



ZYGMUNT
BAUMAN

*La Società
dell'incertezza*

@ebook

Zygmunt Bauman
LA SOCIETA' DELL'INCERTEZZA

Copyright 1999 by Zygmunt Bauman.
Copyright 1999 by Società editrice il Mulino, Bologna.
Traduzione di Roberto Marchisio (Introduzione, 2-5) e Savina Neirotti (1).

Indice.

Introduzione.

1. Da pellegrino a turista.
2. La produzione e l'annullamento dello straniero.
3. Lo straniero rivisitato e rivisitante.
4. Un catalogo delle paure postmoderne.
5. Il corpo come compito.

Introduzione.

Il disagio della postmodernità.

Nel 1929 comparve a Vienna "Das Unbehagen in der Kultur", un saggio che inizialmente doveva essere intitolato "Das Unglück in der Kultur". Il suo autore era Sigmund Freud (1). In italiano l'opera è nota come "Il disagio della civiltà" (Torino, Boringhieri, 1978). La stimolante e provocante lettura freudiana delle pratiche della modernità entrò nella coscienza collettiva e finì per strutturare profondamente il modo di valutare le conseguenze (intenzionali e non) dell'avventura moderna. (Anche se Freud aveva preferito parlare di "Kultur" o di «civiltà», sappiamo ora che il libro riguarda la storia della modernità; solo la società moderna era in grado di pensare se stessa come fermento «culturale» o «civilizzatore» e di agire sulla base di questa autocomprensione producendo gli esiti che Freud si proponeva di indagare; per questo motivo, l'espressione «civiltà moderna» è pleonastica.)

Nello scambio, qualcosa si guadagna e qualcosa va irrimediabilmente perduto: questo era il messaggio di Freud. Come «cultura» o «civiltà», la modernità ha a che fare con la bellezza («questa cosa inutile che ci aspettiamo la civiltà stimi»), la pulizia («ogni genere di sporcizia ci sembra incompatibile con la civiltà») e l'ordine («ordine è una specie di coazione a ripetere che decide, grazie ad una norma stabilita una volta per tutte, quando, dove e come una cosa debba essere fatta, in modo da evitare esitazione e indugio in tutti i casi simili tra loro»). La bellezza (cioè tutto ciò che produce il piacere sublime dell'armonia e la perfezione della forma), la pulizia e l'ordine sono acquisizioni non trascurabili a cui certamente non si rinuncia senza dispiacere, dolore, o rimorso. Ma neppure si possono ottenere senza pagare un prezzo elevato. Gli esseri umani non hanno alcuna predisposizione «naturale» a ricercare e preservare la bellezza, a fare le pulizie e ad osservare la routine dell'ordine. (Anche se in qualche occasione sembrano mostrare un tale «impulso», si tratta sempre di una inclinazione inventata, acquisita e "coltivata", il segno più evidente di un processo di incivilimento in atto.) Gli uomini devono essere costretti a rispettare e ad apprezzare l'armonia, la pulizia e l'ordine. La loro libertà di agire sulla base di impulsi deve essere limitata e sottoposta a restrizioni. I vincoli imposti sono dolorosi: offrono protezione alla sofferenza ma generano ulteriore tormento.

«La civiltà è costruita su una restrizione delle pulsioni». In particolare, la civiltà (leggi "modernità"), «impone grandi sacrifici» alla sessualità e all'aggressività dell'uomo. «Il desiderio di libertà, perciò, si volge o contro forme e pretese particolari della civiltà, o contro la civiltà tutta». E non può essere altrimenti. La vita civile, così dice Freud, propone in una unica soluzione, piaceri e sofferenze, soddisfazione e disagio, obbedienza e ribellione. La civiltà - l'ordine imposto sul disordine naturale dell'umanità - è un compromesso, un contratto continuamente messo in discussione e da rinegoziare. Il principio di piacere è in questo caso ridotto in funzione del principio di realtà, mentre le norme definiscono chiaramente ciò che si deve intendere per «realtà». «L'uomo civile ha scambiato una parte delle

sue possibilità di felicità per un po' di sicurezza». Per quanto realistici e plausibili possano essere i nostri tentativi di agire migliorando le imperfezioni delle condizioni attuali, «forse è bene abituarsi a pensare che ci sono alcune difficoltà intrinseche alla natura della civiltà in grado di resistere a qualsiasi tentativo di intervento».

Freud parlava dell'ordine, orgoglio della modernità e punto di partenza di ogni altra sua realizzazione (sia che si manifestasse sotto la stessa dimensione dell'ordine o si celasse sotto le categorie della bellezza e della pulizia), in termini di «coazione», «regolazione», «soppressione» o «rinuncia forzata». Il disagio, profondamente intrecciato alla modernità, nasceva da un «eccesso di ordine» e dalla sua inseparabile compagna: la morte della libertà. Esposta alla triplice minaccia della caducità del corpo, dell'incontrollabilità della natura selvaggia, e dell'aggressività del prossimo, la condizione di sicurezza richiedeva il sacrificio della libertà: prima di tutto, della libertà individuale di procurarsi il piacere. Nella cornice di una civiltà ripiegata sulla sicurezza, maggiore libertà significava minore frustrazione. In una civiltà che sceglie di limitare la libertà in nome della sicurezza, l'incremento dell'ordine implica la crescita della frustrazione. corale

Il nostro, però, è un tempo di "deregulation". Il principio di realtà è chiamato a difendersi, oggi, di fronte ad un tribunale in cui il principio di piacere è il giudice che presiede la corte. «L'idea che ci siano difficoltà intrinseche alla natura della civilizzazione che resistono a qualsiasi tentativo di intervento» sembra aver perduto la sua originaria inequivocabile evidenza. La coazione e la rinuncia forzata che un tempo erano irritanti necessità, combattono oggi la loro battaglia contro la libertà individuale senza avere garanzie di successo.

Settant'anni dopo la stesura de "Il disagio della civiltà", la libertà individuale regna sovrana; è il valore in base al quale ogni altro valore deve essere valutato e la misura con cui la saggezza di ogni norma e decisione sovra-individuale va confrontata. Ciò non significa, però, che gli ideali di bellezza, pulizia e ordine, che avevano accompagnato gli uomini e le donne nel loro viaggio dentro la modernità, siano stati abbandonati o che abbiano perso il loro lustro originale. Al contrario, essi oggi devono essere perseguiti - e realizzati - attraverso sforzi, percorsi e volontà individuali. Nella sua attuale versione postmoderna, la modernità sembra avere trovato la pietra filosofale che Freud aveva congedato come fantasia ingenua e dannosa: essa si propone di fondere il prezioso metallo di un «ordine puro» e di una «pulizia meticolosa» estraendo direttamente la materia prima dalla umana (troppo umana) ricerca di piaceri, sempre più numerosi e sempre più appaganti - una ricerca che un tempo era del tutto screditata e condannata come autodistruttiva. La «mano invisibile», uscita indenne, forse perfino rinvigorita, da due secoli di tentativi diretti a rinchiuderla nel guanto d'acciaio delle regole e del controllo razionali, ha riguadagnato fiducia e successo. La libertà individuale, un tempo un peso e un problema (forse "il" problema) per tutti i costruttori dell'ordine, è diventata il vantaggio e la risorsa maggiore nel continuo processo di autocreazione dell'universo umano.

Nello scambio, qualcosa si guadagna e qualcosa va irrimediabilmente perduto: la vecchia regola rimane vera oggi come un tempo. Solo che i guadagni e le perdite hanno invertito le loro posizioni: "gli uomini e le donne postmoderni scambiano una parte delle loro possibilità di sicurezza per un po' di felicità". Il disagio della modernità nasceva da un tipo di sicurezza che assegnava alla libertà un ruolo troppo limitato nella ricerca della felicità individuale. Il disagio della postmodernità nasce da un genere di libertà nella ricerca del piacere che assegna uno spazio troppo limitato alla sicurezza individuale.

Ogni valore acquista rilevanza (come Georg Simmel osservava molto tempo fa) nella misura in cui, per poterlo ottenere, si devono abbandonare e sacrificare altri valori. D'altra parte, quanto meno un valore è disponibile e tanto più si fa intenso il suo bisogno. Il valore della libertà esercita il fascino maggiore quando deve essere sacrificata sull'altare della sicurezza. Quando è la sicurezza a dover essere sacrificata nel tempio della libertà individuale, essa assorbe tutto lo splendore della sua precedente vittima. Se la noia e la monotonia pervadono le giornate di coloro che inseguono la sicurezza, l'insonnia e gli incubi infestano le notti di chi persegue la libertà. In entrambi i casi, la felicità va perduta. Ascoltiamo di nuovo Freud: «Noi siamo fatti in tal modo da essere in grado di ricavare un piacere intenso solo dal contrasto e molto poco dal normale stato delle cose». Perché? Perché «ciò che chiamiamo felicità [...] deriva dalla soddisfazione (di solito improvvisa) di bisogni che sono stati "accuratamente repressi" e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico». In questo modo, una condizione di libertà senza sicurezza non assicura una quantità di felicità maggiore rispetto ad una sicurezza senza libertà. Un mutamento nella configurazione delle faccende umane non rappresenta sempre un passo avanti verso uno stato di felicità più intensa, anche se può sembrare tale nel momento in cui si compie. La rivalutazione di tutti i valori è un "momento" felice ed esaltante, ma i valori rivalutati non garantiscono necessariamente uno "stato" di beatitudine.

Non ci sono guadagni senza perdite, ed è inutile sperare in una loro prodigiosa separazione: anzi, i guadagni e le perdite specifici di ogni accordo di convivenza umana vanno accuratamente conteggiati in modo da poter cercare l'equilibrio ottimale tra i due; anche se (o, piuttosto, poiché) la sobrietà e la saggezza faticosamente acquisite preservano noi, uomini e donne postmoderni, dall'abbandonarci al sogno ad occhi aperti di un resoconto in cui compaia solo il consuntivo dei nostri crediti.

L'ultima parola spetta alla libertà.

Ogni gioco prevede vincitori e perdenti. Nel gioco della libertà, però, la differenza tra le due categorie tende ad essere sfumata, se non del tutto cancellata. Chi ha perso si consola con la speranza di vincere la prossima volta, mentre la gioia del vincitore è offuscata dal presentimento della perdita. Per entrambi, la libertà significa che nulla è stabilito in modo permanente e che la ruota della fortuna può

ancora girare. I capricci della sorte rendono incerta la condizione di entrambi. Ma l'incertezza è portatrice di messaggi differenti: ai perdenti dice che non tutto è ancora perduto, mentre ai vincenti sussurra che ogni trionfo tende ad essere precario. Nel gioco della libertà, il perdente si ferma prima della disperazione e il vincitore si ferma prima di raggiungere l'assoluta certezza dei propri mezzi. Entrambi scommettono sulla libertà ed entrambi hanno motivo di lamentarsi. Nessuno accetterebbe chiaramente restrizioni alla libertà, ma nessuno è totalmente sordo al fascino della certezza, che in realtà si propone di curare i mali della libertà uccidendo il paziente.

L'esperienza di coloro che sono coinvolti nel gioco della libertà è incerta, contingente e senza fine come la loro sorte. Implica gioia e dolore; genera solidarietà ed egoismo; promuove la passione ma anche l'odio verso il mutamento. L'ambivalenza della sorte e gli atteggiamenti contraddittori che alimenta spingono molti osservatori a parlare di «crisi di intelligibilità» (2); le radici dell'ambivalenza esperienziale sono riconducibili al collasso dell'ordine avvenuto a tutti i livelli immaginabili - globale, nazionale, istituzionale, ambientale - e all'assenza di una visione della buona società in grado di controllare un consenso universale o quasi universale. Mancano gli strumenti concettuali - così si dice - per risistemare un quadro contorto e frammentato, per immaginare un modello coerente e integrato che emerga da un'esperienza confusa e incoerente, per legare e tenere insieme gli eventi disseminati. In realtà, se vogliamo capire la logica delle cose (cioè: le cause determinanti, le finalità "a priori", la certezza dell'esito finale prima che gli eventi accadano), allora «le leggi del mercato» sono un povero surrogato delle «leggi della natura» o delle «leggi della storia», per non parlare delle «leggi del progresso». Non sorprende che l'ambivalenza dell'esperienza e la conseguente incoerenza di desideri e atteggiamenti si siano proiettati nella sconfitta dell'ordine mondiale e nel fallimento dell'audacia intellettuale e delle sue possibilità di comprensione.

Tuttavia, c'è una domanda che rimane in sospeso. La questione riguarda quali strumenti concettuali siano necessari (e quali sarebbero sufficienti) a far tornare i pensatori esiliati e nostalgici al paradiso perduto della certezza. Le «leggi della storia» non apparivano forse così scontate e ovvie, così facili da individuare e da illustrare nei dettagli, grazie all'azione di poteri che si impegnavano sia ad adattare la storia alle leggi sia a stabilire le leggi a cui la storia avrebbe dovuto assoggettarsi? «La legge del progresso» non si era forse affermata grazie a poteri sufficientemente abili, intraprendenti e tenaci da favorire l'esistenza e la crescita del «progressivo» e da soffocare ed eliminare «l'antiprogessivo»? Fu solo un caso se le leggi della storia e del progresso giunsero a dominare il pensiero intellettuale proprio quando quegli stessi poteri erano riusciti a dominare il mondo? Ed è solo un caso se, a meno della restaurazione degli antichi poteri, è improbabile che dalle ceneri postmoderne possano rinascere la moderna certezza del progresso e, più in generale, del senso della storia?

Per molte ragioni, il ritorno della certezza moderna non sembra imminente. E' un bene o un male? Nonostante le indubbie attrattive offerte dalla certezza, l'interrogativo apre un dibattito complesso e probabilmente interminabile; non tanto perché non sia chiaro se i vantaggi procurati riescano a bilanciare le perdite, ma perché troppe persone hanno conosciuto i costi della guerra contro l'ambivalenza e il prezzo da pagare per ottenere il sostegno della certezza, e perché troppe persone si sono scottate le dita (e non solo quelle), e prudentemente non vogliono sopportare un'altra volta gli stessi costi. Se la storia è in grado di insegnare qualcosa, ha reso evidente un aspetto che qualsiasi calcolo futuro delle possibilità deve tenere a mente. Come ha detto Odo Marquard, l'autore di "Apologie des Zufälligen" e di "Abschied vom Prinzipiellen" (3), nel suo stile inimitabile: «Se - in riferimento al testo sacro - due interpreti, in controversia fra loro, affermano: "io ho ragione, la mia comprensione del testo è la verità, la verità necessaria alla salvezza", si può arrivare allo scontro violento». Ma se i due contendenti concordano che «il testo si presta a diverse interpretazioni, sempre nuove e originali», possono iniziare a dialogare «e chi si apre al dialogo non uccide più». L'ermeneutica «pluralizzante» si differenzia dalla ermeneutica «singolarizzante», perché sostituisce «l'essere per uccidere» con «l'essere per il testo» (4). La storia è piena di massacri e omicidi di massa commessi nel nome della «unica e sola» verità (ad essere precisi, l'ultima espressione è un pleonaso: la verità può solo essere «unica» oppure falsa; per ricorrere all'idea di verità, è necessario che la falsità di ogni altra convinzione sia implicita, mentre «verità» al plurale è una contraddizione in termini). Al contrario, è difficile individuare anche un solo esempio di atto di crudeltà perpetrato in nome della pluralità e della tolleranza. Gli intrepidi conquistatori degli infedeli, i cardinali della Santa Inquisizione, i leader delle guerre di religione non eccellevano più di Hitler o Stalin quanto a relativismo o amore del pluralismo. Eppure capita di sentire ancora che «se Dio non esiste, allora tutto è permesso», sebbene la storia insegni che si è verificato proprio l'opposto: se Dio c'è, non c'è crudeltà, anche atroce ed efferata, che non si possa commettere nel Suo nome. Come conseguenza ancor più decisiva, gli uomini che perpetrano tali crudeltà non si riconoscono alcuna responsabilità e quindi non corrono il rischio di essere condannati dalla loro coscienza per le atrocità commesse.

Non voglio impegnarmi in una disputa teologica sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio. Nel discorso precedente (e, ancora più importante, nell'uso/abuso politico filosofico del suo nome) «Dio» sta per l'idea di «unico e solo», rimanda all'idea del «tu non avrai altro dio all'infuori di me» in tutte le sue possibili interpretazioni e incarnazioni: "Ein Volk, ein Reich, ein Führer", unico partito, unico verdetto della storia, unica direzione del progresso, unico modo di essere umani, unica ideologia (scientifica), unico vero significato, unica filosofia riconosciuta. In tutti questi esempi, «unico/a» trasmette un solo messaggio: il diritto al monopolio del potere per alcuni, il dovere della totale obbedienza per altri.

Proprio nella battaglia contro questa «unicità», l'individuo ha potuto affermarsi come soggetto morale, come soggetto responsabile che prende coscienza della

propria responsabilità. La «molteplicità», dice Marquard, «proprio la diversità molteplice, rappresenta la possibilità umana della libertà». Marquard usa le affinità etimologiche del tedesco "Zweifel" (dubbio) con "zwei" (due): la presenza di "due" (o più) convinzioni - che attraverso la loro controversia perdono gran parte della propria forza - permettono all'essere umano «come un Terzo che ride e piange, di emanciparsi dal potere di entrambe». E' vantaggioso per l'uomo, in quanto individuo, «avere molte convinzioni», «avere molte tradizioni e storie e molte anime nel petto», «avere molti dei e molti punti di orientamento» (5).

Se il monoteismo significa mancanza di libertà, la libertà che nasce da una realtà politeistica non implica il nichilismo, come sostengono i suoi detrattori. Essere libero non significa non credere in nulla, ma riporre la propria fiducia in molte cose: troppo numerose per il conforto spirituale di una cieca obbedienza; significa essere consapevole che vi sono troppe credenze e convinzioni egualmente importanti e convincenti perché si possa assumere un atteggiamento sbadato o nichilista di fronte al compito di una scelta responsabile tra di esse. E sapere che nessuna scelta mette al riparo dalla responsabilità delle sue conseguenze. E che perciò scegliere non significa aver risolto il problema della scelta una volta per sempre e neppure il diritto a mettere a riposo la propria coscienza.

La voce della coscienza, che è la voce della responsabilità, è percepibile solo nella discordanza di suoni dissonanti. Il consenso e l'unanimità preannunciano la tranquillità del cimitero (la «comunicazione perfetta» di Habermas, che misura la propria perfezione sulla base del consenso e dell'eliminazione del dissenso, è un altro sogno mortale che propone una cura definitiva ai mali della libertà); nel cimitero del consenso universale, la responsabilità, la libertà e l'individuo esalano il loro ultimo respiro.

La voce della responsabilità è il primo vagito dell'individuo umano. La sua presenza è il segno della vita individuale. Non necessariamente, però, è indice di una vita felice, se felicità significa l'assenza di preoccupazioni (una definizione di felicità altamente discutibile, anche se molto diffusa). L'accettazione della responsabilità non è un compito facile: non solo perché introduce il tormento della scelta (che comporta sempre una perdita e un guadagno), ma anche perché preannuncia la perenne preoccupazione di avere compiuto un errore.

In questo modo, la libertà di chi è libero e l'individualità dell'individuo non sono minacciate solo da coloro che detengono il potere. Questi ultimi sostengono la libertà individuale come il nodo scorsoio sostiene l'impiccato: l'individuo che si rende consapevole della propria responsabilità rappresenta l'incubo di ogni potere. Chi esercita il potere riconosce solo una forma di responsabilità ai propri sudditi. Nel linguaggio del potere, essere responsabile significa obbedire agli ordini, mentre «avere potere» significa essenzialmente privare qualcuno del diritto ad assumersi ogni altra responsabilità: in altri termini privarlo della libertà. Il problema non termina qui. Le forze che intendono restringere la libertà non hanno sempre bisogno di ricorrere alla coercizione per raggiungere il loro obiettivo. Come hanno chiaramente dimostrato le esperienze totalitarie della nostra epoca, la volontà di

privare la libertà si accompagna spesso al desiderio di rinunciare ad essa. Spesso la libertà è usata per fuggire dalla libertà: una fuga dall'"avere" coscienza propria verso l'"essere" cosciente; una fuga dalla fatica di dover sostenere la propria posizione per rifugiarsi nella convinzione che tutte le posizioni valide sono già state individuate.

Ma il terribile compito di resistere al fascino della fuga non è ancora la fine della storia. C'è ancora un'altra trappola, un'altra tentazione a cui è ancor più difficile resistere, di fronte alla quale ci arrendiamo ogni volta: è la tentazione di gustare a pieno il piacere di scegliere senza la paura di pagare le conseguenze di una scelta errata; la spinta a cercare di ottenere una ricetta infallibile, brevettata e garantita per compiere sempre la giusta scelta: la tentazione di una libertà finalmente priva di angosce. Ci deve essere qualcuno che sa discernere la decisione giusta da quella sbagliata, un gran maestro nell'arte di essere libero, un professionista o un geniale teorico della giusta scelta. Il trucco è trovare un simile individuo, comprare la sua formula magica, impararla e metterla in pratica fin nei minimi dettagli.

L'inconveniente, però, è che le ricette infallibili stanno alla libertà, alla responsabilità e alla libertà responsabile come l'acqua sta al fuoco. Evidentemente non esiste alcuna ricetta per la libertà, ma la forte e costante richiesta favorisce la crescita di un numero sempre più grande di persone che si offrono di scriverla. E non esiste nemmeno una libertà affrancata dall'inquietudine e dalle preoccupazioni: ma poiché molti vorrebbero vedere realizzato questo sogno perenne dell'umanità, c'è poco da meravigliarsi se molti altri trovano vantaggioso continuare ad alimentare il sogno.

D'altra parte, non è per nulla scontato quale soluzione preferirebbero gli uomini e le donne contemporanei se avessero la possibilità di scegliere tra i tormenti della libertà, e la tranquillità della certezza che solo la mancanza di libertà può offrire. Il punto, però, è che tale possibilità di scelta non è data. La libertà è il nostro destino: una sorte che non può essere ignorata e non ci abbandona mai. Viviamo in un mondo diversificato e polifonico dove ogni tentativo di imporre il consenso si rivela solo una continuazione del dissenso sotto altre spoglie. Questo mondo ha subito per lungo tempo (e con ogni probabilità continuerà a subire ancora per molto) un processo di radicale e inesorabile «aumento dell'incertezza» ("uncertainization") (6) (la nota «scomparsa del lavoro» è solo una delle dimensioni, altamente simbolica, di tale processo; una dimensione che esercita un impatto psicologico enorme poiché tende ad essere proiettata sulla percezione di ogni altro aspetto dell'esistenza. In Francia, per esempio, il 70% dei nuovi impieghi nel 1994 era temporaneo o a tempo determinato; nello stesso anno, la percentuale di lavori che presentavano un certo grado di stabilità riguardava non più il 76% (dato del 1970) ma il 58% della popolazione attiva (7). Negli Stati Uniti, il 90% dei posti di lavoro vacanti offerti nel 1993 erano lavori part-time, che non avevano valore ai fini assicurativi e pensionistici⁸). Le persone lottano strenuamente contro un mondo sempre più incerto e per riuscire a vivere in esso mettono a punto e organizzano senza sosta la ricerca febbrile di mezzi per trarre il massimo vantaggio da una condizione di libertà forse non scelta, ma assolutamente reale.

Alcuni scrittori descrivono il mondo degli individui liberi, «senza vincoli» e sempre più fiduciosi dei propri mezzi, come una utopia realizzata; altri preferiscono parlare del tramonto di un ideale. Nessuna delle due versioni manca di argomenti convincenti per sostenere il proprio giudizio. La disputa tra entusiasti e delusi è destinata a rimanere aperta, così come il processo di «aumento dell'incertezza» è destinato a continuare. Forse, invece di cercare invano di risolvere le differenze di valutazione, è più ragionevole provare a fare un inventario dei guadagni e delle perdite che la nuova situazione comporta. Ciò significa accettare il fatto che qualsiasi rimedio o soluzione parziale dovranno essere pensati per un mondo già del tutto «individualizzato»; dovranno tenere conto, in altri termini, delle strategie che gli individui, «gettati» in una condizione di libertà e di autorealizzazione, potrebbero scegliere e perseguire. In qualunque luogo si voglia andare, tutte le strade partono da qui.

Una conseguenza universalmente riconosciuta della progressiva emancipazione della libertà individuale di scelta (9), è la divisione sempre più profonda tra i ricchi e chi non possiede nulla. Sulla scala sociale, la distinzione tra le due categorie ha raggiunto oggi una proporzione che da oltre un secolo non si era più verificata e che, fino a poco tempo fa, era stata «culturalmente rimossa». La povertà relativa degli esclusi dal banchetto del consumismo sta crescendo, mentre si attenua la speranza di una sua imminente diminuzione; da qui la disperazione profonda degli esclusi e i vigorosi tentativi di tutti gli altri, salvati fino ad ora dal loro destino, di «rimuovere culturalmente» l'importanza morale del ritorno del povero e dell'afflitto. Un obiettivo da perseguire attraverso un processo surrettizio di «degradazione» del povero e la conseguente «criminalizzazione» e «medicalizzazione» della povertà, in base a un modello ampiamente diffuso e praticato nel Diciannovesimo secolo ma criticato e abbandonato con lo sviluppo del "welfare state". La decostruzione postmoderna delle istituzioni moderne rimuove gli ultimi ostacoli alle iniziative di chi intende riproporre un tale modello; ma, ancora una volta, rivela il volto inaccettabile di una modernità spietata e cinica.

Poiché le spese per il "welfare" e i sussidi sociali vengono tagliate, il costo della polizia, delle prigioni, dei servizi di sicurezza, delle guardie armate e dei sistemi di allarme per case, uffici e automobili cresce a dismisura. Una volta avviata, la politica di tagli al "welfare" segue ben presto una curva ascendente, mentre la povertà, ridefinita come problema di ordine o come problema medico-legale, sviluppa un sempre maggiore bisogno di risorse. Di conseguenza, chi è già escluso o chi si trova sulla soglia dell'esclusione viene sospinto a forza (e saldamente rinchiuso) all'interno dei muri invisibili, ma del tutto tangibili, che delimitano i nuovi territori dell'emarginazione. Tuttavia, la libertà individuale di chi è già libero non guadagna molto, in termini di risorse, da questa eliminazione. L'unico esito assicurato, sembra essere la percezione di una sensazione sempre più universale e condivisa di insicurezza e incertezza.

Tagliare e restringere le libertà degli esclusi non aggiunge nulla alla "libertà" di chi è libero; al contrario, sottrae a molti altri la possibilità di sentirsi liberi e di godere delle

proprie libertà. La strada dei tagli al "welfare" può condurre ovunque tranne che a una società di individui liberi: anzi, per le esigenze della libertà, è come imboccare un vicolo cieco. Seguire la strada dei tagli conduce a stravolgere l'equilibrio tra i due versanti della libertà: in qualche luogo, lungo questa strada, il piacere della libera scelta si dissolve mentre acquistano vigore la paura e l'angoscia. La libertà di chi è libero richiede, per così dire, la libertà di tutti.

Nella classica formulazione di Guido de Ruggiero, «la libertà è la capacità di fare ciò che piace, una libertà di scelta che implica il diritto dell'individuo a non essere ostacolato da altri nello svolgimento della sua attività»; perciò, la libertà esprime se stessa come resistenza all'oppressione, come «forza critica» (10). In questa definizione, il ruolo decisivo viene assegnato alla "capacità" di fare e alla "capacità" di resistere; ma una tale capacità richiede più di una semplice acquisizione di diritti: la capacità è una qualità "pratica" che non è distribuita in modo eguale tra tutti gli individui che godono dei diritti del cittadino. Ho sostenuto altrove che la libertà è una relazione sociale (11); anche in questo libro affermo (12) che il potere limitante, oppressivo e paralizzante esercitato dagli «altri» non è un carattere che deriva da una condizione esterna, da una presunta qualità deplorabile intrinseca agli «altri», un esito o una proiezione della mancanza di risorse di chi è espropriato delle proprie facoltà. Riprendendo questo nesso tra libertà e risorse, Sir William Beveridge ha dichiarato che il suo grande progetto di un "welfare" garantito dallo stato è «una proposta essenzialmente "liberal": un decisivo passo avanti nel nuovo mondo della grande tradizione del liberalismo». Inoltre ha affermato che è nel nome della libertà di tutti, e "non solo di quelli che per qualche motivo non sono in grado di esercitare la loro libertà", che è necessario impegnarsi affinché ogni cittadino «abbia un reddito in grado di garantirgli sussistenza dignitosa: un reddito che sia sufficiente nel caso il cittadino non possieda nient'altro; un reddito che sia sufficiente e che non venga tagliato in base agli accertamenti delle condizioni economiche, nel caso qualcuno possieda già altri beni» (13). Nella prospettiva di Beveridge, una tale garanzia estesa ad ogni cittadino in qualsiasi condizione economica sarebbe l'unica cura preventiva contro la "paura" della povertà e della indigenza: una paura che inizia a divorare le menti molto prima che la povertà e l'indigenza si diffondano e che consuma anzitutto la fiducia, l'audacia e la determinazione che sostengono la «forza critica» di cui parlava de Ruggiero e che sono necessarie per tenere povertà e indigenza a distanza di sicurezza.

Beveridge, da «radicale liberale» qual è, da per scontato che la libertà individuale abbia bisogno di una protezione sociale. Oggi, molti di coloro che si autoproclamano "portavoce" del liberalismo sostengono e tentano di rendere altrettanto ovvia la posizione opposta: la libertà individuale deve fare a pezzi tutte le reti di protezione tessute collettivamente: in parte perché le reti impediscono una completa autodeterminazione delle azioni, ma soprattutto perché sono costose (in altri termini, i costi di mantenimento gravano sulle risorse disponibili per l'autoaffermazione dei singoli). Per confermare questa visione, i politici liberali tendono a rendere le reti di protezione sempre più misere, insignificanti e logore: in

questo modo cresce il numero di individui che si domanda quale tipo di vantaggio o di beneficio possano offrire. Se «il gruzzolo personale» cresca mano a mano che le reti di protezione vanno a pezzi rimane una questione discutibile; di certo la povertà e l'indigenza si diffondono, facendo aumentare il numero dei senza dimora disagiati e minacciando le dimore dei più agiati.

Sono lungi dal voler suggerire che gli errori evidenti di una strategia siano prove sufficienti per dimostrare le immacolate virtù dell'altra. La saggezza, triste e difficile da accettare, ma liberatrice, del postmoderno ci suggerisce che nessuna strategia è infallibile: ancor meno lo sono quelle che si autodefiniscono tali e che proprio per questo sono inconsapevoli dei pericoli che comportano e dei rischi a cui possono esporsi. Il nostro zelo legislatore si è attenuato scoprendo la dura verità espressa dall'ammonimento lanciato nel 1939 da Thomas Mann, secondo cui il processo di riconciliazione tra libertà ed eguaglianza «non è mai del tutto realizzato. Rimane una questione umanitaria aperta, a cui cercare sempre nuove soluzioni». Nei termini usati da Michael Walzer, l'impegno morale è e rimarrà sempre «qualcosa di cui si deve discutere» e lo si può (e lo si deve) fare, ricreando continuamente gli ambiti e le possibilità di discussione (14).

Il punto che va sempre sottolineato, poiché tende ad essere spesso trascurato o dimenticato, è che l'attuale dibattito non costituisce una versione aggiornata della vecchia, sterile e, in fondo, ipocrita disputa sul presunto conflitto di interesse tra individuo e società e su quale criterio potrebbe o dovrebbe fondarsi una riconciliazione, un compromesso o un armistizio tra essi. Fra chi partecipa al dibattito, pochi chiederebbero oggi il sacrificio delle libertà individuali «per il bene della società»; non è la libertà individuale che deve legittimarsi per la sua utilità sociale, ma è la società che deve legittimarsi in termini di servizio reso alla libertà del singolo. Nelle politiche postmoderne, la libertà individuale è il valore supremo e il metro in base al quale ogni virtù e ogni vizio della società intera va valutato. Tuttavia, grazie a tentativi laboriosi e ad ancor più costosi errori, abbiamo cominciato a realizzare, ad accettare e a convenire che la libertà individuale non si ottiene solo con gli sforzi individuali: per mettere in grado il singolo di godere pienamente e in modo sicuro di tale libertà, occorre creare le condizioni che estendano tale possibilità a tutti. Ma per svolgere questo compito, i singoli individui possono impegnarsi solo collettivamente, unendo le proprie energie in una impresa comune: la "comunità politica".

La comunità politica dovrebbe essere concepita sul piano discorsivo e non come referente empirico. La politica riguarda la costituzione teorico-ideale della comunità politica, non ciò che si verifica al suo interno. La comunità politica [...] esige un'idea correlata di bene comune, ma un bene comune concepito come «il punto di fuga prospettico», qualcosa a cui dobbiamo costantemente far riferimento ma che non può mai essere raggiunto [...]. Una comunità politica pienamente inclusiva non può mai realizzarsi [...]. La condizione della possibilità della comunità politica è al tempo la condizione dell'impossibilità della sua piena realizzazione (15).

Così Chantal Mouffe suggerisce ciò che si deve fare e come, se si vuole intraprendere il tentativo, forse mai definitivo ma indispensabile e proficuo, di creare e mantenere viva la comunità politica degli individui liberi. Ora, l'idea di «bene comune» che si pone come «punto di riferimento» per l'idea di tale comunità (forse l'unica idea che è in grado di farlo) non coincide certamente con l'idea del sacrificio della libertà individuale a favore dei veri o presunti «interessi generali», ma corrisponde a quella secondo cui la libertà di ogni individuo, e il suo pieno godimento, richiedono la libertà di tutti; e che la libertà di ciascuno vuole essere garantita e assicurata dagli sforzi congiunti di tutti. Perché ogni individuo libero possa affrancarsi dalla "paura" della povertà e della indigenza, è necessario che tutti siano sgravati dalla povertà e dalla indigenza "concrete e reali".

Vi sono ragioni più che sufficienti per essere diffidenti di fronte agli appelli a sacrificare l'individuo sull'altare della «società intera» - che è sempre un nome in codice per indicare dominio e oppressione. E nel tempo si sono accumulati argomenti più che sufficienti da opporre alle richieste di un tale sacrificio. È noto che tentare di costruire una «comunità politica» su queste basi si riduce, di regola, alla imposizione di un potere non richiesto e ad un generale processo di indebolimento e impoverimento degli individui. Sgomberare la scena politica dalle nostre memorie collettive condivise al fine di mettere nuovamente in scena la rappresentazione di un rigido progetto legittimato di felicità programmata sembra essere, nelle attuali circostanze, una prospettiva improbabile e poco realistica. L'obiettivo della politica postmoderna non coincide con questa idea di comunità, poeticamente descritta dal pensiero moderno come «una entità più grande della somma delle singole parti» e perciò legittimata ad esigere un atteggiamento docile e la loro completa sottomissione. Una politica che si ispira alla saggezza postmoderna si orienta verso una continua "riaffermazione del diritto degli individui liberi a perpetuare e garantire le condizioni della loro libertà".

Una politica postmoderna che aspiri alla creazione di una comunità politica vitale ha bisogno di essere guidata (come ho suggerito nelle conclusioni di "Modernity and Ambivalence") dal triplice principio di Libertà, Differenza e Solidarietà; la solidarietà è la condizione necessaria e il contributo collettivo essenziale alla vitalità della libertà e della differenza. Nel mondo postmoderno i primi due elementi della formula hanno molti alleati, alcuni palesi e altri meno visibili. Uno dei più importanti è la forte spinta alla "deregulation" e alla «privatizzazione» esercitata dall'espansione del mercato globale. Ciò che invece il mondo postmoderno non è in grado di generare da solo - cioè senza un intervento politico - è la solidarietà; ma senza solidarietà, come abbiamo sostenuto in precedenza, nessuna libertà è sicura, mentre le differenze e il tipo di «politica dell'identità» che tendono a sviluppare conducono, non di rado, ad una interiorizzazione dell'oppressione, come ha sottolineato David Harvey (16).

È fin troppo facile abusare del principio di solidarietà; invece non è facile, e forse è impossibile, dire con precisione dove è posto il confine della solidarietà rispetto alla

differenza e dove inizia la connivenza con l'oppressione. Come tutte le politiche basate su principi, anche la politica postmoderna non è esente dal rischio di contravvenire ai propri ideali; a questo proposito l'unico vantaggio rispetto alle altre impostazioni politiche è l'essere pienamente consapevole di tale pericolo e perciò in grado di monitorare attentamente il processo della sua realizzazione. Inoltre, è ragionevolmente consapevole di dover affrontare un compito enorme in cui non è possibile trovare soluzioni perfette e strategie garantite, mentre ci si impegna in sforzi di cui non si conosce l'esito. E' forse questa la migliore difesa a disposizione per evitare la trappola in cui i tentativi politici moderni di costruzione della comunità sono spesso caduti: quella di aver generato oppressione invece che emancipazione.

Albert Camus scriveva nel 1953 in "Retour à Tipasa": «c'è la bellezza e ci sono gli oppressi. Per quanto difficile possa essere, io vorrei essere fedele ad entrambi». A questa professione di fede si potrebbe solo aggiungere che sarebbe da condannare il tentativo di realizzare una «fedeltà selettiva», poiché difficilmente ci può essere bellezza senza solidarietà con gli oppressi.

Fonti.

Forniamo qui di seguito titoli e collocazione originari dei capitoli di questo volume.

I. "Broken Lives, Broken Strategies"; trad. it. in «Rassegna Italiana di Sociologia», XXXVI, 1, 1995, pp. 3-26.

II. "The Making and Unmaking of Strangers", in "Postmodernity and Its Discontents", Oxford, Blackwell, 1997, pp. 17-34.

III. "The Stranger Revisited - and Revisiting", in "Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality", Oxford, Blackwell, 1995, pp. 126-138.

IV. "A Catalogue of Postmodern Fears", in "Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality", Oxford, Blackwell, 1995, pp. 105-125.

V. "The Body as Task", in "Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality", Oxford, Blackwell, 1995, pp. 163-178.

Note.

Nota 1. Più o meno contemporaneamente, apparve la traduzione inglese per la quale lo stesso Freud aveva suggerito il titolo "Man's Discomfort in Civilization". Come ha rivelato in seguito James Strachey (curatore inglese delle opere di Freud), la traduttrice, Joan Riviere, in un primo tempo era orientata ad utilizzare il concetto di «malessere» ("malaise"), ma alla fine optò per "Civilization and its Discontents".

Nota 2. Si veda, per esempio, "Un monde sans cap" di Ignacio Ramonet, in «Le Monde Diplomatique», ottobre 1995.

Nota 3. O. Marquard, "Apologie des Zufälligen" (1987) e "Abschied vom Prinzipiellen" (1991); trad. it. parziale in "Apologia del caso", Bologna, Il Mulino, 1991.

Nota 4. Ibidem, pp. 75-77.

Nota 5. Ibidem, pp. 156-157.

Nota 6. Il riferimento è al termine «insécurisation» proposto da Jean-Luc Mathieu in "L'insécurité", Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Nota 7. Cfr. A. Gorz, "Vers une société post-marchande", in «Transversales science culture», settembre-ottobre 1955; B. Cassen, "Chômage, des illusions au bricolage", in «Le Monde Diplomatique», ottobre 1995.

Nota 8. Cfr. J. Rifkin, "The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-Market era", New York, Tarcher-Putnam; trad. it. "La fine del lavoro: il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato", Milano, Baldini & Castoldi, 1997.

Nota 9. Questo processo, di solito, è denominato "deregulation". C'è da chiedersi, però, in quale misura questa definizione nasconda, invece di rivelare, la vera essenza del processo a cui si riferisce. Di certo, alcuni tipi di attività sono deregolamentati mentre altri - oppure intere dimensioni delle attività vitali - sono soggetti ad una regolamentazione più severa e, in qualche caso, opprimente; e la coincidenza dei due processi in contrasto non sembra casuale. In realtà, gli stati non producono un numero di leggi inferiore rispetto al passato; e la quota di reddito nazionale destinata a sostenere i tentativi di regolamentazione non mostra segni di diminuzione. Accade solo che gli obiettivi e le strategie di regolamentazione siano ridefiniti mentre la spesa statale è destinata a fini differenti. In particolare, i nuovi poveri sono i soggetti di una legislazione sempre più rigorosa e pignola, diretta a limitare più che a svincolare la loro libertà di scelta e il loro diritto ad agire di propria iniziativa. Come ha detto giustamente Martin Woollacott, i costi «sono dirottati dal "prendersi cura" al "controllare", dallo stato che assiste ("welfare state") allo stato che incatena ("lock-up state")». Cfr. M. Woollacott, "Dismembering values", in «The Guardian», 9 dicembre 1995.

Nota 10. G. de Ruggiero, "The History of European Liberalism", Boston, Beacon Press, 1959, pp. 350-351; trad. it. "Storia del liberalismo europeo", Roma, Laterza, 1995.

Nota 11. Cfr. Z. Bauman, "Freedom", Milton Keynes, Open University Press, 1989.

Nota 12. Infra, cap. 2.

Nota 13. Cfr. W. Beveridge, "Liberal radicalism and liberty", in "Western Liberalism: A History in Documents from Locke to Croce", a cura di E.K. Bramsted e K. J. Melhuish, London, Longman, 1978, pp. 712-717.

Nota 14. M. Walzer, "Interpretation and Social Criticism", Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987, p. 32; trad. it. "Interpretazione e critica sociale", Roma, Edizioni Lavoro, 1990.

Nota 15. C. Mouffe, "Liberal Socialism and Pluralism: which Citizenship? ", in "Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value", a cura di J. Squires, London, Lawrence & Wishart, 1993, p. 81.

Nota 16. D. Harvey, "Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference", in "Principled Positions", cit., p. 118.

1. Da pellegrino a turista.

«L'identità continua ad essere il problema che è stato nel corso di tutta la modernità» - dice Douglas Kellner, aggiungendo che «nella società contemporanea l'identità, lungi dallo scomparire, è piuttosto ricostruita e ridefinita». Tuttavia, solo un paio di paragrafi dopo egli avanza dei dubbi sulla fattibilità di una «ricostruzione e ridefinizione» del sé sottolineando che «oggi l'identità diventa un gioco liberamente scelto, una presentazione teatrale del sé» e che «quando uno cerca di cambiare radicalmente identità a suo piacimento, rischia di perdere il controllo [...]» (1). L'ambivalenza di Kellner riflette l'ambivalenza stessa del problema così come oggi si presenta. Oggi si sente parlare di identità e di problemi connessi più di quanto se ne sia mai parlato nei tempi moderni. E nonostante ciò, ci si può chiedere se l'ossessione del momento non sia semplicemente un altro di quei casi che seguono la regola generale secondo la quale le cose si scoprono soltanto "ex post facto", quando svaniscono, falliscono o cadono a pezzi.

A mio avviso, se è vero che l'identità «continua ad essere il problema», non si tratta del «problema che è stato nel corso di tutta la modernità». Al contrario, se il «problema dell'identità» moderno consisteva nel costruire una identità e mantenerla solida e stabile, il «problema dell'identità» postmoderno è innanzitutto quello di come evitare ogni tipo di fissazione e come lasciare aperte le possibilità. Nel caso dell'identità come in altri casi, la parola chiave della modernità era creazione; la parola chiave della postmodernità è riciclare. Oppure si può dire che, se «il medium che era il messaggio» della modernità era la carta fotografica (pensiamo agli album di famiglia che si ingrossano implacabilmente, documentando pagina dopo pagina ingiallita il lento aumentare di eventi che portano all'identità, eventi irreversibili e non cancellabili), in ultima analisi il medium della postmodernità è il videotape (cancellabile e riutilizzabile, pensato per non trattenere le cose per sempre, che fa spazio agli avvenimenti di oggi unicamente a condizione che quelli di ieri siano cancellati, trasudando il messaggio dell'universale «fino a maggior chiarezza» di ogni cosa valutata degna di essere registrata). Il principale motivo d'ansia dei tempi moderni, collegato all'identità, era la preoccupazione riguardo alla durabilità; oggi riguarda invece la possibilità di evitare ogni impegno. La modernità è costruita in acciaio e cemento. La postmodernità in plastica biodegradabile.

L'identità come tale è un'invenzione moderna. Dire, come è stato spesso detto, che la modernità ha portato allo sradicamento ("disembedding") dell'identità, o che ha reso l'identità sgravata, è un pleonasma - dal momento che l'identità non è mai diventata un problema, ma è stata un problema sin dall'inizio - è nata come

problema (il che significa, come qualcosa che qualcuno deve risolvere - come un compito), e può esistere solo come problema; era un problema, e quindi pronto a nascere, precisamente a causa di quella esperienza di sottodeterminazione e libero-fluttuare che è poi stata "ex post facto" definita "disembedding". L'identità non si sarebbe mai congelata in forma visibile e afferrabile se non nella forma sradicata e sgravata. Si pensa all'identità quando non si è sicuri della propria appartenenza; e cioè, quando non si sa come inserirsi nell'evidente varietà di stili e moduli comportamentali, e come assicurarsi che le persone intorno accettino questo posizionamento come giusto e appropriato, in modo che entrambe le parti sappiano come andare avanti l'una in presenza dell'altra. «Identità» è il nome dato al tentativo di sfuggire a questa incertezza. Quindi «identità», anche se palesemente nome, si comporta come un verbo, sebbene un verbo di sicuro strano: appare solo al futuro. Sebbene troppo spesso sia stato ipostatizzato come attributo di un'entità materiale, l'identità ha lo statuto ontologico di un progetto e di un postulato. Dire «identità postulata» significa dire una parola di troppo, dal momento che non può esserci altra identità che quella postulata. Identità è una proiezione critica di ciò che è richiesto da e/o si cerca in ciò che esiste; o, più esattamente, un'asserzione obliqua dell'inadeguatezza o incompletezza di quest'ultimo.

L'identità è entrata nella mentalità e nella pratica moderna già sotto forma di compito individuale. Era compito dell'individuo trovare una via d'uscita dall'incertezza. Non per la prima e non per l'ultima volta problemi creati socialmente dovevano essere risolti da sforzi individuali, e malattie collettive curate da medicine private. Non che i singoli fossero lasciati alla loro libera iniziativa, e che ci si fidasse della loro acutezza; piuttosto il contrario - il fatto di mettere la responsabilità individuale per la formazione personale all'ordine del giorno, diede vita a una moltitudine di allenatori, insegnanti, consulenti e guide, tutti convinti di avere una conoscenza superiore delle identità che loro stessi raccomandavano e di come fare ad acquisire e tenere strette tali identità. I concetti di costruzione dell'identità e di cultura (ovvero, l'idea di incompetenza individuale, di necessità di una crescita collettiva e dell'importanza di maestri abili ed esperti) potevano solo nascere e di fatto nacquero insieme. L'identità sradicata si nascose simultaneamente dietro la libertà di scelta individuale e la dipendenza dell'individuo da una guida esperta.

1. La vita moderna come pellegrinaggio.

La figura del pellegrino non è stata una invenzione moderna, è vecchia come il Cristianesimo. Ma la modernità l'ha messa sotto una nuova luce donandole una nuova, fondamentale svolta.

Quando Roma giaceva in rovina - umile, umiliata, continuamente saccheggata dai nomadi di Alarico - Sant'Agostino tirò fuori la seguente osservazione: «Si ricorda di Caino che egli costruì una città, mentre Abele, come se fosse un semplice pellegrino sulla terra, non ne costruì alcuna». «Vera città dei Santi è in Paradiso»;

qui sulla terra, rimuginava Sant'Agostino, i Cristiani vagabondano «come in pellegrinaggio nel tempo, cercando il regno dell'eternità» (2).

Per i pellegrini nel tempo, la verità è altrove; il vero luogo è sempre a una certa distanza, lontano nel tempo. Dovunque il pellegrino sia ora, non è il luogo dove dovrebbe essere o dove sogna di essere. La distanza tra il vero mondo e questo mondo, qui e ora, è data dalla non coincidenza di ciò che si deve ottenere con ciò che è stato ottenuto. La gloria e la profondità della destinazione finale toglie importanza al presente e fa luce su di esso. Quale scopo ha la città per il pellegrino? Per il pellegrino, solo le strade hanno un senso, non le case - le case sono una tentazione al riposo e al rilassamento, e portano a dimenticarsi della destinazione. Anche le strade, tuttavia, possono diventare ostacoli piuttosto che aiuti, trappole piuttosto che lasciapassare. Possono condurre male, distogliere dal giusto cammino, portare fuori pista. «La cultura giudaico-cristiana» - scrive Richard Sennett - «riguarda, alle sue vere radici, esperienze di dislocazione spirituale e di vagabondaggio [...]. La nostra fede iniziò in disaccordo con lo spazio» (3).

«Siamo pellegrini nel tempo» era nelle parole di Sant'Agostino non una esortazione, ma un dato di fatto. Noi siamo pellegrini qualsiasi cosa facciamo, e c'è poco che possiamo fare al riguardo anche se lo desideriamo. La vita terrena non è se non una breve "ouverture" all'eterna durata dell'anima. Solo pochi desiderano, e hanno la possibilità, di comporre questa "ouverture" da soli, in accordo con la musica delle sfere celesti - per trasformare il fato in un destino coscientemente scelto. Questi pochi hanno bisogno di fuggire le distrazioni della città. Il deserto è l'habitat che devono scegliere. Il deserto dell'eremita cristiano era posto a distanza dall'effervescenza della quotidianità, lontano dal paese e dal villaggio, dal mondano, dalla "polis". Il deserto significava mettere una distanza tra se stessi e i propri doveri e compiti, il calore e insieme la difficoltà di essere con altri, di essere legati ad altri, di essere incasellati e plasmati dal loro controllo, e dalle loro domande e aspettative. Qui, nella quotidianità mondana, le mani erano legate, e così i pensieri. Qui l'orizzonte era strettamente schiacciato tra capanne, stalle, piantagioni e campanili. Qui, appena ci si muoveva, ci si trovava «in un posto», ed essere in un posto significava stare a posto, fare ciò che il posto richiedeva. Il deserto, al contrario, era una terra non ancora divisa in posti, e per questa ragione era la terra dell'autocreazione. Il deserto, ha detto Edmond Jabès, «è uno spazio dove un passo da via ad un altro che lo cancella, e l'orizzonte significa speranza per un domani che parla. Non si va nel deserto per cercare un'identità, ma per perderla, per perdere la propria personalità, per diventare anonimi [...]. E allora qualcosa di straordinario accade: si sente il silenzio parlare» (4).

Il deserto è l'archetipo e la serra della libertà viva, nuda, primaria e di base che è l'assenza di legami. Quello che gli eremiti medievali provavano nel deserto così vicino a Dio era proprio la sensazione di essere simili a Dio: slegati da abitudini e convenzioni, dai bisogni dei propri corpi e da quelli delle anime altrui, dalle proprie azioni passate e presenti. Con le parole dei teorici odierni, si potrebbe dire che gli eremiti sono stati i primi a fare l'esperienza dell'essere "sradicati" e "sgravati". Essi

erano simili a Dio, perché qualsiasi cosa facessero la facevano "ab nihilo". Il loro pellegrinaggio verso Dio era un esercizio di autocostruzione di sé (questo è ; il motivo per cui la chiesa, volendo essere l'unica linea che unisce a Dio, ha sempre manifestato resistenza nei confronti degli eremiti - e subito ha fatto di tutto per forzarli all'interno di ordini monastici, sotto lo stretto controllo di regole e routine).

I protestanti, come ci ha insegnato Weber, realizzarono un'impresa impensabile per gli eremiti solitari di un tempo: divennero pellegrini all'interno del mondo. Essi inventarono un modo di intraprendere il pellegrinaggio senza abbandonare la casa, e di abbandonare la casa senza diventare dei senzatetto. Potevano fare ciò soltanto perché il deserto si allargava e si addentrava nei loro paesi, fino alla soglia di casa. Non si avventurarono nel deserto, era la loro vita quotidiana che a poco a poco si trasformava in un deserto. Come il deserto, il mondo diventò senza posti; i tratti familiari erano stati dimenticati, ma quelli nuovi, che rimpiazzavano i vecchi, avevano la consistenza delle dune di sabbia. Nella nuova città della modernità dopo la Riforma, il deserto iniziava al di là della porta.

Il protestante, la figura modello (o è forse un'allegoria?) dell'uomo moderno - così ci dice Sennett - era «tentato dalla solitudine, da un posto vuoto che non gli imponeva domande seducenti». In questo egli non era diverso dall'eremita. La differenza era che invece di viaggiare nel deserto, il protestante si diede da fare perché il deserto gli si avvicinasse - per rifare un mondo simile al deserto. «Impersonalità, freddezza e vuoto sono parole essenziali nel linguaggio dell'ambiente protestante; esse esprimono il desiderio di vedere ciò che è all'esterno come insignificante e privo di valore» (5). Questo è il tipo di linguaggio che si parla nel deserto: ,il linguaggio del nulla che aspetta di diventare qualcosa, anche se solo per un po'; il linguaggio dell'insignificante che aspetta che qualcuno gli dia un significato, anche se passeggero; il linguaggio dello spazio senza contorni, pronto ad accettare ogni contorno che gli venga offerto, anche se soltanto fino a che altri contorni gli siano dati; il linguaggio di uno spazio non segnato da cicatrici del passato, ma pronto ad accettare lame taglienti; il linguaggio della terra vergine che aspetta di essere arata e coltivata; della terra del continuo inizio; del luogo senza nome la cui identità non esiste ancora. In una terra tale, i sentieri sono tracciati dalla destinazione del pellegrino, e ci sono poche altre tracce su cui contare.

In una terra tale, comunemente chiamata società moderna, il pellegrinaggio non è più una scelta del modo di vivere; sempre meno si tratta di una scelta eroica o santa. Vivere la propria vita come un pellegrinaggio non è più quel tipo di saggezza etica rivelata a, o intuita dagli eletti o dai giusti. Il pellegrinaggio è ciò che uno fa per necessità, per evitare di perdersi in un deserto; per dare al cammino un significato mentre vagabonda senza meta. In quanto pellegrini, si può fare di più che semplicemente camminare - si può camminare verso. Si può guardare indietro ai propri passi nella sabbia e riconoscere una strada. Si può riflettere sulla strada fatta e vederla come un progresso verso, un passo in avanti, un avvicinarsi; si può fare una distinzione tra «dietro» e «davanti», e programmare la strada che ci aspetta come una successione di passi che segneranno la terra senza nome. La

destinazione, lo scopo del pellegrinaggio della vita, da forma all'informe, trasforma il frammentario in un intero, da continuità a ciò che è episodico.

Il mondo-deserto obbliga a vivere la vita come un pellegrinaggio. Ma dal momento che la vita è un pellegrinaggio, il mondo sulla soglia è come il deserto, senza tratti specifici, dal momento che il significato deve ancora essergli conferito dal vagabondare, che lo trasforma in traccia che conduce alla fine del cammino, dove il significato attende. Questo «dare» significato è stato chiamato «costruzione dell'identità». Il pellegrino e il mondo-deserto in cui egli cammina acquistano significato insieme, e l'uno attraverso l'altro. Entrambi i processi possono e devono andare avanti perché esiste una distanza tra la meta (il significato del mondo e l'identità del pellegrino, sempre ancora-da-raggiungere, sempre nel futuro) e il presente (il posto in cui si vagabonda e l'identità di colui che vagabonda).

Sia il significato che l'identità possono esistere solo in quanto progetti, ed è la distanza che permette ai progetti di esistere. La distanza è ciò che chiamiamo, nel linguaggio oggettivo dello spazio, ciò che in termini soggettivi e psicologici chiamiamo insoddisfazione e denigrazione del qui e ora. La distanza e l'insoddisfazione hanno lo stesso referente, ed entrambe hanno un senso all'interno della vita vissuta come pellegrinaggio. La differenza fra il piacere di soddisfacimento agognato e quello effettivamente ottenuto determina nell'uomo quell'impulso che non gli permette di fermarsi in nessuna posizione raggiunta ma, secondo le parole del poeta, «sempre lo spinge più avanti». Janine Chasseguet-Smirgel offre un commento esteso di quella fertile osservazione (6), che traccia l'inizio dello sviluppo personale e della costruzione d'identità, eccetera, a partire dalla condizione primaria di gratificazione differita, della distanza che non si supera mai tra l'ideale dell'ego e la realtà del presente.

"«Distanza» si traduce «differimento»..." Il passaggio attraverso lo spazio è una funzione del tempo, le distanze sono misurate attraverso il tempo che serve a cancellarle. Qui è l'attesa, là è la gratificazione. Quanto distano il qui e il là, l'attesa e la gratificazione, l'assenza e il significato, il progetto e l'identità? Dieci, vent'anni? Tanto quanto ci vuole a vivere la propria vocazione? Il tempo che si può utilizzare per misurare le distanze deve essere simile al righello dritto, un pezzo unico, con tacche equidistanti, fatto di materiale duro e solido. E così era davvero il tempo del moderno vivere-verso-il progetto. Come la vita in sé, era direzionale, continuo e inflessibile. Marciava e passava. Sia la vita che il tempo erano fatti a misura del pellegrinaggio. Per il pellegrino, per l'uomo moderno (7), questo significava all'atto pratico che egli poteva e doveva scegliere il suo punto di arrivo abbastanza giovane e confidare, certo che la linea retta dell'intera vita davanti a lui non si sarebbe piegata, deviata o arrotolata, né sarebbe arrivata ad un punto morto o tornata indietro. Il differimento della gratificazione, insieme alla frustrazione momentanea che comportava, forniva l'energia e lo zelo necessari alla costruzione dell'identità, ammettendo però che questa fosse accoppiata con la fede nella linearità e nella cumulatività del tempo. La migliore strategia della vita come pellegrinaggio, della vita intesa come «costruzione d'identità», era quella di

«salvare per il futuro», ma salvare per il futuro aveva senso come strategia solo se si poteva essere sicuri che il futuro avrebbe ripagato i risparmi con gli interessi, e che il buono raggiunto non sarebbe stato tolto, e che i risparmi non si sarebbero svalutati prima della data di distribuzione degli interessi o non sarebbero stati giudicati moneta svalutata; che ciò che oggi era visto come capitale sarebbe stato considerato così anche domani e dopodomani. I pellegrini avevano un punto fermo nella solidità del mondo in cui camminavano; in un tipo di mondo in cui si può raccontare la vita come una storia continua, una storia che «fa senso», una storia secondo la quale ciascun evento è effetto dell'evento precedente e causa di quello successivo, ogni età uno stadio posto lungo una strada che mira alla pienezza del raggiungimento. Il mondo dei pellegrini - i costruttori di identità - deve essere ordinato, determinato, prevedibile, assicurato; ma soprattutto, deve essere un mondo nel quale le impronte sono impresse per sempre, in modo che le tracce e i documenti dei viaggi passati siano preservati e tenuti stretti. Un mondo in cui il viaggiare può davvero diventare un pellegrinaggio. Un mondo ospitale verso i pellegrini.

2. Il mondo inospitale verso i pellegrini.

Il mondo non è più ospitale verso i pellegrini. I pellegrini hanno perso la loro battaglia vincendola. Si sono dati da fare per rendere il mondo solido rendendolo flessibile, in modo che l'identità potesse essere costruita secondo la propria volontà, ma costruita sistematicamente, piano dopo piano e mattone dopo mattone. Hanno incominciato con il trasformare lo spazio in cui bisognava costruire l'identità in un deserto. Si sono resi conto che il deserto, anche se confortevolmente privo di qualsiasi configurazione per coloro che intendono lasciare il proprio segno, non trattiene bene i segni. Più è facile lasciare un'orma, più è facile cancellarla. Basta un soffio di vento. E i deserti sono posti ventosi.

Divenne presto evidente che il vero problema non era tanto come costruire un'identità, ma come preservarla; qualsiasi cosa si costruisca nella sabbia ha pochissime probabilità di essere un castello. In un mondo-deserto non ci vuole molto a tracciare un sentiero - la difficoltà sta nel riconoscerlo come sentiero dopo un po' di tempo. Come distinguere un passo in avanti da uno in cerchio, dall'eterno ritorno? Diventa praticamente impossibile ricomporre i tratti di sabbia calpestati fino a farli diventare un itinerario - figuriamoci farli rientrare in un piano per un viaggio lungo una vita.

Il significato di identità, puntualizza Christopher Lasch, «si riferisce sia alle persone che alle cose. Entrambe hanno perso la loro solidità, definitezza e continuità nella società moderna». Il mondo fatto di oggetti duraturi è stato sostituito da «prodotti di consumo progettati per una rapida obsolescenza». In un mondo tale, «le identità possono essere adottate e scartate come se si trattasse di un cambio di costume» (8). L'orrore della nuova situazione è che tutto il diligente lavoro di costruzione può risultare vano; il suo fascino riguarda il fatto di non essere condizionati da prove

passate, il fatto di non essere mai irrevocabilmente sconfitti, e il fatto di tenere sempre «le porte aperte». L'orrore così come il fascino, rendono la vita-come-pellegrinaggio difficilmente praticabile come strategia e con poche probabilità di essere scelta come tale. In ogni caso non da molti. E con scarse possibilità di successo.

Nella vita-come-gioco dei consumatori postmoderni, le regole del gioco cambiano continuamente nel corso della partita. La strategia più ragionevole è quindi quella di chiudere ogni partita velocemente - in questo modo il gioco della vita, affrontato con intelligenza, porta a dividere la grande sfida onnicomprensiva, dalle enormi poste in gioco, in una serie di partite veloci e brevi con piccole poste in gioco. «La determinazione di vivere alla giornata» e «il raffigurarsi la vita quotidiana come una successione di piccole emergenze» (9) diventano i principi guida di ogni condotta razionale.

Chiudere ogni partita velocemente significa evitare impegni a lungo termine. Rifiutare di sistemarsi in un modo o nell'altro. Non legarsi ad un posto. Non impegnare la propria vita per seguire un'unica vocazione. Non giurare perseveranza e fedeltà a niente e a nessuno. Non controllare il futuro, ma rifiutarsi di ipotecarlo: fare in modo che le conseguenze del gioco non si trascinino oltre il gioco stesso, e rinunciare alla responsabilità per quelle che si trascinano. Impedire al passato di influenzare il presente. In breve, isolare il presente da entrambi i lati, separandolo dalla storia. Abolire ogni forma del tempo che non sia una piatta raccolta o una sequenza arbitraria di momenti presenti; un presente continuo.

Una volta nascosto e non più un vettore, il tempo non struttura più lo spazio. Sulla terra, non esistono più il «davanti» e il «dietro»; conta solo più l'abilità di non stare fermi. L'essere in forma - la capacità di portarsi velocemente nel luogo dell'azione e di essere pronti ad affrontare le esperienze così come vengono - è più importante dello stare bene, ovvero l'idea di uno stadio di normalità da mantenere stabile e illeso. Ogni differimento, compreso «il differimento della gratificazione», perde significato: non esiste un tempo diritto e direzionato come una freccia che possa misurarlo.

E così l'ostacolo non è più quello di scoprire, inventare, costruire, mettere insieme (addirittura comprare) una identità, ma come evitare che questa si appiccichi. Una identità ben costruita e "duratura si trasforma da attiva in passiva. Il punto fermo della strategia di vita postmoderna non è la costruzione di una identità, ma l'evitare ogni fissazione.

A quale scopo mai potrebbe servire la strategia dell'avanzare del pellegrino in questo nostro mondo? In questo mondo, non solo sono scomparsi i lavori che durano una vita, ma le professioni e i mercati che hanno acquisito l'abitudine disorientante di apparire dal nulla e di svanire nel nulla, possono difficilmente essere vissuti come vocazioni weberiane - e per mettere il dito nella piaga, la domanda di particolari qualità per praticare tali professioni spesso non dura tanto quanto il tempo che ci si mette ad acquisirle. I posti di lavoro non sono protetti, certamente non più della stabilità dei luoghi dove sono svolti.

Dovunque venga pronunciata la parola «razionalizzazione», ognuno sa per certo che presto altri posti di lavoro scompariranno. La stabilità e la fidejussione della rete di rapporti umani non procedono molto meglio. La nostra è l'età della «pura relazionalità» di Anthony Giddens, «attivata a proprio vantaggio, per ciò che se ne può derivare», tale «che possa essere sospesa, più o meno a piacere, da ciascun partner e in qualsiasi momento»; l'età dell'«amore confluyente» che «stona con le qualità "per sempre", "uno-e-solo" del complesso dell'amore romantico»; l'età della «sessualità plastica», che significa il piacere sessuale «separato dalla sua vecchia unione con la riproduzione, la parentela e le generazioni». Si può difficilmente affibbiare un'identità a relazioni che sono esse stesse irreparabilmente slegate; e si è seriamente avvisati di non provarci neanche - dal momento che ogni forte legame, ogni profondo attaccamento (lasciando perdere la fedeltà - tributo ad un'idea ormai obsoleta secondo la quale l'attaccamento ha conseguenze che impegnano, dove l'impegno significa doveri) potrebbe fare del male quando arriva il momento di staccarsi dal compagno, come certamente succederà. Il gioco della vita è veloce e non lascia il tempo di fermarsi per pensare e progettare piani elaborati. Per di più, aggiungendo impotenza all'inganno, le regole del gioco continuano a cambiare prima che il gioco finisca. In questo nostro «casinò cosmico» (come lo chiama George Steiner), i valori da nutrire e da perseguire attivamente, le ricompense per cui lottare e gli stratagemmi da impiegare per ottenerle, sono tutti calcolati «per il massimo impatto e l'istantanea obsolescenza». Per il massimo impatto, visto che nel mondo ormai saturo d'informazione l'attenzione si rivolge alle risorse più brevi e solo un messaggio scioccante, e più scioccante degli altri, può avere la possibilità di trattenerla (fino al prossimo shock); e per l'istantanea obsolescenza, visto che l'attenzione ha bisogno di essere nuovamente libera non appena ha colto ciò che doveva, per lasciare spazio al nuovo messaggio che bussava alla porta.

Il risultato generale è la frammentazione del tempo in episodi, ciascuno separato dal suo passato e dal suo futuro, ciascuno conchiuso e concluso. Il tempo non è più un fiume, ma un insieme di pozzanghere e piscine.

Nessuna strategia di vita che abbia una certa coerenza o coesione emerge dall'esperienza che si può fare in un tale mondo - nessuna che vagamente ricordi il senso di scopo e l'austera determinazione del pellegrinaggio. Nulla emerge da tale esperienza se non certe regole a lume di naso, in gran parte negative, come: non programmare viaggi troppo lunghi - più breve è il viaggio, maggiori sono le possibilità di completarlo; non attaccarti emotivamente troppo alle persone che incontri alle soste - meno sei legato, meno ti costerà andare avanti; non impegnarti troppo con persone, luoghi e cause - non si può mai sapere quanto dureranno o quanto le giudicherai degne del tuo impegno; non pensare alle tue risorse di oggi come ad un capitale - i risparmi si svalutano velocemente, e quello che un tempo era un capitale culturale tende a trasformarsi in breve tempo in una passività culturale. Oltre a tutto ciò, non differire la gratificazione, se puoi evitarlo. A qualsiasi

cosa tu tenga, cerca di ottenerla subito; non puoi sapere se la gratificazione che cerchi oggi sarà in egual misura gratificante domani.

A mio avviso, come il pellegrino era la metafora più adatta per la strategia della vita moderna, preoccupata dal compito inquietante di costruire un'identità - il "flâneur", il vagabondo, il turista e il giocatore, presi insieme offrono la metafora della strategia postmoderna generata dall'orrore di essere legati e fissati. Nessuno dei tipi/stili elencati sono invenzioni del postmoderno - erano ben conosciuti prima dell'avvento dei tempi postmoderni. Eppure, così come le condizioni moderne hanno dato nuova forma alla figura del pellegrino ereditata dal cristianesimo, il contesto postmoderno da nuove qualità ai tipi noti in precedenza - e lo fa in due modi cruciali. Primo: gli stili un tempo praticati da persone marginali in periodi marginali e in luoghi marginali, sono ora praticati dalla maggioranza, nel fiore degli anni, e in posti centrali; sono ora diventati, pienamente e veramente, degli stili di vita. Secondo: nonostante siano quattro - non si sceglie tra i quattro, non l'uno al posto dell'altro; la vita postmoderna è troppo disordinata e incoerente per essere afferrata da un unico modello coerente. Ogni tipo trasmette soltanto una parte della storia che non diventa mai una totalità (la sua «totalità» non è altro se non la somma delle sue parti). Nel coro postmoderno, tutti e quattro i tipi cantano - a volte in armonia, anche se spesso il risultato è la cacofonia.

3. I successori del pellegrino.

Il "«flâneur»". Charles Baudelaire ha battezzato Constantin Guys «pittore della vita moderna» perché Guys dipingeva scene di strade cittadine come erano viste dal bighellone, il "flâneur". Commentando l'osservazione di Baudelaire, Walter Benjamin trasformò "flâneur" in una parola comune dell'analisi culturale, figura centrale e simbolica della città moderna. Tutte le sponde della vita moderna sembravano incontrarsi e legarsi nel passato e nell'esperienza del bighellone: andare a passeggio come uno va a teatro, trovandosi tra estranei ed essendo per loro un estraneo (nella folla ma senza appartenervi), facendo esperienza degli estranei solo come «apparenze», in modo che «ciò che si vede» esaurisce «ciò che essi sono», e soprattutto vedendoli e conoscendoli solo episodicamente; fisicamente, bighellonare significa recitare la realtà umana come una serie di episodi, che sono eventi senza passato e senza conseguenze. Significa inoltre provare a recitare incontri come incontri mancati, senza impatto: il "flâneur" costruiva a suo piacimento delle storie con i frammenti sfuggenti della vita degli altri - era la percezione che ne aveva avuto che li trasformava in attori delle storie che scriveva, senza che loro sapessero di essere attori, e tanto meno che conoscessero la trama del dramma che interpretavano.

Il "flâneur" era il maestro di simulazione di un tempo - si immaginava sceneggiatore e regista che tirava i fili delle vite altrui senza danneggiare o distorcere il loro destino. Il "flâneur" viveva la vita «come se» e l'impegno con la vita altrui «come se»; ha messo fine all'opposizione tra «apparenza» e «realtà»; era il creatore che

non ripagava i danni della creazione, il maestro che non aveva da temere le conseguenze delle sue azioni, il coraggioso che non doveva mai pagare i conti. Il "flâneur" aveva tutti i piaceri della vita moderna senza i tormenti che ne derivano. La vita-come-bighellonare era ben lontana dalla vita-come-pellegrinaggio. Ciò che il pellegrino faceva in tutta serietà, veniva irriso in modo giocoso dal "flâneur"; nel processo egli eliminava i costi e gli effetti. Il "flâneur" calcava male la scena moderna, e allora si nascose sotto le sue ali. Era l'uomo dello svago e faceva le sue passeggiate in tempo di svago. Il bighellone e il bighellonare attesero in periferia che arrivasse la loro ora. Questa arrivò - o meglio fu portata dalla reincarnazione postmoderna dell'eroico produttore nel giocoso consumatore. Adesso il bighellonare, un tempo attività praticata da persone marginali ai margini della «vera vita», è divenuto vita esso stesso, e non c'è più da affrontare la questione della «realtà».

"Mall" nel suo significato originario significa viale dove si passeggia. Oggi la maggior parte dei "malls" sono "shopping malls", ovvero viali dove si cammina mentre si fanno acquisti e dove si fanno compere mentre si passeggia. I mercanti hanno fiutato l'attrattiva e il potere di seduzione delle abitudini dei "flâneur" e si sono dati da fare per modellarle nella vita. Le "Arcades" parigine sono state promosse retrospettivamente come teste di ponte dei tempi a venire: le isole postmoderne nel mare della modernità. Gli "shopping malls" rendono la vita (o una parte di essa attentamente racchiusa tra mura, monitorata e strettamente sorvegliata) un posto sicuro per la vita-come-bighellonare. O, piuttosto, gli "shopping malls" sono il mondo confezionato su misura dai designer per il "flâneur". I luoghi degli incontri mancati, e di quelli garantiti episodici, del presente staccato dal passato e dal futuro, di apparenze riflesse da apparenze. In questi mondi, ogni "flâneur" può immaginarsi di essere un regista, nonostante tutti i "flâneur" siano gli oggetti della regia. Regia che è, come la loro era solita essere, discreta e invisibile (sebbene, a differenza della loro, raramente non consequenziale), in modo che i luoghi di ristoro sembrino veramente desiderati, le pressioni sembrino intenzioni, la seduzione sembri prendere decisioni; negli "shopping malls", nella vita-come-passeggio e nel passeggiare-per-acquistare, la dipendenza si stempera nella libertà, e la libertà va in cerca della dipendenza.

I "malls" hanno dato inizio alla promozione postmoderna del "flâneur", ma hanno inoltre preparato il terreno per una ulteriore elevazione (o si tratta forse di purificazione?) dello stile di vita del "flâneur". Questa si è ottenuta con la telecittà (termine felice usato da Henning Bech), la città-come-ricovero del "flâneur", distillato alla sua pura essenza, ora in procinto di entrare nel mondo, totalmente privato, sicuro, chiuso a chiave e a prova di ladro, della monade solitaria dove la presenza fisica di estranei non nasconde o non ostacola il loro essere fisicamente fuori portata. In questa versione telecittà, le strade e gli "shopping malls" sono stati purificati da tutto ciò che, secondo il punto di vista del "flâneur", guastava la festa, era un'impurità, una ridondanza o uno spreco - in modo che quel che rimane possa

luccicare ed essere goduto in tutta la sua purezza senza macchia. Con le parole di Bech,

il mondo mediato dallo schermo della telecittà esiste per mezzo di apparenze; e, tendenzialmente, tutto può e deve essere trasformato in un oggetto da fissare [...]. Esiste, attraverso la «lettura» dei segni dell'apparenza, l'opportunità di una empatia molto più intensa e mutevole al di fuori e all'interno delle identità, grazie alle possibilità di un'osservazione continua e senza interferenze [...]. La televisione è assolutamente non impegnativa (10).

La massima libertà è diretta dallo schermo, vissuta in compagnia di apparenze, e si chiama "zapping".

Il vagabondo. Il vagabondo era il flagello della prima modernità, il germe che portava governanti e filosofi alla frenesia di ordinare e normare (11). Il vagabondo era senza padroni, e l'essere senza padroni (fuori controllo, disordinato, libero) era una situazione che la modernità non riusciva a tollerare e contro la quale lottò fino alla fine. I legislatori al tempo della regina Elisabetta erano ossessionati dal pensiero di allontanare i vagabondi dalle strade e di ricondurli ai luoghi «ai quali appartenevano» (ma che avevano abbandonato proprio in quanto ad essi non appartenevano più). I vagabondi erano le truppe avanzate o le unità di guerriglia del caos post-tradizionale (costruite dai governanti, nel modo usuale di utilizzare uno specchio per dipingere l'immagine dell'Altro, come anarchia), e dovevano andarsene perché l'ordine (e cioè lo spazio regolato e monitorato) avesse la meglio. Furono proprio i vagabondi che vagavano liberi a rendere imperativa e urgente la ricerca di un ordine nuovo, gestito dallo stato e a livello della società.

Ciò che faceva del vagabondo una figura terrificante era la sua apparente libertà di muoversi e quindi di sfuggire alla rete di controllo locale. Peggio ancora, i movimenti del vagabondo non sono prevedibili; a differenza del pellegrino, il vagabondo non ha alcuna destinazione. Non si sa quale sarà la sua prossima mossa, dal momento che egli stesso non lo sa e non se ne preoccupa. Il vagabondaggio non ha alcun itinerario fissato - la sua traiettoria è messa assieme pezzo per pezzo, un pezzo alla volta. Per il vagabondo, ogni posto è un luogo di sosta, ma egli non sa quanto a lungo rimarrà; dipenderà dalla generosità e dalla pazienza di chi vi abita, ma anche dalle notizie di altri posti che originano nuove speranze (il vagabondo è spinto alle spalle dalle speranze frustrate, ed è tirato in avanti dalle speranze non verificate). Il vagabondo decide dove girare quando arriva all'incrocio; decide la prossima sosta leggendo i nomi sui segnali stradali. E' facile controllare il pellegrino, del tutto prevedibile grazie alla sua determinazione. Controllare l'erratico e capriccioso vagabondo è un compito che scoraggia (anche se alla fine questo è uno dei pochi compiti che l'ingenuità moderna ha risolto).

Dovunque il vagabondo vada, egli è un estraneo; non può mai essere il «nativo», colui che è «sistemato», colui che è «radicato» (troppo fresco è il ricordo del suo

arrivo -ossia, il ricordo del fatto che egli era altrove fino a poco prima). Vivere il sogno di diventare un nativo finisce solo per creare recriminazione reciproca e amarezza. E' quindi meglio non ambientarsi troppo in un posto. E, dopo tutto, altri posti si profilano, posti non ancora sperimentati, magari più ospitali, sicuramente in grado di offrire nuove possibilità. Aver caro il proprio «essere fuori posto» è una strategia ragionevole. Da ad ogni decisione il sapore di «fino a nuovo avviso». Permette di lasciare aperte le opzioni. Permette di non ipotecare il futuro. Se i nativi di un posto non interessano più, se ne possono sempre trovare di più divertenti.

Il primo vagabondo moderno vagava attraverso luoghi organizzati; egli era un vagabondo perché non riusciva a sistemarsi, come altra gente aveva fatto, in alcun posto. Coloro che si erano sistemati erano tanti, i vagabondi pochi. La postmodernità ha invertito la situazione. Adesso sono rimasti pochi luoghi «organizzati». I residenti «sistemati per sempre» si svegliano e si accorgono che i posti (luoghi fisici, posti nella società e nella vita) ai quali appartengono, o non esistono più o non sono più accoglienti; le strade linde diventano minacciose, le fabbriche scompaiono insieme ai posti di lavoro, le abilità di ciascuno non interessano più a nessuno, il sapere si trasforma in ignoranza, l'esperienza professionale diventa un inconveniente, le sicure reti di relazioni si disfano e si sfanno in putride rovine. Ora il vagabondo è tale non per la sua riluttanza o difficoltà a sistemarsi, ma per la scarsità di luoghi organizzati. Adesso è probabile che le persone che egli incontra nei suoi viaggi siano altri vagabondi - vagabondi oggi o domani. Il mondo sta acchiappando il vagabondo, e lo fa velocemente. Il mondo si sta ri-confezionando a misura del vagabondo.

Il turista. Come il vagabondo, il turista era solito occupare i margini dell'azione «propriamente sociale» (anche se il vagabondo era un uomo marginale, mentre il turismo era un'attività marginale), e si è ora spostato verso il centro (in entrambi i sensi). Come il vagabondo, il turista è in movimento. Come il vagabondo, egli è dovunque egli vada, ma non è mai del posto. Ma ci sono anche delle differenze, e sono differenze di fondo.

Innanzitutto, l'equilibrio tra i fattori che «spingono» e quelli che «tirano», che nel caso del vagabondo è fortemente sbilanciato dalla parte di quelli che «spingono», nel caso del turista pende dalla parte dei fattori che «tirano». Il turista si muove seguendo uno scopo (o così pensa). I suoi movimenti sono innanzitutto «al fine di», e solo secondariamente (ed eventualmente) «a causa di». Lo scopo è una nuova esperienza; il turista è un ricercatore di esperienza cosciente e sistematico, di un'esperienza nuova e diversa, di un'esperienza di differenza, e di novità - dal momento che le gioie di ciò che è familiare si logorano e cessano di attrarre. I turisti vogliono immergersi nell'elemento strano e bizzarro (una sensazione piacevole, una sensazione che solletica e ringiovanisce, come il lasciarsi schiaffeggiare dalle onde marine) - alla condizione, però, che non si appiccichi alla pelle e possa essere scrollato via non appena lo si desidera. Scelgono gli elementi in cui gettarsi in base a quanto particolari, ma anche innocui, essi sono; i rifugi preferiti dai turisti si

possono riconoscere grazie alla loro vistosa, ostentata (se diligentemente preparata) stranezza, ma anche dalla profusione di cuscini di sicurezza e di uscite di sicurezza ben segnalate. Nel mondo del turista, lo strano è mite, addomesticato e non spaventa; gli shock fanno parte del pacchetto insieme alla sicurezza. Questo fa sì che il mondo sembri infinitamente gentile, obbediente ai desideri e ai capricci del turista, pronto a favorire; ma anche un mondo faida-te, piacevolmente flessibile, impastato con i desideri del turista, fatto e rifatto con in mente un solo scopo: eccitare, compiacere e divertire.

Non esiste alcun altro scopo che giustifichi la presenza di quel mondo e la presenza del turista al suo interno. Il mondo del turista è interamente ed esclusivamente strutturato in base a criteri estetici (sempre più numerosi autori che notano l'«estetizzazione» del postmoderno a sfavore della sua altra dimensione, anche morale, descrivono -senza accorgersene - il mondo visto dai turisti; il mondo «estetizzato» è il mondo abitato dai turisti). Diversamente che nella vita del vagabondo, realtà dure e rigide, che resistono al modellamento estetico, non interferiscono. Si può affermare che ciò che il turista compra, quello che paga, quello che vuole gli sia consegnato (e che lascia perdere, o che invece aspetta con ansia se la consegna è ritardata) è precisamente il diritto di non essere disturbato, la libertà da ogni disposizione spaziale che non sia estetica.

In secondo luogo, a differenza del vagabondo che ha poca scelta se non quella di riconciliarsi con la condizione di senz'atetto, il turista ha una casa; o in ogni caso dovrebbe averla. Avere una casa fa parte del pacchetto di sicurezza: perché il piacere non sia offuscato e sia veramente avvincente, ci deve essere in qualche posto un luogo, senza dubbio il proprio, familiare e accogliente, dove andare quando l'attuale avventura è terminata, o se il viaggio si rivela meno avventuroso di quello che ci si aspettava. «La casa» è il luogo in cui ci si toglie l'armatura e si disfano le valigie - il luogo dove nulla va dimostrato o difeso, dal momento che ogni cosa semplicemente è lì, ovvia e familiare. E' la serenità della casa che spinge il turista a cercare nuove avventure, ma è la stessa serenità che rende la ricerca delle avventure un passatempo piacevole e senza nubi: qualsiasi cosa sia accaduta alla mia faccia nella terra del turista, o qualunque maschera io metta su di essa, la mia «vera faccia» è al sicuro, immune, a prova di macchia, pulita. Il problema tuttavia è che, se le scorribande da turista occupano sempre più tempo della vita, se la stessa vita diventa una lunga fuga da turista, e se la condotta da turista diventa un modo di vita e l'atteggiamento da turista entra a far parte del carattere - diventa sempre meno chiaro quale, tra i posti che una persona visita, sia la sua casa. L'opposizione «qui sto solo visitando, là è la mia casa» rimane chiara come prima, ma non è facile distinguere dove sia il là. Il là viene continuamente spogliato di ogni tratto materiale; la casa che contiene non è neanche immaginaria (ciascuna immagine mentale sarebbe troppo specifica e costringente) - ma postulata; «l'aver una casa» è un postulato, non è una particolare costruzione, o una strada, o un paesaggio o un insieme di persone. Jonathan Matthew Schwartz invita a «distinguere una ricerca mossa dal bisogno di casa, da un nostalgico senso

di lontananza da casa» (12); il secondo è, almeno apparentemente, orientato al passato, «mentre "il bisogno di" è una specie di situazione normale declinata al futuro [...]. E' un'urgenza di sentirsi a casa, di riconoscere ciò che ci circonda e di appartenervi». Avere bisogno di casa significa sognare di appartenere; di essere, per una volta, del posto, non semplicemente in un posto. E tuttavia se il presente è ovviamente il destino del futuro, il futuro di «avere bisogno di casa» fa eccezione. Il valore della casa nel bisogno di casa consiste precisamente nel suo restare per sempre al futuro. Non può diventare presente senza essere spogliato del suo charme e della sua lucentezza; quando il turismo diventa un modo di vita, quando le esperienze ingerite fino a quel momento stimolano l'appetito di una eccitazione ulteriore, quando la soglia dell'eccitazione si sposta inesorabilmente sempre più in alto al punto che ogni nuovo shock deve essere maggiore di quello precedente - la possibilità che il sogno-della-casa si verifichi è terrificante quanto la possibilità che non si verifichi mai. Il bisogno di casa, così come lo avvertiva, non è l'unico sentimento del turista: l'altro è la paura di essere legati alla casa, di essere legati ad un posto con l'uscita sbarrata. La «casa» indugia all'orizzonte della vita del turista in quanto mix misterioso di rifugio e prigionia. Lo slogan preferito dal turista è: «Ho bisogno di più spazio». E lo spazio è l'ultima cosa che uno cercherebbe a casa.

Il giocatore. Nel gioco non esistono né l'inevitabilità né gli accidenti (non esistono accidenti in un mondo che non conosce necessità o determinazioni); niente è completamente prevedibile o controllabile, ma nulla è del tutto immutabile o irrevocabile. Il mondo del gioco è soffice ed elusivo; al suo interno, - ciò che più importa è quanto bene uno gioca la propria mano. Naturalmente esiste il cosiddetto «colpo di fortuna» - quando le carte sono tutte a favore o il vento aiuta la palla a entrare in rete. Ma il «colpo di fortuna» (o di sfortuna) non conferisce a quel mondo la consistenza di cui manca; segnala solo il limite fino al quale giocare la carta bene significa avere la vittoria sicura, ma spartisce la condizione di non necessità e di non accidentalità dei calcoli del giocatore.

Nel gioco il mondo stesso è un giocatore, e fortuna e sfortuna altro non sono che le mosse del mondo-come-giocatore. Nel confronto tra il giocatore e il mondo non esistono leggi né vi è mancanza di leggi, né ordine né caos. Vi sono solo le mosse - più o meno intelligenti, perspicaci o ingannevoli, di grande intuito o errate. Il punto è indovinare le mosse dell'avversario e anticiparle, prevenirle o impedirle - essere sempre «una mossa avanti». Le regole che il giocatore può seguire non possono essere altro che regole a naso; istruzioni euristiche, non algoritmiche. Il mondo del giocatore è il mondo del rischio, dell'intuizione, del prendere precauzioni.

Il tempo, nel mondo-come-gioco, si divide in una successione di partite. Ogni partita è fatta di proprie convenzioni; ciascuna è una «provincia di significato» separata - un piccolo universo a sé, chiuso e contenuto in se stesso. Ciascuna partita vuole che lo scetticismo sia sospeso all'entrata - anche se in ciascuna partita un diverso tipo di scetticismo deve essere abbandonato. Coloro che si

rifiutano di obbedire alle convenzioni, non si ribellano al gioco; semplicemente si ritirano e smettono di essere giocatori. Ma le partite «continuano», e qualsiasi cosa dicano o facciano in seguito quelli che smettono, non influenza il gioco in nessun modo. I muri del gioco sono impenetrabili, le voci esterne raggiungono l'interno solo come un rumore muto e inarticolato.

Ogni partita ha il suo inizio e la sua fine. La preoccupazione del giocatore è che ogni gioco debba davvero partire dall'inizio, dal «punto di partenza», come se non si fossero giocate altre partite prima e come se nessuno dei giocatori avesse collezionato una serie di vittorie o di perdite che potrebbero mettere in ridicolo il «punteggio zero» e trasformare quello che doveva essere un inizio in una continuazione. Tuttavia, per questa ragione, si deve essere sicuri che la partita abbia anche una fine chiara e incontestabile. Non dovrebbe traboccare nella partita successiva; per quanto riguarda le partite seguenti, nessuna partita giocata in precedenza deve creare un handicap, privilegiare o influenzare in altro modo i giocatori - avere conseguenze. Colui a cui non piace il risultato deve «dimenticare le perdite» e iniziare da capo - ed essere in grado di farlo.

Per assicurarsi che nessuna partita lasci delle conseguenze durevoli, il giocatore deve ricordarsi (e così i suoi partner e i suoi avversari), che «questo altro non è, se non un gioco». Cosa importante da ricordare, anche se difficile da accettare, dal momento che lo scopo del gioco è vincere e di conseguenza esso non ammette la pietà, la compassione, la commiserazione o la collaborazione. Il gioco è simile alla guerra, ma la guerra che si nasconde dietro al gioco non deve lasciare ferite mentali o risentimenti: «siamo adulti, lasciamoci da amici» chiede il giocatore che si ritira dal gioco del matrimonio, con l'abilità di chi è capace di vincere, carpando la buona fede dell'altro, in giochi senza pietà. La guerra che è un gioco assolve la coscienza dalla sua mancanza di scrupoli. Il segno della maturità postmoderna è la volontà di abbracciare il gioco a cuore aperto, come fanno i bambini.

4. Quale possibilità di moralità? Quale possibilità di organizzazione?

Ciascuno dei quattro tipi schematizzati sopra contiene una forte dose di ambivalenza; in aggiunta, essi differiscono l'uno dall'altro per un certo numero di aspetti, e di conseguenza fonderli in un unico e coerente stile di vita non è facile. Non c'è da stupirsi se riscontriamo una buona dose di schizofrenia in ogni personalità postmoderna - che spiega l'irrequietezza, la variabilità e l'irrisolutezza delle strategie di vita praticate.

Ci sono tuttavia certi tratti che i quattro tipi condividono. I più significativi tra questi sono gli effetti sugli atteggiamenti morali e politici della gente, e indirettamente sullo status della moralità e della politica in un contesto postmoderno.

Altrove ho scritto che la modernità tendeva ad allontanare le responsabilità morali dall'essere morale, verso enti costruiti socialmente o organizzati al di là dell'individuo, o in termini di una responsabilità fluttuante all'interno di una burocratica «legge di nessuno» (13). Il risultato complessivo era, da un lato, la

tendenza a scambiare l'etica, che è un codice di regole e convenzioni simili alle leggi, con i sentimenti morali, le intuizioni e i bisogni del soggetto autonomo; e, dall'altro lato, la tendenza alla «adiaforizzazione», vale a dire a dispensare una buona parte di azioni umane dal giudizio morale e, addirittura, dal significato morale. Questi processi non appartengono solo al passato - ma sembra che il loro impatto sia in un certo modo meno decisivo che ai tempi della modernità «classica». A mio avviso il contesto in cui gli atteggiamenti morali sono forgiati (o non lo sono), è quello della politica della vita, piuttosto che quello di strutture sociali e sistemiche; vale a dire, sono le strategie di vita postmoderne, piuttosto che il modo burocratico di gestire i processi sociali e di coordinare le azioni, i fattori principali che danno forma alla situazione morale degli uomini e delle donne postmoderne.

Tutte e quattro le strategie di vita postmoderna che si intersecano e si compenetrano a vicenda, hanno in comune la tendenza a rendere i rapporti umani frammentari (pensiamo alla «purezza» di relazioni riconducibili a una singola funzione o a un singolo servizio) e discontinui; sono tutte in lotta contro «i fili che legano» e le conseguenze di lunga durata, e militano contro la costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti. Tutte sono "in favore di" e promuovono una distanza tra l'individuo e l'Altro, e considerano l'Altro come oggetto di valutazione estetica, non morale; come una questione di gusto, non di responsabilità. Di fatto, schierano l'autonomia individuale contro le responsabilità morali (e di altro tipo) e sottraggono una grande area di interazione umana, anche la più intima, al giudizio morale (un processo molto simile nelle conseguenze alla adiaforizzazione promossa burocraticamente). Seguire l'impulso morale significa assumersi la responsabilità per gli altri, cosa che a turno porta al coinvolgimento nel destino dell'altro e ad impegnarsi per il suo benessere. Il disimpegnarsi e l'evitare di farsi degli obblighi, per mezzo di tutte e quattro le strategie postmoderne, hanno un effetto retroattivo che consiste nella soppressione dell'impulso morale e nel rinnegare e nel denigrare i sentimenti morali.

Quello che è stato detto può ben sembrare stonato e in disaccordo con il culto dell'intimità interpersonale, anch'esso un tratto saliente della coscienza postmoderna. Non ci sono, invece, contraddizioni. Il culto non è niente di più di una compensazione psicologica (illusoria e generatrice d'ansia) per una solitudine che inevitabilmente affligge i soggetti del desiderio, che sono orientati esteticamente; e, inoltre, si annulla da solo, visto che la interpersonalità a prova-di-conseguenze ridotta a «pure relazioni» può generare poca intimità e non regge alcun ponte degno di fiducia sulla cava di sabbia dell'alienazione. Come ha notato Christopher Lasch, «il culto dei rapporti personali [...] nasconde un disincanto completo nei confronti dei rapporti personali, così come il culto della sensualità implica il ripudio della sensualità in tutte le sue forme, a parte quelle primitive». La nostra società «ha reso sempre più difficili da ottenere sia le amicizie profonde e durature, che i rapporti amorosi e i matrimoni» (14).

L'incapacità politica degli uomini e delle donne postmoderne ha la stessa origine dell'incapacità morale. La distanza estetica, preferita da e dominante in tutte le strategie postmoderne, si differenzia da altri tipi di distanza sociale (come quella morale o cognitiva), dal momento che non sceglie come suoi punti di riferimento e orientamento i tratti e le qualità possedute da o ascritte agli oggetti della distanza, ma gli attributi del soggetto che distanzia (come l'interesse, l'eccitazione, la soddisfazione o il piacere). Come ha osservato Jean-François Lyotard, «gli oggetti e i contenuti sono diventati indifferenti. L'unica domanda riguarda il loro essere "interessanti"» (15). Il mondo si trasforma in un insieme di oggetti potenzialmente interessanti, e il compito è quello di spremere da essi tutto ciò che d'interessante essi contengono. Il compito e il suo raggiungimento dipendono entrambi, tuttavia, dallo sforzo e dalla ingenuità di colui che cerca interesse. C'è poco o niente da fare per o riguardo gli oggetti stessi. Mettendo a fuoco il soggetto-interessato si perdono i contorni del mondo in cui gli interessi vanno cercati. Incontrati (o non incontrati) solo superficialmente, di passaggio, gli oggetti non vengono visti come entità a sé stanti, tali da aver bisogno di più vigore, di miglioramento o in generale di una forma nuova; noi non riflettiamo sul modo di correggere le merci in esposizione sugli scaffali dei supermercati - se non ci soddisfano, passiamo oltre, senza che la nostra fiducia nel supermercato venga minimamente scalfita, nella speranza di trovare i prodotti che rispondono ai nostri desideri sul prossimo scaffale o nel prossimo negozio. L'emancipazione, afferma Lyotard, «non è più posta come alternativa alla realtà, come un ideale posto per conquistare e forzare la realtà dall'esterno»; di conseguenza, la pratica militante è stata sostituita da una pratica difensiva, facilmente assimilabile dal «sistema», dal momento che si assume che questo contenga tutti i bit d'informazione e tutti i componenti per assemblare il «sé emancipato». Il «sistema» ha fatto ciò che era in suo potere. Il resto sta a coloro che «lo giocano».

Ridisegnando il quadro, ma solo in parte, si può affermare che nella percezione comune il dovere del cittadino postmoderno (similmente al dovere dei reclusi dell'Abbazia di Thélème di Rabelais) è quello di condurre una vita piacevole. Per trattare i singoli come cittadini, lo stato è obbligato a fornire le risorse giudicate necessarie per una tale vita, e a non dare adito a dubbi sulla fattibilità del compito. Questo non significa necessariamente che la vita di un tale cittadino sia una beatitudine assoluta. Lo scontento sale, tanto più acuto quanto più è urgente la necessità di un'azione che va al di là della cura ordinaria di se stessi. Questo accade costantemente, persino regolarmente, quando i limiti della ricerca individuale di «ciò che è interessante» diventano evidenti; ogni volta che fattori fuori dal controllo dell'individuo (come ad esempio decisioni di pianificare un cavalcavia, una autostrada, o progetti residenziali fatti per attirare gli outsider, la chiusura di un ospedale, la «razionalizzazione» di una scuola o di una università) interferiscono con il contenuto d'interesse comune dell'ambiente. E tuttavia le esplosioni momentanee di azioni solidali che ne possono risultare, non alterano i tratti

essenziali dei rapporti postmoderni: la loro frammentarietà, discontinuità, ristrettezza, focalizzazione e superficialità di contatto.

Promesse reciproche vanno e vengono, e in ogni caso, la «totalità» emergente non è più se non la «somma delle sue parti». Inoltre, per quanto siano numerosi e sfaccettati i malcontenti e le rivendicazioni diffuse, che, di regola, sollevano campagne su temi specifici, non si sommano, né si condensano o si dimostrano propensi a rinforzarsi a vicenda. Al contrario - concorrendo gli uni con gli altri per le scarse risorse dell'attenzione pubblica, dividono nella stessa misura in cui uniscono. Si può forse affermare che le ossa della contesa non si uniscono a formare uno scheletro intorno al quale si possa avviluppare un coinvolgimento non frammentario, continuo e condiviso.

Stuart Hall ha riassunto la condizione che ne risulta e le prospettive che essa può o non può contenere:

Non abbiamo mezzi alternativi attraverso i quali gli adulti possano beneficiare dei modi in cui le persone si sono liberate dai legami dei modi tradizionalisti di vivere e di pensare, continuando a prendersi responsabilità per gli altri in maniera aperta e libera. Non abbiamo alcuna nozione di cittadinanza democratica in questo senso (16).

O forse potremmo averla - immaginarla; ciò che non riusciamo ad immaginare, non avendo il tempo di esercitare l'immaginazione, è una rete di relazioni in grado di accoglierla e sostenerla. Si tratta, alla fine, di una vecchia verità: ogni società pone dei limiti alle strategie di vita che possono essere immaginate, e certamente a quelle che possono essere praticate. Anche il tipo di società in cui viviamo proibisce le strategie, che potrebbero in modo critico e militante mettere in questione i suoi principi e di conseguenza aprire la porta a nuove strategie, attualmente escluse perché non praticabili...

Note.

Nota 1. D. Kellner, "Popular Culture and Constructing Postmodern Identities", in S. Lasch e J. Friedman (a cura di), "Modernity and Identity", Oxford, Blackwell, 1992.

Nota 2. Sant'Agostino, "De Civitate Dei" (413-426); si veda "La città di Dio", Milano, Rusconi, 1984.

Nota 3. R. Sennett, "The Conscience of the Eye: the Design and social Life of Cities", London, Faber & Faber, 1993, p. 6; trad. it. "La coscienza dell'occhio: progetto e vita sociale nelle città", Milano, Feltrinelli, 1992.

Nota 4. E. Jabès, "Le livre de questions", Paris, Gallimard, 1973; trad. it. "Il libro delle interrogazioni", Genova, Marietti, 1985.

Nota 5. Sennett, "La coscienza dell'occhio", cit.

Nota 6. J. Chasseguet-Smirgel, "La maladie d'idéalité: essai psychanalytique sur l'ideal du moi", Paris, Ed. Universitaires, 1990; trad. it. "L'ideale dell'io: saggio psicanalitico sulla «malattia d'idealità»", Milano, Cortina, 1991.

Nota 7. Fino ad ora ho sempre parlato di pellegrinaggio in termini maschili. La scelta è voluta. Tutto ciò che ho detto sulla costruzione moderna dell'esistenza come pellegrinaggio si riferisce solo al genere maschile. Le donne, insieme ad altre categorie ritenute non in grado di autogestirsi autonomamente (o, piuttosto, chiamate a trascendere il loro stato attuale per trasformarsi in qualcosa di meglio) erano relegate sullo sfondo, nel paesaggio "attraverso cui" l'itinerario del pellegrino veniva tracciato; erano collocate in un perenne «qui e ora»: in uno spazio senza distanza e in un tempo senza futuro. La distanza e il tempo lineare erano, infatti, prerogative maschili...

Nota 8. C. Lasch, "The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times", London, Pan Books, 1985, pp. 32, 34 e 38; trad. it. "L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti", Milano, Feltrinelli, 1987.

Nota 9. Ibidem, pp. 57, 62.

Nota 10. H. Bech, "Living together in the Postmodern World", Paper presentato alla Sessione su «Changing Families Structure and the New Form of Living Together», Wien, European Conference of Sociology, 22-28.8.1992.

Nota 11. Z. Bauman, "Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals", Cambridge, Polity Press, 1987, in partic., cap. 3; trad. it. "La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti", Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Nota 12. J.M. Schwartz, "In Defense of Homesickness: Nine Essays on Identity and Locality", Copenhagen, Akademisk Forlag, 1989, pp. 15 e 32.

Nota 13. Z. Bauman, "Modernity and Holocaust", Cambridge, Cambridge University Press, 1989, in partic. cap. 7; trad. it. "Modernità e olocausto", Bologna, Il Mulino, 1993; Id., "Postmodern Ethics", Oxford, Blackwell, 1993; trad. it. "Le sfide dell'etica", Milano Feltrinelli, 1996.

Nota 14. C. Lasch, "Culture of Narcissism", New York, Warner Books, 1979, pp. 102, 69; trad. it. "La cultura del narcisismo", Milano, Feltrinelli, 1981.

Nota 15. J.-Fr. Lyotard, "Moralités postmodernes", Paris, Galilée, 1993, pp. 32-22.

Nota 16. J.S. Stuart Hall, "Thatcherism Today", in «New Statesman and Society», 26.11.1993, p. 16.

3.

La produzione e l'annullamento dello straniero.

Tutte le società producono stranieri: ma ognuna ne produce un tipo particolare, secondo modalità uniche e irripetibili. Se si definisce «straniero» chi non si adatta alle mappe cognitive, morali o estetiche del mondo e con la sua semplice presenza rende opaco ciò che dovrebbe essere trasparente; se gli stranieri sono persone in grado di sconvolgere i modelli di comportamento stabiliti e costituiscono un

ostacolo alla realizzazione di una condizione di benessere generale; se compromettono la serenità diffondendo ansia e preoccupazione e fanno diventare seducenti esperienze strane e proibite; se, in altri termini, oscurano e confondono le linee di demarcazione che devono rimanere ben visibili; se, infine, provocano quello stato di incertezza che è fonte di inquietudine e smarrimento - allora tutte le società conosciute producono stranieri. Il procedimento seguito per tracciare i confini e disegnare le mappe cognitive, estetiche e morali, stabilisce fin dall'inizio gli individui destinati a rimanere ai margini o fuori degli schemi di una esistenza ordinata e dotata di senso: gli stessi che in seguito saranno accusati di causare i disagi più fastidiosi e insopportabili.

L'incubo ossessivo che ha attraversato il nostro secolo, tristemente noto per i suoi orrori e terrori, strumenti di morte e tristi premonizioni, è stato compendiato nel modo migliore da George Orwell nella memorabile immagine dello stivale militare che calpesta un volto umano. Nessun volto era al sicuro: chiunque poteva essere accusato di aver trasgredito o infranto regole e confini. Poiché l'umanità sopporta male i confini e i limiti e gli uomini che li oltrepassano diventano «stranieri», tutti avevano ragione di temere lo stivale capace di schiacciare il volto estraneo nella polvere, di calpestarlo fino a fargli perdere i connotati dissuadendo così gli altri dall'attraversare illegalmente le frontiere.

Gli stivali militari fanno parte delle uniformi. Elias Canetti le ha definite una volta «uniformi assassine». Ad un certo punto del nostro secolo è diventato chiaro a tutti che gli uomini da temere maggiormente erano quelli in uniforme. Le uniformi erano i simboli dei servitori dello stato, inteso come fonte di tutti i poteri, e soprattutto del potere coercitivo sostenuto dall'autorità legittima di «auto-assolversi dall'accusa di crudeltà disumana». Indossando le uniformi, gli uomini «attivavano» e incarnavano quel potere; indossando gli stivali dell'uniforme, calpestavano e umiliavano nella polvere su ordine e in nome dello stato. Lo stato che insieme alle uniformi forniva ai suoi uomini l'autorità e la preparazione per opprimere calpestando e allo stesso tempo garantiva la loro assoluzione, era lo stato percepito come fonte, custode e unico garante della vita ordinata: la diga che protegge l'ordine dal caos. Uno stato che aveva ben chiaro cosa dovesse essere l'ordine e aveva la forza e l'arroganza non solo di dichiarare ogni altro stato delle cose «disordine», ma anche di costringerle ad assoggettarsi alle proprie condizioni. Era, in altri termini, lo stato moderno: che imponeva la legge dell'ordine nell'esistenza e definiva l'ordine come la chiarezza delle divisioni, delle classificazioni, delle ripartizioni e dei confini da rispettare severamente.

La figura tipica dello straniero "moderno" era il prodotto residuo dello zelo regolatore dello stato. Gli stranieri non erano in grado di adeguarsi alla concezione dell'ordine. Quando si tracciano linee di divisione e si contrassegnano le zone così ottenute, tutto ciò che altera e non rispetta tali suddivisioni è fonte di insidia e rovina. La riduzione o la sovradeterminazione semantica degli stranieri insidia la visibilità delle suddivisioni e travolge i paletti indicatori dei confini. Il semplice fatto che gli stranieri siano là, attorno ai confini, disturba e ostacola la realizzazione dei

compiti che lo stato si prefigge di svolgere. Lo straniero semina incertezza nel terreno in cui dovrebbe crescere la certezza e la trasparenza. Nel progetto che prevede di realizzare una condizione di ordine armonioso e razionale non c'è spazio - non potrebbe esserci spazio - per ciò che è «indefinito», non ha una collocazione precisa ed è cognitivamente ambivalente. L'impresa di costruzione dell'ordine è una guerra di logoramento dichiarata contro gli stranieri e tutto ciò che è anomalo.

Per combattere questa guerra, citando Lévi-Strauss, venivano impiegate ciclicamente due strategie alternative ma anche tra loro complementari. La prima era "antropofagica": consisteva nell'annullare gli stranieri "divorandoli" per poi metabolizzarli rendendoli una copia perfetta di se stessi. Questa era la strategia della "assimilazione": rendere simile il dissimile; soffocare le distinzioni culturali o linguistiche; proibire tutte le tradizioni e i legami ad eccezione di quelli che favorivano il conformismo verso il nuovo e pervasivo ordine; promuovere e rinforzare il solo e unico criterio della conformità. La seconda strategia era "antropoemica": "espellere" gli stranieri, esiliarli dai limiti del mondo ordinato e impedire loro ogni comunicazione con chi sta dentro. Questa era la strategia dell'"esclusione": confinare gli stranieri all'interno delle mura ben visibili del ghetto o dietro gli invisibili e non meno tangibili, divieti di "condivisione", "connubium" e "commercium"; «compiere un rituale di purificazione» attraverso l'espulsione degli stranieri oltre le frontiere del territorio amministrato; o, quando nessuna delle due misure era applicabile, distruggere gli stranieri fisicamente.

L'espressione più comune delle due strategie si manifestò nello scontro tra la versione del progetto moderno di stampo liberale e quello di stampo nazionalista/razzista. Secondo il progetto liberale, gli uomini erano tra loro differenti a causa della diverse tradizioni locali e particolaristiche in cui erano nati e cresciuti. Ma in quanto «prodotti dell'educazione» e «creazioni» culturali, essi erano flessibili e disponibili ad essere forgiati. Con la progressiva universalizzazione della condizione umana (che ha significato lo sradicamento di ogni particolarismo e delle forme di autorità che li legittimava e, di conseguenza, la liberazione dello sviluppo umano dall'ormai inutile vincolo della nascita) questa diversità predeterminata, inevitabilmente imposta sulla possibilità di scelta degli individui, è destinata a scomparire. Naturalmente la prospettiva nazionalista/razzista si oppone radicalmente a questa visione sostenendo che il cambiamento culturale proposto dal progetto liberale si scontra con limiti che nessuno sforzo umano è in grado di superare. Alcuni individui non saranno mai convertiti in qualcosa di diverso da quello che sono. Non è possibile liberarli dai loro difetti: ci si può solo liberare "di loro", comprese le loro innate peculiarità e le loro eterne stranezze.

Nella società moderna e sotto l'egida dello stato moderno, l'annullamento culturale e/o fisico degli stranieri e dell'anomalia era una "distruzione creativa"; un'opera di demolizione e allo stesso tempo di ricostruzione; di profondo rimescolamento ma anche di riordino. Faceva parte integrante dello sforzo continuo di costruzione dell'ordine, della nazione, dello stato: era la loro condizione necessaria e parallela.

Inversamente, ogni volta che il progetto di costruzione dell'ordine lo prevedeva, certi abitanti del territorio da assoggettare al nuovo sistema si tramutavano in stranieri da eliminare.

Sotto la pressione della spinta alla costruzione dell'ordine, gli stranieri vivevano, per così dire, in uno stato di estinzione sospesa. Gli estranei erano, per definizione, un'anomalia da correggere. La loro presenza era definita "a priori" come temporanea, proprio come uno stadio presente ma momentaneo nella storia dell'imminente ordine futuro. La coesistenza permanente con l'estraneo e il diverso, e la pragmatica del vivere con gli stranieri non doveva assolutamente essere considerata come una prospettiva reale. Almeno finché la vita moderna avesse tenuto fede al suo progetto, e finché tale progetto avesse cercato la realizzazione di un ordine nuovo e globale, e finché la sua realizzazione fosse rimasta il compito di uno stato abbastanza ambizioso e intraprendente da perseguire l'obiettivo. Queste condizioni non sembrano più tenere oggi, in un'epoca che Anthony Giddens chiama «tarda modernità», Ulrich Beck «modernità riflessiva», George Balandier «sur-modernità» e che io (insieme a molti altri) definisco «postmoderna»: l'epoca che stiamo vivendo ora, nella nostra parte di mondo (o meglio, vivere in un'epoca simile definisce ciò che consideriamo «la nostra parte di mondo»).

1. Dallo sradicamento alla fluttuazione.

Perseguendo la sua aspirazione a fondare l'ordine, lo stato moderno inizia un'opera di demolizione e rimozione dei "pouvoirs intermédiaires" di comunità e tradizioni. Se portato a compimento, il compito «destruttura» (Giddens) o «decondiziona» (MacIntyre) gli individui, accordando loro il vantaggio di un principio incondizionato, e rendendoli liberi di scegliere il tipo di vita che essi desiderano e di poter gestire e controllare la loro esistenza nel quadro di norme legali elaborate dagli unici poteri legislativi statali. Il progetto moderno prometteva di liberare gli individui dalla loro identità ereditata: non intendeva cioè opporsi all'idea in sé di una identità solida, durevole e stabile. Semplicemente si impegnava a trasformare l'identità da problema di "ascrizione" a processo di "acquisizione", facendola diventare perciò compito e responsabilità individuale.

In analogia con l'ordine globale che in generale sottintendeva le azioni dei singoli, l'identità individuale ben strutturata e ordinata (di vasta portata, integrata, coerente e continua) si trasformò in un progetto (divenne un "progetto di vita", come lo aveva definito Jean-Paul Sartre). L'edificio dell'identità doveva essere costruito in modo sistematico, livello dopo livello e mattone dopo mattone seguendo un progetto definito in anticipo. L'opera di edificazione implicava una visione chiara della forma finale, un calcolo attento dei passi necessari, una pianificazione e una valutazione a lungo termine delle conseguenze di ogni intervento. Si era creato così, un legame stretto e irrevocabile tra il progetto dell'ordine sociale e il progetto di vita individuale: quest'ultimo era impensabile senza il primo. Senza gli sforzi collettivi di assicurare scenari affidabili che garantissero sicurezza e stabilità alle azioni e alle scelte

individuali, la costruzione di una identità chiara e durevole e la possibilità di vivere la propria esistenza in quella identità sarebbe stata del tutto impossibile.

Gli scenari appaiono affidabili: a) se la loro aspettativa di esistenza è più o meno commisurata alla durata del processo di costruzione dell'identità individuale e b) se la loro forma non si lascia contaminare dalla volubilità delle mode e delle tendenze particolari (in gergo sociologico, se il «macro-livello» è relativamente indipendente da ciò che accade al livello «micro»), in modo che i progetti individuali possano iscriversi facilmente in una cornice esterna resistente, affidabile e inflessibile. In generale, questo è accaduto in gran parte della storia moderna, nonostante l'evidente accelerazione del mutamento. Le «strutture» (dagli spazi fisici al sistema monetario) parevano dotate di flessibilità e solidità sufficienti a respingere l'impetuoso succedersi degli sforzi e delle azioni umane e a sopravvivere a qualsiasi scelta individuale; in questo modo il singolo aveva sempre a disposizione un quadro di riferimento compatto e definito con cui confrontarsi (in altri termini era persuaso di poter calcolare e valutare le proprie scelte in modo razionale e oggettivo). In confronto alla breve durata della vita individuale biologicamente limitata, le istituzioni che incorporano la vita collettiva e i poteri che garantiscono la loro autorità, sembravano davvero immortali. Le professioni, le occupazioni e le abilità necessarie non invecchiavano più velocemente dei loro esecutori. Come pure i principi del successo: il rinvio del godimento delle gratificazioni nel lungo periodo, e il libro dei risparmi, erano simbolo della prudenza e della saggezza di una pianificazione a lungo termine. Nella società moderna che impegnava i suoi membri anzitutto nel ruolo di produttori/soldati (1), l'adattamento e il consenso rimandavano ad una regola precisa: la scelta individuale, per definizione mutevole e incostante, doveva osservare e soddisfare i «prerequisiti funzionali» di un sistema percepito in termini durkheimiani, come dotato di valore superiore.

Se queste sono davvero le condizioni per rendere, o per far sembrare, affidabili gli scenari, il contesto della vita postmoderna non supera l'esame. I progetti di vita individuali non trovano un terreno stabile a cui ancorarsi e i tentativi di costruzione dell'identità personale non possono modificare le conseguenze dello «sradicamento» ("disembedding") ed arrestare la fluttuazione e la deriva del sé. Alcuni autori (in particolare, Giddens) sottolineano i tentativi, oggi molto in voga, di ritrovare nuovamente solide radici ("re-embedding"): ma dato il loro carattere ipotetico e poco predefinito, sostenuto solo dalla nota discontinuità delle energie emotive, i luoghi in cui impiantare le sospirate radici sono afflitti dalla stessa instabilità e irregolarità che spinge i sé frammentati a cercarli. L'immagine del mondo generata quotidianamente dagli eventi della contemporaneità, risulta priva di quella autentica (o apparente) solidità e continuità che sembrava connotare le «strutture» moderne. Il sentimento dominante è ora la percezione di un nuovo tipo di incertezza, non più limitata alla sorte o alle attitudini personali del singolo ma allargata anche all'immagine del mondo futuro, al modo di vivere in esso e ai criteri per stabilire i comportamenti corretti e quelli sbagliati. Nella versione postmoderna, l'incertezza (che comunque non era una novità nel mondo del passato moderno)

non è più vista come un semplice fastidio temporaneo, che può essere mitigato o addirittura risolto con i giusti sforzi. Il mondo postmoderno si sta preparando a vivere una condizione di incertezza permanente ed irresolubile.

2. Le dimensioni dell'attuale incertezza.

Diversi tratti distintivi della vita contemporanea contribuiscono a rendere opprimente la sensazione di incertezza: l'immagine inquietante di un «mondo reale» e di un futuro «mondo possibile» che non sembrano concedere possibilità di decisione e controllo, il dubbio corrosivo che riguarda la possibilità di continuare a calcolare le conseguenze delle azioni in base ai vecchi criteri: oggi viviamo in un clima di "assedio della paura", per usare l'espressione coniata da Marcus Doel e David Clarke (2). Proviamo ad elencare alcuni dei fattori responsabili.

a) Il nuovo disordine mondiale. Dopo mezzo secolo di suddivisioni nette, di confini naturali, di interessi e strategie politici indiscutibili, il mondo è diventato privo di ogni struttura visibile e di ogni logica (anche sinistra). Le politiche del blocco di potere che fino a non molto tempo fa dominavano il mondo, spaventavano per le loro terribili possibilità; qualunque cosa le abbia sostituite, spaventa ora per la mancanza di coerenza e orientamento - e anche per l'indeterminatezza delle possibilità che incorpora. In Germania, Hans Magnus Enzensberger paventa l'incombente era della guerra civile (e ha contato quasi quaranta conflitti civili dalla Bosnia all'Afghanistan a Bougainville). In Francia Alain Mine scrive dell'avvento di una nuova epoca dell'oscurità. In Gran Bretagna, Norman Stone si chiede se non siamo tornati indietro ad un mondo medievale popolato da poveri, pestilenze, guerre e superstizioni. Se questa sia davvero la tendenza del nostro tempo rimane un problema aperto a cui solo il futuro potrà dare risposta. Ciò che davvero colpisce è che questo tipo di previsioni siano diffuse, ascoltate, analizzate e discusse dai più prestigiosi luoghi della vita intellettuale contemporanea.

Il «secondo mondo» non c'è più: i principali paesi che ne facevano parte si sono risvegliati, «nel tunnel alla fine della luce» come ha detto Claus Offe. Ma con la fine del secondo mondo anche il «terzo mondo», la forza che si opponeva ad entrambi i blocchi di potere ed anche al principio stesso del «blocco di potere», una forza in grado di svelare le paure e le debolezze della bramosia di potere dei due imperi mondiali, esce dalla scena politica mondiale. Oggi, circa venti paesi ricchi ma preoccupati e insicuri si confrontano con il resto del mondo, che da un lato non è più disposto a rispettare le loro definizioni di progresso e felicità e dall'altro è sempre più dipendente da loro se vuole conservare una qualsiasi possibilità di felicità o di mera sopravvivenza. Forse il concetto di «imbarbarimento derivato» riassume al meglio l'impatto globale della metropoli odierna sulla periferia del mondo.

b) La "deregulation" universale: l'indiscussa e assoluta priorità accordata all'irrazionalità e alla cecità morale della competizione del mercato, la libertà senza limiti garantita al capitale e alla finanza a scapito di tutte le altre libertà, lo

smantellamento delle reti sociali di fiducia costruite e sostenute collettivamente, e il disconoscimento di ogni ragione non economica, hanno impresso una nuova spinta all'inesorabile processo di polarizzazione, un tempo rallentato (ma solo temporaneamente come ora risulta evidente) dalle strutture legali del "welfare state", della contrattazione dei diritti sindacali, della legislazione del lavoro e, su scala globale (ma in questo caso in modo meno convincente), dai primi risultati ottenuti dalle agenzie mondiali impegnate nella redistribuzione del capitale. La diseguaglianza, tra continenti, tra nazioni e, in modo più profondo, quella interna alla società, raggiunge ancora una volta proporzioni che il mondo di ieri, fiducioso delle proprie capacità di autoregolazione e di autocorrezione, sembrava aver superato per sempre. Secondo una stima prudente e cauta, la ricca Europa annovera tra i suoi cittadini circa tre milioni di individui senza fissa dimora, venti milioni di esclusi dal mercato del lavoro, trenta milioni di esistenze al di sotto della soglia di povertà. La trasformazione che dal progetto di una comunità custode dei diritti universali e di una qualità di vita accettabile e dignitosa, ci ha portato all'investitura del mercato come garante della possibilità universale di arricchimento personale, aggrava ulteriormente la sofferenza dei nuovi poveri, sommando l'offesa al danno, associando alla povertà l'umiliazione e la negazione della libertà di consumo che si identifica con l'umanità.

Gli effetti psicologici però, ricadono ben oltre la crescente schiera dei diseredati. Pochi individui sono così potenti da essere sicuri che la loro casa, per quanto salda e resistente, non sia frequentata dallo spettro di un crollo imminente. Nessuna occupazione è garantita, non c'è posizione che non possa indebolirsi, non c'è capacità o abilità la cui utilità sia in grado di durare a lungo. Con la stessa velocità con cui diventano risorse, l'esperienza e il "know-how" si trasformano in altrettanti svantaggi, ed anche le carriere più allettanti e promettenti si rivelano spesso strade senza uscita. Nella formulazione corrente, i diritti umani non comprendono il diritto a conservare il proprio lavoro, per quanto ben svolto; più in generale, non contemplano il diritto all'attenzione e al rispetto dei meriti acquisiti. I mezzi di sostentamento, la posizione sociale, il riconoscimento delle capacità e il diritto alla dignità personale possono svanire bruscamente e senza preavviso.

c) Le altre reti di protezione, tessute e tutelate con mezzi propri, le «trincee di seconda linea» un tempo messe a disposizione dalle relazioni di vicinato o dai rapporti familiari, dove si poteva trovare rifugio e curare le ferite procurate nelle dure battaglie della vita esterna, se non sono ancora del tutto smantellate hanno comunque subito un considerevole indebolimento. Parte della responsabilità è da attribuire alle nuove (ma sempre mutevoli) pragmatiche delle relazioni interpersonali, pervase ora dallo spirito dominante del consumismo che identifica nell'altro un potenziale mezzo per ottenere gradevoli esperienze. Qualsiasi cosa siano in grado di fare, le nuove pragmatiche non possono generare legami duraturi. Il tipo di legami che esse producono in abbondanza, incorpora clausole «a scadenza» e «a libera ricontrattazione», e non promettono né l'attribuzione né il conseguimento di diritti o di obbligazioni.

Un'altra parte di responsabilità è da attribuire all'abbandono e alla lenta ma inesorabile dispersione delle capacità/competenze sociali. Le realtà sociali che un tempo erano costruite e «tenute insieme» dalle capacità individuali e dalle risorse interne, tendono oggi ad essere mediate da strumenti e prodotti tecnologici offerti sul libero mercato. In assenza di tali strumenti le associazioni e i gruppi (se mai avessero avuto la possibilità di formarsi) si disintegrerebbero. Non solo la soddisfazione dei bisogni individuali, ma la stessa presenza e solidità di gruppi e collettività diventa sempre più dipendente dal mercato, e, inevitabilmente, ne riflette il carattere altamente volubile e instabile.

d) Come ha osservato David Bennett, «l'incertezza radicale che riguarda i mondi sociali e materiali in cui abitiamo e le modalità di azione politica [...] è quella che l'industria dell'immagine ci propone [...]» (3). In realtà, il messaggio veicolato oggi con grande potere di persuasione dai più diffusi ed efficaci media culturali (e, aggiungiamo, facilmente fruibile "dai ricettori sulla base della loro esperienza personale, assistita e sostenuta dalla logica della libertà del consumatore) comunica l'essenza indeterminata e leggera del mondo: in un mondo simile, ogni cosa può accadere, ogni azione può essere intrapresa, ma nulla si può fare «una volta per tutte». Qualsiasi cosa accade in modo improvviso e si dissolve senza lasciare traccia. In questo mondo, i legami sono disseminati in una serie di incontri successivi, le identità sono mimetizzate da maschere indossate una dopo l'altra, le storie di vita sono frammentate in una serie di episodi che rivestono importanza per un periodo breve, vincolato ad una memoria effimera. Non si sa nulla con certezza, ed ogni aspetto dello scibile si può conoscere in modi differenti: tutte le modalità di conoscenza sono comunque provvisorie e precarie, ed ognuna vale l'altra. Se un tempo si cercava la certezza, ora la regola è l'azzardo, mentre l'assunzione di rischi prende il posto del perseguimento tenace degli obiettivi. In questo tipo di mondo, dunque, poche cose possono essere considerate solide e affidabili: non c'è più traccia degli antichi e robusti canovacci su cui tessere la trama del proprio itinerario esistenziale.

Anche l'immagine di sé si frantuma in una raccolta di istantanee, ciascuna in grado di evocare, veicolare ed esprimere il proprio significato, spesso senza alcun riferimento alle altre. Invece di costruire la propria identità, con gradualità e pazienza, come si costruisce una casa - attraverso la lenta edificazione di soffitti, pavimenti, stanze, corridoi - si preferisce «ricominciare sempre dall'inizio», sperimentando forme indossate sul momento e altrettanto facilmente dismesse: l'esito è una "identità a palinsesto". E' questo il tipo di identità che si adatta ad un mondo in cui «l'arte di perdere il ricordo» è una risorsa non meno importante (se non più importante) dell'arte di fissare nella memoria; in cui dimenticare, piuttosto che imparare, è la condizione per conservare il benessere, in cui ogni nuovo evento e persona entra ed esce senza senso dal campo visuale dell'obiettivo fisso dell'attenzione, e dove la stessa memoria è come un "videotape"; sempre pronto ad essere cancellato per registrare nuove immagini, e dotato di una «garanzia a vita» solo grazie alla mirabile capacità di autocancellarsi senza fine.

Quelle finora elencate sono alcune (certamente non tutte) dimensioni dell'incertezza postmoderna. Vivere una condizione di incertezza opprimente e autoperpetuante è un'esperienza del tutto differente da quella di chi è vincolato a costruire la propria identità in un mondo impegnato nella costruzione dell'ordine. Le opposizioni che nella vecchia modalità di esperienza sottendevano e rafforzavano il significato del mondo e della vita, nella nuova modalità esperienziale perdono molto del loro significato e molte delle loro potenzialità euristiche e pragmatiche. Baudrillard ha scritto a lungo su questa implosione delle opposizioni creatrici di senso.

Tuttavia, accanto al collasso dell'opposizione tra realtà e simulazione, verità e rappresentazione, cresce la confusione e l'attenuazione delle differenze tra normale e anormale, atteso e inaspettato, ordinario e bizzarro, domestico e selvaggio: familiare ed estraneo, «noi» e gli stranieri. Gli stranieri non sono più predefiniti d'autorità, distinti e tenuti in disparte come capitava ai tempi in cui lo stato gestiva programmi coerenti e di lunga durata volti alla costruzione dell'ordine. Ora gli stranieri sono mal definiti e proteiformi; proprio come l'identità personale che ha fondamenta fragili, instabili, volubili. L'"ipséité", quella differenza che separa il sé dal non-io, il «noi» da «loro», non è più fornita dalla struttura precostituita del mondo, né da un ordine impartito dall'alto. Deve essere costruita e ricostruita, e costruita ancora e ricostruita di nuovo, in entrambe le dimensioni nel medesimo tempo, poiché nessuna può vantare una durata o una «stabilità definita» maggiore dell'altra. Gli stranieri di oggi sono i «prodotti», ma anche i «mezzi di produzione», dell'incessante e mai definitivo, processo di costruzione dell'identità.

3. Libertà, incertezza e libertà dall'incertezza.

Ciò che trasforma alcuni individui in «stranieri» e li rende perciò irritanti, snervanti, fastidiosi (in altri termini, li definisce come «problema») è - ripetiamolo - la loro tendenza a confondere e a nascondere le linee di confine che dovrebbero essere sempre ben visibili. In tempi e in situazioni sociali differenti, è necessario che i confini della differenza siano visibili più chiaramente di altri. Nei nostri tempi postmoderni, per motivi discussi altrove, i confini che tendono ad essere allo stesso tempo più desiderati e di cui più acutamente si sente la mancanza, sono quelli di una "posizione sociale sicura e legittima", di uno spazio incontestabilmente personale, dove progettare la propria vita con il minimo di interferenze, giocare un ruolo in un gioco le cui regole non mutano all'improvviso e senza giustificazione, agire ragionevolmente e nutrire speranze per un domani migliore. Come abbiamo visto, vivere senza poter mai risolvere il «problema dell'identità» sembra il carattere più diffuso tra gli uomini e le donne nella società contemporanea. Essi soffrono, si potrebbe dire, di una cronica mancanza delle risorse necessarie a costruire un'identità davvero solida e definitiva, ad ancorarla saldamente e a impedirle di andare alla deriva.

Si può continuare sottolineando una caratteristica ancora più frustrante della loro situazione di vita. Si tratta di un vero doppio-vincolo, che costituisce un pericolo per i tentativi più coraggiosi di rendere l'identità ben definita e affidabile. Mentre "farsi" un'identità è una esigenza fortemente sentita e un esercizio incoraggiato da ogni autorevole "medium" culturale, "avere" un'identità solidamente fondata e resistente e restarne in possesso «per tutta la vita», si rivela un handicap piuttosto che un vantaggio poiché limita la possibilità di controllare in modo adeguato il proprio percorso esistenziale: si rivela un peso che impedisce il movimento, una zavorra da gettare per riuscire a stare a galla. In tutto ciò possiamo identificare un carattere comune del nostro tempo: l'ansia legata ai problemi dell'identità e la propensione a preoccuparsi di ogni cosa «strana», sono tendenze potenzialmente universali. Tuttavia il peso specifico di questo carattere non è lo stesso per tutti; al contrario, si tratta di una caratteristica che interessa persone differenti, in misura differente e produce conseguenze di rilievo variabile per le loro vite.

Nel suo illuminante studio su "Purezza e pericolo" (4), Mary Douglas ci insegna che ciò che percepiamo come non pulito o sporco e che ci induce a lavare e a ripulire energicamente, è l'anomalia o l'ambiguità «che non deve essere introdotta se si vuole tutelare il sistema generale». L'antropologa inglese aggiunge una prospettiva sociologica alla brillante e memorabile analisi che Jean-Paul Sartre dedica a «ciò che è vischioso». "Le visqueux", dice Sartre, è docile e trattabile - o, almeno, così appare.

Quando credo di possederlo, per uno strano rovesciamento, è lui che mi possiede [...]. Se l'oggetto che tengo fra le mani è solido, lo posso lasciare quando voglio; la sua inerzia significa il mio potere totale [...]. Ma il carattere vischioso, rovescia i termini della questione; la mia persona è all'improvviso coinvolta e compromessa; voglio allontanarmi ma rimane incollato, mi trascina, mi assorbe [...]. Non sono più padrone [...]. La sostanza vischiosa è come un liquido visto in un incubo, dove ogni sua proprietà è animata da una specie di vita propria che si rivolta contro di me [...]. Se entro nell'acqua, se mi tuffo in essa e mi lascio lentamente sommergere, non mi sento a disagio poiché non ho alcuna paura di perdermi in essa; rimango comunque un solido immerso in un liquido. Ma se mi lascio sommergere da un elemento vischioso, sento che potrei perdermi in esso [...]. Entrare in contatto con il vischioso significa rischiare di dissolversi in esso (5).

Sentire l'alterità dell'acqua in cui nuoto (se so nuotare e se le onde non sono troppo forti per le mie capacità e i miei muscoli) non è solo libertà dalla paura; è effettivamente piacevole. La gioia ottenuta da una esperienza sensoriale non comune o rara, è illuminata dalla comprensione che si è verificato dentro di me qualcosa di importante e di più duraturo della sensazione piacevole. Se non altro, l'immergermi nel lago o nel mare, riconferma la mia capacità di mantenere la mia forma esteriore intatta, il controllo sul mio corpo, la mia libertà e la mia maestria: in ogni momento posso tornare indietro, asciugarmi, senza mai dover temere di

accettare compromessi o affrontare dubbi circa il mio essere, e rimanere ciò che penso/voglio essere. Ma immaginate di fare un bagno in una botte di resina o di catrame, di miele o di melassa. A differenza dell'acqua, la sostanza in cui m'immergo si incollerà, e rimarrà attaccata alla mia pelle. Più che invadere in modo esuberante un elemento nuovo e sconosciuto, mi sento invaso e soggiogato da un elemento dal quale non c'è via di fuga. Non ho più il controllo, non sono più padrone di me stesso. Ho perso la mia libertà.

Così la «vischiosità» significa la perdita di libertà, o la paura che la libertà sia minacciata e possa andare perduta. Ma proviamo a ragionare partendo da questa considerazione: la libertà è una "relazione", ed è una relazione di potere. Sono libero se (e solo se) posso agire secondo la mia volontà realizzando l'obiettivo che mi sono preposto; questo significa, però, che le scelte di altri individui saranno inevitabilmente limitate dalle azioni da me intraprese e forse falliranno nel raggiungere i risultati da "loro" desiderati. In realtà, dunque, non posso misurare la mia libertà in termini assoluti, ma solo "in modo relativo", comparando la possibilità di altri di compiere il proprio cammino. In ultima analisi, perciò, la libertà dipende da chi è più forte, dalla distribuzione delle capacità e delle risorse materiali necessarie all'azione. Ne consegue che la «vischiosità» (il potere avvolgente, tenace, caparbio, che è in grado di costringere al compromesso, di trasformare il dominio in sottomissione, la superiorità assoluta in stato di dipendenza) di un'altra sostanza (comprendendo in questa definizione anche gli altri individui) è "una funzione delle mie capacità e delle mie risorse". Ciò che a qualcuno sembra resina vischiosa, per altri può essere fresca, gradevole, divertente acqua di mare. E la più pura delle acque può rappresentare un elemento soggiogante per una persona che non conosca l'arte di nuotare, ma anche per una persona troppo debole per sfidare la potenza degli elementi, per chi non resiste all'impeto del torrente, per chi non è in grado di orientarsi in modo sicuro tra le rapide o di mantenere la rotta tra vortici e frangenti. Sarei tentato di dire che, come la bellezza sta nell'occhio dell'osservatore, la vischiosità degli elementi sta nei muscoli (o nella borsa?) dell'attore sociale.

Lo straniero è detestato e temuto come lo è la vischiosità e per gli stessi motivi (anche se, per essere precisi, non dovunque e non sempre; come Max Frisch osservava causticamente nel suo saggio "Foreignization 1", riflettendo sui sentimenti verso i forestieri che vengono ad abitare le nostre città, «ce ne sono proprio troppi: non tanto nei cantieri di costruzione e nelle fabbriche, e neppure nelle stalle o nelle cucine, ma nel tempo libero. Specialmente la domenica, improvvisamente, ce ne sono troppi»). Allora, lo stesso principio di relatività che governa la costituzione della vischiosità, regola la costituzione del risentimento verso gli stranieri: l'acutezza dell'estraneità e l'intensità del risentimento cresce relativamente alla mancanza di potere e diminuisce in rapporto alla crescita di libertà. Ci si può attendere che meno gli individui sono in grado di controllare le loro vite e le loro identità, più essi percepiranno gli altri come vischiosi, e cercheranno in modo più frenetico di districarsi, di staccarsi dagli stranieri, percepiti e sperimentati

come una sostanza informe, che avvolge, soffoca e opprime. Per coloro che nella città postmoderna leggono l'avvertimento "no go area" (le strade e i quartieri degradati) come «io non voglio entrare», il termine «straniero» ha un significato differente rispetto a quelli per i quali "no go" si traduce «io non posso uscire».

Per alcuni abitanti della città moderna, quelli che stanno al sicuro nelle loro case «a prova di ladro» dei verdi sobborghi, negli uffici fortificati all'interno di centri di affari continuamente controllati, nelle auto riempite di sistemi di sicurezza solo per coprire il percorso casa-ufficio, lo «straniero» è gradevole come praticare il surf e per niente «vischioso». Gli stranieri gestiscono ristoranti che promettono di far sperimentare sapori eccitanti e non abituali, vendono oggetti curiosi e misteriosi, adatti come spunti di conversazione al prossimo party, offrono servizi che altri non si abbasserebbero a svolgere, dispensano briciole di saggezza che rendono più sopportabile la routine e la monotonia. Gli stranieri sono individui che possono essere retribuiti per il tipo di servizi che svolgono ma solo per l'arco di tempo in cui li svolgono. In nessuna occasione gli stranieri possono mettere in discussione la libertà del consumatore. Come il turista, il benefattore e il cliente, il consumatore conduce il gioco: fa le richieste, fissa le regole e soprattutto decide quando l'incontro inizia e quando finisce. In modo esplicito gli stranieri offrono esperienze gradevoli, sono approvvigionatori di piaceri. La loro presenza è una interruzione della monotonia. Grazie a Dio sono qui. E allora, per cosa si fa tutto questo chiasso e questo scalpore?

Non c'è dubbio: il chiasso e lo scalpore arrivano da altre zone della città, che il consumatore alla ricerca di piaceri esotici non visita. Quelle aree sono popolate da persone senza possibilità di scegliere chi incontrare e quanto a lungo, o di pagare perché le proprie scelte siano rispettate; gente senza potere, che sperimenta il mondo come una trappola, non come un parco di avventure; imprigionati in un territorio senza uscita, ma in cui altri possono liberamente entrare ed uscire. Poiché i mezzi per salvaguardare la libertà di scelta - che è il valore di fondo della società dei consumi - sono scarsi o a loro del tutto negati, questi individui devono ricorrere alle uniche risorse che possiedono; per usare l'efficace descrizione di Dick Hebdige, essi difendono il territorio assediato «elaborando rituali, abbigliandosi in modi stravaganti, assumendo atteggiamenti bizzarri, infrangendo regole, frantumando bottiglie, finestre, teste, lanciando sfide retoriche alla legge». Reagiscono in modo selvaggio, rabbioso, concitato, confuso, proprio come quando ci si vuole divincolare dalla presa avvolgente e immobilizzante di un elemento vischioso. La vischiosità che attribuiscono agli stranieri, ripeto, è il riflesso della loro mancanza di potere. E' la loro stessa mancanza di potere che cristallizza nei loro occhi la terrificante forza degli stranieri. Il debole incontra e si scontra con un altro debole; ma entrambi si sentono come Davide che combatte contro Golia. Ognuno rappresenta per l'altro l'elemento vischioso, ma ciascuno combatte la vischiosità dell'altro in nome della propria purezza.

Le idee, e le parole che le veicolano, cambiano il loro significato mentre viaggiano: ed è un lungo viaggio quello dalle case dei consumatori soddisfatti alle abitazioni

dei senza potere. Se i sicuri e gli appagati compongono liriche sulla bellezza dell'essere nazione, la nuova Gerusalemme, la gloria del patrimonio comune e la dignità della tradizione, gli impauriti e i meno garantiti deplorano la contaminazione e l'umiliazione della razza. Se i primi si rallegrano della varietà degli ospiti e si sentono orgogliosi di avere menti e porte aperte, gli altri digrignano i denti al pensiero della purezza perduta. Il patriottismo benevolo dei primi si accompagna al razzismo degli altri.

Nulla è in grado di suscitare azioni e reazioni frenetiche, sregolate e turbolente come la paura dello smantellamento dell'ordine che è veicolata dall'immagine del «vischioso». Tuttavia, con un po' di abilità e di astuzia, una parte dell'immensa energia che ribolle in questo caos può essere raccolta e incanalata in modo da assegnare una direzione precisa al disordine. La «paura del vischioso», sedimentata dagli individui senza potere, è sempre un'arma allettante da aggiungere all'arsenale di coloro che hanno sete di potere. Alcuni di questi provengono dalle stesse file degli impauriti e possono tentare di usare l'accumulo di paura e di collera per scalare le mura del ghetto assediato; possono tentare cioè di condensare il rancore diffuso dei deboli guidandolo all'assalto degli ancor più deboli stranieri: in questo modo adoperano la paura e la rabbia come ingredienti per cementare le fondamenta del loro potere personale - un potere assolutamente tirannico e intollerante - e allo stesso tempo gridano ai quattro venti di voler difendere i deboli dall'oppressore.

Ma la rabbia e il risentimento dei deboli attrae anche un altro genere di predatori a caccia di potere. Uno spazio davvero breve separa i capienti serbatoi del nazionalismo dalla benzina del razzismo: non è necessario essere abili navigatori perché la vela del nazionalismo si gonfi all'impetuoso vento dell'odio razzista o, fuor di metafora, per arruolare i senza potere al servizio degli avidi di potere. Occorre solo ricordare loro la vischiosità degli stranieri...

4. Teorizzare la differenza, o la tortuosa strada verso l'umanità condivisa.

La differenza essenziale che distingue le modalità della costruzione sociale dello «straniero» nella modernità rispetto alla postmodernità, consiste in questo: mentre gli stranieri moderni erano destinati all'annientamento e funzionavano come marcatori dell'avanzante frontiera dell'impresa di «costruzione dell'ordine», gli stranieri postmoderni - con gioia o a malincuore, in base ad accordi comuni o per rassegnazione - sono e rimangono tra noi. Per parafrasare l'opinione di Voltaire su Dio, «se non esistessero bisognerebbe inventarli». E di fatto sono stati inventati, in modo sollecito e con entusiasmo, «assemblati» e «tenuti insieme» da segni di cucitura/distinzione che in alcuni casi sono ben visibili ed evidenti ma in altri sono discreti e appena percepibili. Le loro abilità e competenze sono ritenute utili e vantaggiose proprio perché «straniere»: la loro stranezza deve essere protetta e preservata con cura. Gli stranieri postmoderni sono i paletti indicatori indispensabili lungo itinerari senza mappa né direzione: devono essere numerosi e multiformi

proprio come le figure sempre mutevoli dell'identità nella ricerca senza fine di se stessi.

Per certi versi, e per molte ragioni, la nostra è l'epoca della "eterofilia". La differenza è un dono e un privilegio per i recettori di sensazioni e i collezionisti di esperienze, cioè per tutti gli individui che godono di buone condizioni economiche e culturali e adottano (o meglio, sono costretti ad adottare) atteggiamenti ispirati alla flessibilità e all'apertura, più che alla rigidità e alla chiusura. Esiste una certa corrispondenza e assonanza tra il modo in cui ci tormentiamo per i nostri problemi di identità e la pluralità e la differenziazione del mondo in cui affrontiamo quei problemi. Abbiamo bisogno degli stranieri perché, in quanto esseri culturalmente plasmati, perderemmo preziose opportunità di emancipazione in un mondo monotono e omogeneo; pur facendo uno sforzo di immaginazione, un mondo senza differenze non ci permetterebbe mai di affrancarci del tutto dalle concezioni in cui le nostre vite si sono formate e sono state vissute. Il problema non riguarda più come riuscire a liberarci una volta per tutte dagli stranieri e da ciò che è «strano»; non si tratta di affermare che la varietà umana è solo un inconveniente temporaneo, ma di capire come si può convivere con l'alterità in modo continuativo, tutti i giorni. Qualsiasi strategia realistica si ipotizzi per far fronte a ciò che è ignoto, incerto e sconcertante, ha bisogno di iniziare dal riconoscere questo dato di fatto.

In realtà, tutte le strategie concepite intellettualmente e ritenute oggi ancora valide, sembrano averlo accettato. Possiamo dire che un nuovo consenso teorico/ideologico sta emergendo e rimpiazzando quello precedente, vecchio ormai di un secolo. Se la sinistra e la destra, i progressisti e i reazionari dell'epoca moderna concordavano sul fatto che la stranezza fosse anormale e deplorabile, e che «l'ordine superiore» del futuro, proprio perché omogeneo, non avrebbe concesso spazio agli stranieri, i tempi postmoderni si connotano per un consenso quasi unanime nel ritenere la differenza non solo inevitabile, ma anche buona, preziosa, meritevole di attenzione e protezione. Nelle parole di una figura importante della destra intellettuale postmoderna, Alain de Benoist: «Ci sono ragioni per sperare solo nell'affermazione delle singolarità collettive, nella riappropriazione spirituale delle tradizioni, nella consapevolezza delle radici e delle culture specifiche» (6). La guida spirituale del movimento neofascista italiano, Julius Evola, è ancora più schietto: «Il razzista riconosce la differenza e vuole la differenza» (7). Pierre-Andre Taguieff riassume il processo della riarticolazione postmoderna del discorso razzista coniando la definizione «razzismo differenzialista».

Si noti che queste professioni di fede che si autodefiniscono destrorse, o persino fasciste, a differenza di quelle che le hanno precedute, non sostengono più che le differenze tra gli individui non dipendono da interferenze culturali. Al contrario ammettono che le differenze, le nostre come quelle degli altri, sono tutte creazioni umane, prodotte culturalmente. Ma i sostenitori di queste visioni intendono sottolineare "l'esito assolutamente positivo" di questo processo: le culture differenti modellano i loro membri secondo forme e tonalità di «colore» differenti. Il loro

imperativo diventa: «non osare mettere insieme ciò che le culture, con la loro saggezza, hanno separato». Aiuta piuttosto le culture, qualsiasi cultura, a seguire il proprio itinerario di sviluppo ben contraddistinto e, ancor meglio, inimitabile. Il mondo allora sarà più ricco.

Ciò che colpisce, naturalmente, è il fatto che un lettore che non fosse a conoscenza dell'autore (de Benoist) avrebbe potuto interpretare la prima citazione come una dichiarazione programmatica di sinistra; e la frase di Evola non perderebbe nulla della sua forza persuasiva se il termine «razzista» fosse sostituito da «progressista», «liberale» oppure «socialista». Oggi non siamo forse tutti sostenitori della «differenza»? multiculturalisti? pluralisti?

Accade così che destra e sinistra siano d'accordo nel ritenere che il modo preferibile di vivere con gli stranieri consiste nel tenere le distanze e mantenere le differenze. Anche se per ragioni diverse, entrambe rifiutano e deplorano le ambizioni di assimilazione universaliste e imperialiste dello stato moderno, ormai ritenute intrinsecamente protototalitarie. Disillusa o disgustata dalla uniformità decretata per legge, la sinistra, che in quanto tale non può vivere senza speranza, si richiama all'idea di «comunità», salutata e celebrata come la vera «dimora» dell'umanità, una dimora a lungo perduta ed ora ritrovata. Essere un comunitarista «di ritorno» indica una presa di posizione critica, progressista e di sinistra. La comunità torna dall'esilio in cui lo stato moderno l'aveva confinata; tutto le è perdonato e dimenticato: il senso di oppressione che derivava dal campanilismo, la propensione al narcisismo collettivo, la forza prevaricante delle pressioni interne e il dispotismo della condotta di vita che imponeva. In tutto questo c'è però un inconveniente: non è certo gradevole dover condividere la stessa posizione con certi compagni fastidiosi e francamente insopportabili... Come riuscire a tenere la posizione solo per sé e dimostrare che gli ospiti sgraditi non hanno alcun diritto a stare con noi? Questo sembra essere il problema...

A mio avviso, i compagni razzisti che si riconoscono nelle posizioni del comunitarismo sono motivo di imbarazzo e disturbo per i nuovi arrivati, ma non possono certo essere considerati una sorpresa. C'erano prima ed è un loro «diritto di nascita» rimanere là. Entrambi i protagonisti, i nuovi come i vecchi, sono stati attirati dalla stessa promessa e dal medesimo desiderio: la speranza di trovare nuove radici ("re-embedding") a ciò che è stato sradicato e il desiderio di affrancarsi dal gravoso compito di costruire da sé la propria identità e dall'ancora più spaventosa responsabilità individuale circa gli esiti finali dell'impresa.

Il vecchio razzismo aveva voltato le spalle alle opportunità di emancipazione implicite nel progetto moderno. A mio avviso, coerentemente con la sua natura, anche oggi volta le spalle alla "chance" di emancipazione che il mutato contesto di vita postmoderno racchiude. Solo che ora, per una curiosa amnesia o miopia, non è il solo a farlo. Al vecchio coro si stanno unendo le voci di una folta schiera di scienziati sociali e di filosofi morali, che esaltano il calore della casa comunitaria e lamentano le prove e le tribolazioni del sé senza radici e senza dimora.

Il genere di critica che rivolgono al fallimento della modernità, non lascia alcuna speranza alla emancipazione: è una critica sbagliata, e direi anche retrograda, del progetto moderno perché si limita a proporre lo spostamento del potere opprimente e soggiogante dallo stato universalista alla tribù particolarista. Sostituisce il «fondamento» caduto in discredito, con un altro che non ha ancora del tutto rivelato le sue potenzialità annichilenti. E' vero che l'autodeterminazione della comunità può rappresentare, almeno nelle prime fasi, l'inizio di un lungo processo attraverso cui gli uomini si riappropriano del loro potere: è la fase in cui decidono di opporsi alla pesantezza di un sistema di regole ormai percepito come la più detestabile e opprimente delle condizioni. Ma c'è un momento pericoloso e spesso trascurato in cui la riappropriazione del potere si trasforma in un nuovo annichilimento e l'emancipazione in una nuova forma di oppressione. Una volta presa questa direzione è difficile capire dove fermarsi. Forse dovremmo prestare maggiore attenzione al recente monito di Richard Stevers:

Martin Luther King Junior aveva capito perfettamente che le relazioni razziali ed etniche si sarebbero deteriorate vistosamente se si fosse perduto il valore culturale dell'integrazione. In effetti, questo è ciò che è accaduto negli Stati Uniti. I gruppi razziali ed etnici hanno occupato spazi sociali mutuamente esclusivi [...]. La lotta per l'eguaglianza è diventata una lotta per il potere: ma il potere lasciato a se stesso non ammette l'eguaglianza (8).

Tuttavia c'è una vera opportunità di emancipazione nella postmodernità: la possibilità di deporre le armi, di sospendere gli scontri di frontiera ingaggiati per tenere lontani gli stranieri, di mettere da parte i piccoli «muri di Berlino» eretti quotidianamente per mantenere le distanze e le separazioni. Questa possibilità non risiede nella celebrazione di una ritrovata etnicità e in una tradizione tribale autentica o inventata; piuttosto sta nel portare alle sue conclusioni il lavoro di rimozione delle radici ("disembedding") iniziato dalla modernità: a) concentrando l'attenzione sul diritto di scegliere una propria identità come il solo carattere di universalità del cittadino/uomo, sulla base di una fondamentale e inalienabile responsabilità di scelta personale e b) mettendo a nudo i complessi meccanismi di potere, gestiti dallo stato o dalla tribù, in grado di privare l'individuo di quella libertà di scelta e di quella responsabilità. La possibilità di una sana convivenza umana dipende dai diritti dello straniero, e non dipende invece dalla questione a chi spetti - lo stato o la tribù - decidere chi sono gli stranieri.

Intervistato da Robert Maggiori per «Liberation» del 24 novembre 1994, Jacques Derrida lanciò un appello per ripensare, piuttosto che abbandonare, l'idea moderna di umanesimo. Il «diritto umano» come cominciamo a capire oggi, non è un prodotto della legislazione, ma proprio l'opposto: è ciò che stabilisce limiti «alla forza, alle leggi stabilite, ai discorsi politici» e ai diritti «fondati» (senza badare a chi possiede o esige, o si appropria della prerogativa di «fondarli» con autorità). «L'umano» della filosofia tradizionale umanistica, incluso il soggetto kantiano, è,

come suggerisce Derrida, «ancora troppo "fraterno" e, in modo subliminale, virile, etnico, nazionale eccetera». Ciò che ne consegue, suggerisco, è che la teorizzazione moderna sull'essenza dell'umano e dei suoi diritti, sbagliava lasciando ancora troppo spazio al carattere «condizionato» ("encumbered") o «strutturato» ("embedded"). E' per questo errore, che deve essere sottoposto ad esame critico e non per aver sostenuto in modo acritico le ambizioni omogeneizzanti dello stato moderno.

Questa rivalutazione è un compito filosofico. Ma salvare le possibilità di emancipazione dal loro oblio, prefigura anche un compito politico. Abbiamo notato che l'odiosa «vischiosità» dello straniero aumenta in modo inversamente proporzionale alla libertà degli individui, impegnati nel compito dell'autoaffermazione. Abbiamo sottolineato anche che la situazione postmoderna non incrementa di molto il volume totale della libertà individuale, ma la redistribuisce secondo una modalità fortemente polarizzata: è più intensa tra coloro che si lasciano sedurre e condividono il nuovo scenario in modo entusiastico e spontaneo, mentre si assottiglia fino quasi a sparire tra coloro che sono svantaggiati e controllati in modo rigido. Con questa polarizzazione radicale, la dualità dello "status" socialmente prodotto degli stranieri non scompare: da un lato, la stranezza (e, in generale, la differenza) continuerà ad essere costruita come fonte di esperienze gradevoli e di soddisfazione estetica; dall'altro, come terrificante esemplificazione dell'inarrestabile aumento della vischiosità della condizione umana, e come simbolo di ogni futuro rogo rituale dei suoi orrori. E le politiche del potere impiegheranno la loro consueta abilità per mandare in cortocircuito i due poli: per proteggere la loro emancipazione che deriva «dal lasciarsi sedurre», quelli vicini alla prima prospettiva cercheranno di dominare gli altri alimentando la loro paura, incoraggiando così la loro produzione artigianale di orrori.

La «vischiosità» degli stranieri e le politiche di esclusione derivano dalla logica di polarizzazione, dalla condizione per cui «due nazioni significano due confini»⁹; e questo accade perché la polarizzazione frena il processo di individualizzazione, il compimento di un autentico e radicale sradicamento che riguardi «l'altra nazione»: tutti i deboli, cioè, a cui sono state negate le risorse per la costruzione dell'identità e, di conseguenza, anche ogni strumento di cittadinanza. Non solo il reddito e la ricchezza, le aspettative e le condizioni di vita, ma anche - e forse soprattutto - il diritto all'individualità, è stato sempre più polarizzato. Finché le cose rimarranno così, ci sono scarse possibilità che gli stranieri possano perdere il loro carattere vischioso.

Note.

Nota 1. Si veda il mio "Catalogo delle paure postmoderne", in questo volume, pp. 99-126.

Nota 2. Cfr. "Street Wars: Space, Politics and the City", a cura di G. Crysler e C. Hamilton, Manchester University Press, 1995.

Nota 3. D. Bennett, "Hollywood's indeterminacy machine", in «Arena», 3, 1994, p. 30.

Nota 4. M. Douglas, "Purity and Danger", Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 53; trad. it. "Purezza e pericolo", Bologna, Il Mulino, 1975.

Nota 5. Cfr. J.-P. Sartre, "L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique", Paris, Gallimard, 1943; trad. it. "L'essere e il nulla", Milano, Mondadori, 1958.

Nota 6. A. de Benoist, "Dix ans de combat culturel pour une Renaissance", Paris, Grece, 1977, p. 19.

Nota 7. J. Evola, "Éléments pour une éducation raciale", Paris, Puiseaux, 1985, p.29.

Nota 8. R. Stevers, "The Culture of Cynicism: American Morality in Decline", Oxford, Blackwell, 1994, p. 119.

Nota 9. Cfr. i capitoli 10 e 11 del mio "Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals", Cambridge, Polity Press, 1987; trad. it. "La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti", Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

3.

Lo straniero rivisitato e rivisitante.

Non è possibile definire «moderno» tutto ciò che accade nella vita di città; ma tutto ciò che si definisce «vita moderna» accade in città. Per diventare moderno, qualsiasi stile di vita deve diventare più simile alla vita in città. Ciò significa:

- avere più destinazioni tra cui scegliere per ogni itinerario, e avere bisogno di riflettere, di «tracciare una rotta di navigazione» e di controllare i propri movimenti per raggiungere la mèta;
- ricevere un numero di segnali in eccesso rispetto al bisogno di orientarsi e quindi avere l'esigenza di selezionare le sensazioni pertinenti dai rumori di fondo, e/o di assegnare significato a ciò che è privo di senso;
- muoversi in uno spazio popolato da altri che sono spinti da necessità simili alle nostre e così aver bisogno di esaminare e prevedere le loro mosse mentre si segue il proprio itinerario;
- poiché i movimenti degli altri non sono mai del tutto prevedibili e interamente calcolabili, il «navigare» implica sempre un elemento di rischio e di avventura ed è reso più difficoltoso dalla insufficienza di indicazioni attendibili e dalla mancanza di prevedibilità.

La distanza che separa ciò che occorre sapere per navigare e ciò che si sa, o si crede di sapere, circa i movimenti reali e probabili del prossimo, è percepita come l'elemento di «stranezza» negli altri; questa distanza definisce gli altri come "stranieri". La vita in città è realizzata da stranieri tra stranieri. Nei termini di Michael Schluter e David Lee, straniero è «ciascuno di noi non appena esce di casa» (1).

La distanza apre un territorio assolutamente ambivalente, è il luogo del pericolo ma anche della libertà. L'ambivalenza delle prospettive si rispecchia in un sentimento

altrettanto ambivalente di avventura eccitante e di confusione paralizzante. Lo spazio vuoto generato dalla separazione attrae e allo stesso tempo respinge; attrazione e avversione si richiamano l'un l'altra, si nutrono una dell'altra, si combinano insieme nel bene e nel male; per sempre.

Il segreto per ottenere la felicità nella vita in città consiste nel saper vivere intensamente l'avventura generata dalla incerta definizione della propria mèta e del proprio itinerario, e allo stesso tempo arginare o rendere innocua la minaccia che nasce dalla condizione altrettanto incerta degli altri stranieri; i due obiettivi sono evidentemente in opposizione: poiché in città ciascuno è straniero, qualsiasi vincolo imposto alla condizione di straniero, limita la minaccia che si intende evitare ma anche la libertà a cui si aspira.

L'ideale di una città felice non si nutre di soluzioni radicali ma richiede l'impegno a stipulare un compromesso, che si ponga come obiettivo un sottile equilibrio tra opportunità e pericoli: tentare di stabilire un «accomodamento concordato» (nell'appropriata espressione di Lars-Henrik Schmidt) tra domande conflittuali (2).

La questione da risolvere riguarda come sacrificare quel poco di libertà (e non di più) necessario a rendere il tormento dell'incertezza tollerabile e sopportabile. Nella storia moderna, la maggior parte delle visioni e dei progetti di città ideale, hanno cercato una soluzione definitiva alla questione degli opposti (libertà e incertezza) che si attraggono, nessuno dei due essendo in grado di sopravvivere senza l'altro. Questi progetti hanno fatto eco alle più profonde e meno risanabili inquietudini di donne e uomini moderni, destinate (nei termini di Alf Hornborg) a «oscillare tra la nostalgia della "communitas", il desiderio cioè di essere parte di qualcosa che trascende i limiti del sé individuale, e la paura di smarrire la propria identità» (3); solo per scoprire ancora una volta, che la libertà senza comunità significa pazzia, e la comunità senza libertà significa schiavitù.

1. Due strategie per convivere con gli stranieri.

Teoricamente, si potrebbero ricercare «soluzioni radicali» all'ambivalenza della vita di città, seguendo una delle due strategie «razionali» (sebbene entrambe controproducenti) finora praticate. La prima consiste nel ridurre drasticamente, o eliminare del tutto, il carattere «inatteso», e quindi l'imprevedibile, del comportamento degli stranieri. L'altra strategia consiste nell'escogitare modalità e mezzi per distanziare, fino a rendere irrilevante, la condizione di contingenza e imprevedibilità: si tratta di allontanare e stemperare i movimenti degli estranei, di relegarli sul fondo della scena, in modo da non dover più preoccuparsi di loro. Le due strategie aspiravano alla trasformazione della città in ciò che Lyn Lofland ha descritto come «un "prevedibile" mondo di stranieri» (4) (il mondo prevedibile, è un mondo di eventi ripetitivi e di modelli che si possono apprendere: un mondo libero dalla contingenza). Le due strategie non hanno escluso il ricorso ad altri metodi, altrettanto inefficaci, che però rifiutavano un forte richiamo alla razionalità. I più noti tra questi metodi sono stati i tentativi ricorrenti di bruciare in effigie l'incertezza - di

focalizzare l'avversione per l'insicurezza su una categoria selezionata di stranieri (gli immigrati, le persone di etnia diversa, i nomadi, i viaggiatori o i vagabondi, gli appartenenti a qualche bizzarra e quindi ben visibile sottocultura) sperando fino all'ultimo che la loro eliminazione o il loro allontanamento avrebbe assicurato la soluzione definitiva tanto sospirata al problema della contingenza e avrebbe ristabilito quell'ideale di routine a lungo sognato. Tutte le utopie, queste precipitazioni cristallizzate di desideri diffusi e speranze disseminate dell'animo moderno, hanno seguito la prima delle due strategie «razionali»: erano utopie di un mondo ordinato, trasparente, prevedibile, amichevole. Ed erano tutte utopie architettoniche e di «progettazione urbanistica». (La stessa parola, «ordine», è penetrata nel pensiero moderno dall'architettura, dove dapprima fu impiegata sia per denotare un'entità complessa in cui ogni parte si adatta reciprocamente e nessuna potrebbe essere sostituita senza infrangere l'armonia, sia una situazione che nessun cambiamento potrebbe rendere migliore.) I lettori di utopie sono inevitabilmente colpiti dall'attenzione meticolosa che gli autori dedicano alla disposizione delle strade e delle piazze pubbliche, al disegno delle case, alla descrizione dettagliata del numero di abitanti e dei loro movimenti negli spazi pubblici (naturalmente sono colpiti anche dall'eccessivo numero di pagine dedicate a questi argomenti). L'architettura, attirava l'attenzione e suscitava il forte interesse di questi sognatori dell'ordine a motivo della credenza - tacita o esplicita - che per gli esseri umani la configurazione del mondo e dell'ambiente in cui vivevano avesse un'enorme influenza sulle loro azioni: fate diventare quel mondo un luogo regolare e armonioso e renderete regolari e armoniosi anche i desideri e le azioni degli individui. Eliminate da quel mondo tutto ciò che è accidentale e imprevisto e taglierete alla radice ogni possibilità di agire in modo anomalo e scorretto. In questo senso, la progettazione della città era una guerra dichiarata agli estranei - al loro carattere indefinito e indeterminato, da cui si genera la sconcertante idiosincrasia che distingue gli stranieri dagli altri; non una guerra di conquista (una conversione forzata della moltitudine di stranieri in altrettanti singoli conoscenti, docili e civilizzati), ma la recisione e l'estinzione dello «strano» (cioè di ogni cosa in loro unica, sorprendente, sconcertante, riducendo gli stranieri a categoria i cui membri sono tutti identici). Lo straniero era il nemico dell'uniformità e della monotonia, e la pianificazione della città guidata dalle utopie urbanistiche (attraverso cui si aspirava a conseguire l'utopia della società perfetta) riguardava l'eliminazione di ciò che di strano vi era negli stranieri e, se necessario, degli stranieri stessi.

In "La coscienza dell'occhio", la più sensibile analisi delle idee che guidarono la pianificazione urbanistica moderna e dei loro esiti effettivi, Richard Sennett individua nello schema a griglia rettangolare (una città in cui le strade si incrociano ad angolo retto, composta da una serie verticale e laterale di isolati identici per forma e dimensione) l'espressione più precisa e adeguata della visione della città come ambiente di vita uniforme, impersonale, freddo e neutrale. Con la speranza di imporre sul caos della natura e delle contingenze storiche uno spazio uniforme, omogeneo, disegnato artificialmente e abilmente, lo schema a griglia sostituì agli

antichi e autorevoli centri storici, legittimati dalla loro imponente carica simbolica, una sequenza di «nodi» anonimi e di incroci senza volto.

Lo schema a griglia può essere compreso come potente arma da usare contro la condizione ambientale, a cominciare dalle particolarità geografiche. Nelle città come Chicago lo schema si sovrappose ad un territorio irregolare [...]. Si intervenne ovunque fosse possibile per modificare le configurazioni naturali; gli ostacoli insormontabili che la natura poneva al progetto, il corso irregolare dei fiumi o dei laghi, furono ignorati da questi progettisti urbani di frontiera, come se ciò che non si poteva imbrigliare in questa geometria tirannica e meccanica non esistesse [...]. Le fattorie e i piccoli villaggi che punteggiavano Manhattan nel diciannovesimo secolo vennero inghiottiti, più che incorporati, man mano che il progetto urbano prendeva forma con la costruzione di edifici (5).

Come si verificò in seguito, soffocare la bizzarria spontanea della natura e trascurare gli strani percorsi degli avvenimenti storici non risultò né facile né privo di problemi. Molto più sconcertante, però, fu la totale impossibilità di realizzare ciò che si sperava di ottenere con la geometrica eleganza dello schema a griglia. La griglia infatti non riuscì a rendere lo spazio urbano uniforme, facile da interpretare e sicuro da attraversare. Al contrario, si trasformò presto in matrice di una nuova eterogeneità, una tela su cui i numerosi abitanti della città tracciavano i loro disegni improvvisati e casuali. Per la loro confusione e disperazione, i pionieri della sociologia urbana, nell'intento di riuscire a condensare e riassumere le realtà della vita urbana, dovettero tracciare sulla mappa di Chicago delle linee, complicate, contorte, geometricamente poco eleganti. Le loro immagini erano costrette a ignorare l'armonia geometrica di uno schema concepito, a sua volta, per ignorare l'intrinseca anarchia della natura e della storia.

L'immagine di città che è venuta fuori alla fine dello sviluppo moderno, è tutto fuorché uno spazio omogeneo. E' piuttosto un aggregato di aree distinte e con attrattive assai differenziate. Ognuna di esse è diversificata non solo per il genere di abitanti ma anche per il tipo di estranei che casualmente la visitano o la attraversano. In alcuni casi, le linee di demarcazione tra le aree sono ben visibili e custodite e più spesso sono confuse e debolmente controllate. Ma nella maggioranza dei casi sono oggetto di contesa, sempre alla ricerca di continue risistemazioni, travagliate da schermaglie o incursioni alla frontiera. In queste condizioni, «l'estraneità» degli stranieri è diventata una questione di gradi diversi: essa muta passando da un'area ad un'altra e l'intensità del cambiamento differisce in base alle varie categorie di stranieri. Lo spazio familiare di una persona diventa l'ambiente ostile di un altro individuo. La libertà di movimento all'interno della città è divenuta il principale fattore di "stratificazione". Le posizioni elevate nella gerarchia sociale della città possono essere misurate sia dal grado in cui è possibile evitare ogni restrizione ai propri spostamenti entro una sola area sia dalla possibilità di

eludere le aree "off-limits" e di aggirarle tranquillamente, in modo che tutti i luoghi piacevoli della città rimangano accessibili.

In altri termini, gli abitanti della città sono stratificati in base alle loro possibilità di comportarsi come se la seconda strategia della «vita tra stranieri» potesse essere applicata con successo: le posizioni sociali si connotano per la misura in cui è possibile "ignorare" la presenza di stranieri e disinnescare i pericoli che essa comporta. Naturalmente, le risorse necessarie per comportarsi in tal modo sono distribuite in modo irregolare tra i cittadini, e perciò le probabilità di agire secondo lo spirito della seconda strategia sono assai diseguali. Molti abitanti delle città contemporanee non hanno a disposizione alcuna strategia fattibile e molto spesso devono restringere la mappa del loro spazio di vita (per meglio dire spazio «pubblico» e liberamente accessibile) ad un'area strettamente circoscritta e «ghettizzata», in grado al massimo di tenere lontano il resto della popolazione urbana (imprimere il marchio di proprietà e piantare il cartello «Divieto di entrata» nell'area rivendicata è un'operazione che richiede, per citare l'elenco di Dick Hebdidge, «l'elaborazione di rituali, l'indossare strani abbigliamenti, l'assumere atteggiamenti stravaganti, l'infrangere regole, bottiglie, finestre, teste e, infine, lanciare sfide retoriche alla legge» (6)). Le note aree ad ingresso vietato ("no go areas") appaiono differenti a seconda del lato da cui si guarda: per quelli abbastanza fortunati da poterle aggirare sono aree in cui non si deve entrare ("no «go in» areas"); ma per chi le abita l'avvertimento significa «impossibilità di uscire» ("no «going out»"). Per il «resto degli abitanti», che nei loro spostamenti assaporano la libertà di attraversare le aree della città in tutta la loro estensione, la conseguenza della stratificazione consiste nella possibilità di eliminare gli abitanti del ghetto dall'elenco degli stranieri che probabilmente dovranno incontrare. La rete stradale del centro, le arterie, le vie di grande traffico e naturalmente le auto private, vere e proprie «fortezze a prova di ladro» con vetri rinforzati e serrature antifurto, permettono loro di «oltrepassare» gli spazi in cui è possibile incontrare quel tipo di stranieri senza effettivamente doverli percorrere o visitare. Il peculiare assortimento degli ambienti urbani è stato, se possibile, ampliato; ma loro possono ignorare almeno le forme più spregiudicate e minacciose. La gran parte di quella molteplicità rimane invisibile e non ha bisogno di essere contemplata nella progettazione delle loro azioni. La loro libertà dipende da quanta parte di questa varietà può essere considerata inesistente, o in alternativa, tenuta a distanza se diventa ingombrante e sfruttata se può essere divertente.

Per riassumere: la vita di città assume significati differenti per persone differenti; come pure l'immagine dello straniero e il complesso di oggetti a cui si riferisce. Occorre ripetere questa verità banale per rispondere alla invadente tendenza (contestata solo dai ricercatori che si occupano delle «subculture» a sfondo etnico, di classe, generazionale o di genere) a descrivere l'esperienza della vita urbana postmoderna da un'unica prospettiva: quella ispirata ad una versione postmoderna e «democratica», pur essendo strutturata in senso fortemente commerciale, del "flânerisme". Una condizione che un tempo era riservata ad un gruppo ristretto di

persone dall'abbondante tempo libero a disposizione e che oggi appare molto più diffusa, anche se rimane ancora uno status che riguarda essenzialmente la "middle-class" (o almeno lo stile di vita del consumatore globale). Qualunque interpretazione si voglia dare a questa esperienza, non bisogna dimenticare che la sua costituzione essenziale è data dalla doppia libertà di muoversi ovunque e di selezionare gli oggetti che si possono ignorare.

2. Lo straniero visto dal «flâneur».

In una serie di ammirevoli studi, e specialmente in "Citysex" (7), Henning Bech descrive minuziosamente i caratteri costitutivi della vita urbana contemporanea come sperimentata da un "flâneur". In un frammento che Bech sceglie come motto per il suo saggio "Living Together", Charlotte Brontë riferisce «l'ebbrezza e il piacere», «l'estasi di libertà e gioia» che provò durante una sua passeggiata a Londra, grazie al «camminare senza una mèta definita, dove il caso poteva condurmi» e all'essersi «mescolata al flusso della vita che scorre». Seguire il caso, incontrare la vita ovunque il caso possa condurre, e incontrare in ogni luogo la vita che "passa oltre" (esporsi alla vista altrui abbastanza a lungo da divenire oggetto di attenzione svagata, ma non abbastanza a lungo perché quell'attenzione si restringa, si soffermi, comprometta la propria libertà di seguire il caso; abbastanza a lungo da lasciare libera l'immaginazione, ma non abbastanza da sottoporre qualsiasi cosa sia stata immaginata ad una ostinata e precisa controprova) costituisce la fonte di euforia ed estasi, un'esperienza simile al piacere erotico: ecco, in breve, la lezione che si ricava dalla minuziosa indagine dell'esperienza urbana condotta da Bech.

Tutto ciò non avviene «malgrado», ma grazie alla «diversità universale» che regola la vita di città. Non a causa di qualche magica trasformazione della distanza in prossimità o dell'annullamento della diversità degli stranieri. Al contrario, se in città il fascino e l'esperienza piacevole hanno preso il sopravvento (o, almeno, "prendono" il sopravvento in qualche caso) sui loro avversari - il timore e la paura - è proprio grazie alla conservazione della «stranezza» degli stranieri che stabilizza la distanza e impedisce la prossimità; l'esperienza piacevole trova la sua origine esattamente nel distanziamento reciproco, cioè nell'assenza di responsabilità e nella certezza che, qualsiasi cosa accada tra stranieri, non comporterà conseguenze (notoriamente difficili da prevedere) in grado di durare più a lungo della momentanea ma piacevole esperienza (solo in apparenza facile da controllare).

Cercando di afferrare la natura delle interazioni urbane, che non annullano ma tutelano e sostengono il distacco dagli stranieri, Erich Fromm ha usato la metafora dell'istantanea:

Scattare fotografie diventa un sostituto del vedere. Naturalmente si deve guardare per mettere a fuoco l'oggetto desiderato [...]. Ma guardare non è vedere. Vedere è

una funzione umana, uno dei più grandi doni di cui l'uomo sia dotato; richiede l'essere attivi, apertura interiore, interessi, pazienza, concentrazione. Oggi una "foto istantanea" (e l'espressione inglese "snapshot" è eloquente nella sua aggressività) significa essenzialmente trasformare l'atto del vedere in un oggetto (8).

Nel termine inglese "snapshot", entrambe le parti di cui la parola si costituisce sono cariche di significato: c'è un primo significato espresso da «colpo» ("shot"), lo sparo che si dirige là dove è puntato l'obiettivo; il colpo centra in pieno l'oggetto preso di mira, lasciandomi del tutto incolume; in secondo luogo (il secondo significato), si tratta di un colpo secco e improvviso ("snap"), che crea un legame momentaneo tra tiratore e bersaglio: la sua durata è il tempo necessario a scaricare la propria arma. Lo «sguardo» a cui rimanda lo scatto di una foto istantanea - un guardare senza realmente vedere - è un evento "momentaneo" (che perciò non intacca la libertà di modificare immediatamente la scelta dell'oggetto di osservazione di chi guarda) ed "episodico" (cioè, un evento chiuso in se stesso, slegato dagli eventi precedenti e senza legami con quelli futuri; un evento che scioglie il presente dai vincoli del passato e dal peso del futuro).

La superficialità, l'appiattimento delle emozioni e del tempo, lo smontaggio del flusso temporale in frammenti sconnessi, erano i piaceri intensi di solito attribuiti al "flâneur" solitario, il pioniere dello spettatore, il primo a sperimentare il «guardare senza vedere» e gli incontri effimeri, ad appropriarsi delle virtù e dei pregi altrui senza impegnarsi a dare alcunché in cambio; quell'appiattimento e quella superficialità sono ora alla portata della maggior parte (se non di tutti!) degli abitanti della... città. Lo sanno bene gli addetti alla progettazione e realizzazione dei percorsi pedonali di città: chiamati a soddisfare i gusti e i desideri di tutti i «vagabondi», quelli reali e quelli pretesi, traggono il massimo vantaggio dalle infinite opportunità commerciali che questa condizione apre. Una delle numerose riviste patinate («The Face») scelta da Dick Hebdidge come oggetto di un brillante esame critico, rappresenta bene (stabilendone i criteri) l'immagine del mondo a misura del "flâneur", e può servire come termine di paragone della nuova realtà urbana: «Il guardare ha la precedenza sul vedere (il "vedere" sul "comprendere")... La realtà diventa sottile come il foglio di carta stampato che si ha di fronte. Non c'è nulla sotto o al di là dell'immagine e quindi non c'è alcuna verità nascosta da rivelare».

Le pagine di «The Face» non sono «lette» quanto «attraversate», «navigate senza una mèta precisa». Al «lettore» è permesso usare qualunque cosa ritenga appropriata in qualunque modo e in qualunque combinazione si riveli più utile e soddisfacente per lui. In questa navigazione, il lettore può trarre il suo godimento senza per questo impegnarsi con alcun obbligo (9).

Il messaggio è semplice quanto generico ed eccessivo: «la separazione del valore dell'uso/piacere da ogni impegno/ coinvolgimento che riguardi "amore, onore e

obbedienza"». In altra sede ho sottolineato questa separazione come il meccanismo principale della versione postmoderna del processo di adiaforizzazione: spogliare le relazioni umane di ogni significanza morale, esentarle dalla valutazione etica e renderle «moralmente irrilevanti». Il processo che conduce alla adiaforia, si innesca ogni volta che la relazione non coinvolge la persona in modo globale, ogni volta che l'oggetto della relazione è un aspetto selezionato - pertinente, utile o interessante - dell'Altro. Solo una relazione "piena", una relazione tra sé spazialmente e temporalmente completi può essere "morale", cioè comprendere la questione del sentirsi responsabili verso l'altro. Impedire che il «guardare» si tramuti in «vedere» - un risultato che l'organizzazione della vita urbana tenta di ottenere - rappresenta, insieme alla burocrazia moderna con la sua «responsabilità limitata» e al moderno mondo degli affari, che riduce le relazioni umane a forme di contratto e di impegno formale, il maggiore meccanismo di adiaforizzazione. La vita di città è una vita moralmente povera e perciò libera di essere assoggettata a regole che non rispondono a criteri morali: un rifugio ideale per i cercatori di buone-sensazioni guidati nella loro ricerca solo da interessi di tipo estetico.

Secondo Henning Bech, l'esaltante sensazione di opportunità e libertà attribuita alla vita di città non deriverebbe solo dall'abbondanza di stimoli disponibili. Ciò che conta maggiormente è forse la possibilità di sperimentare la «liberazione da se stessi», una sorta di «sospensione» dal sé globale e, quindi, dall'autocoscienza e dall'autolimitazione; di conseguenza, le relazioni urbane - sostenute in modo permanente da una scelta volontaria - diventano anonime e non-coinvolgenti. Naturalmente le relazioni sono anche impregnate dallo spirito del consumismo: si entra in una relazione solo per uscirne poco dopo; resistono finché sono in grado di procurare godimento, e vengono messe in disparte non appena si profili l'opportunità di esperienze più piacevoli. Poiché sono stimulate e sostenute solo da un'attenzione e un desiderio sempre mutevoli, le relazioni umane, proprio come accade per le merci di un supermercato, sono acquistate o riposte con estrema disinvoltura.

Continuando il ragionamento, le relazioni senza-impegno che si instaurano tra stranieri sembrano orientate alla ricerca di piaceri "tattili" (è questo, credo, che ha inteso suggerire Bech: la natura fondamentale sessuale dei piaceri della città). Il guardare senza vedere, in fondo, è uno sguardo che si ferma alla superficie degli oggetti: e le superfici si rivelano ai sensi soprattutto come oggetti potenziali di sensazioni tattili: lo sguardo del non-vedere, è un sostituto (o una anticipazione) del toccare senza trattenerne» dell'accarezzare senza soffermarsi. La «rappresentazione del sé» nella vita di città è, ormai quasi sempre, la rappresentazione di una superficie: l'elaborazione mentale della rappresentazione è permeata da un'anticipazione della tattilità: i piaceri tattili raggiungibili, sono sempre in bella evidenza, sono resi salienti "in modo visivo", data la loro palese e intrusiva presenza.

Nelle attività e nelle relazioni che avvengono per le strade della città, le persone diventano «superfici»; ogni «viandante urbano» si muove in una sfilata permanente di superfici, ed ognuno di essi è costantemente in mostra mentre cammina. Questo modo di esporsi è allettante ed esercita un certo fascino (che troppo facilmente può essere scambiato per un invito) ma non implica alcun impegno o coinvolgimento; per questo contiene un'enorme dose di rischio. Le probabilità di un esito piacevole o di una sconfitta umiliante sono egualmente distribuite e difficilmente separabili. Le strade della città sono allo stesso tempo eccitanti e spaventose: riducendo il sé ad una superficie, a qualcosa cioè che si può controllare e aggiustare a piacere, in apparenza offrono sicurezza contro eventuali intrusi. In realtà, le superfici fanno sorgere una certa confusione semantica che costringe a rimanere costantemente all'erta, e, anche se si verificano con grande attenzione i propri movimenti, ogni passo rimane ad alto rischio. A lungo andare, questo inevitabile gioco rischioso diventa insopportabile, e l'idea di un rifugio - una "dimora" - diventa una tentazione sempre più irresistibile.

3. Lo straniero «ante portas».

Nella sua originale analisi dedicata allo sciovinismo e al razzismo contemporaneo (10), Phil Cohen suggerisce che tutte le xenofobie etniche o razziste che interpretano lo straniero come nemico e, in modo esplicito, come frontiera e limite estremo della sovranità individuale e collettiva, assumono come metafora ispiratrice la concezione idealizzata della «dimora sicura». Tale immagine trasforma ciò che è all'esterno in un terreno pieno di pericoli. Gli abitanti di questo territorio si trasformano in minacciosi portatori di incognite: per questo devono essere controllati, scacciati o tenuti lontano.

L'ambiente esterno può essere concepito come del tutto indesiderabile e pericoloso, mentre, rimanendo dietro le simboliche tendine di pizzo, «le qualità personali possono essere conservate e custodite». Il senso della casa è limitato a quello spazio in cui un certo senso coerente di «ordine e decenza» può essere conferito a quella piccola parte di mondo caotico che il soggetto occupa e controlla direttamente.

E' il sogno di uno «spazio difendibile», un luogo dai confini sicuri ed effettivamente protetti, un territorio semanticamente trasparente e semioticamente leggibile, un posto in cui non si corrono rischi, e, in particolare, rischi imprevedibili. Questa aspirazione è in grado di trasformare facilmente le «persone non familiari» (quelli che nelle normali condizioni del «camminare per la città» costituiscono un oscuro oggetto di desiderio) in nemici assoluti. E la vita di città, con il complicato intreccio di abilità, sforzi stressanti e strenua vigilanza che richiede, rende sempre più intenso il sogno di una «dimora sicura».

La dimora/rifugio di questo sogno deriva il suo significato dall'opposizione tra rischio e controllo, pericolo e sicurezza, conflitto e pace, episodico e perpetuo, frammento e intero. Quella casa, in altri termini, è il sospirato rifugio e riparo al

tormento e alle sofferenze del vivere in città, una vita di stranieri tra stranieri. Il problema, però, è che il rimedio in questione è solo immaginato e ipotizzato: nella sua forma ideale si rivela irrealizzabile proprio come le pervasive e intollerabili caratteristiche della esperienza urbana si rivelano inevitabili. Il carattere irrealistico del rimedio ipotizzato, la distanza tra la «casa ideale» e qualsiasi costruzione di mattoni e cemento, fa sì che l'unica modalità di edificare la dimora sia uno stato di guerra territoriale e gli unici strumenti efficaci per far diventare "reali" i confini e la dimora stessa siano le battaglie di frontiera. Lo straniero è costantemente "ante portas", ma «la porta di ingresso» diventa tangibile e visibile solo quando uno straniero tenta esplicitamente di introdursi abusivamente, o intende sfondare per invadere il territorio.

Lo straniero "ante portas" (alla porta: è il solo posto dove questo tipo di straniero può stare) non è il genere di straniero che abbiamo appena esaminato nel paragrafo precedente: non è lo straniero che si diluisce o si dissolve nel fondale dello scenario urbano: ogni somiglianza, si può dire, è in questo caso puramente casuale. Il termine condiviso è una fonte incessante di confusione teorica e pratica. Si potrebbero forse assegnare nomi diversi ai due tipi di stranieri, ma ciò che conta, è tenerli separati sul piano concettuale. Lo straniero "ante portas" è spogliato e privato di quell'ambiguità che rende la moltitudine delle strade di città fonte incessante, sebbene spesso dispendiosa, di piacere e appagamento. Se lo straniero in grado di produrre contemporaneamente fascino e timore è la costruzione di un "flâneur" impegnato nella sua esplorazione alla ricerca di sensazioni, lo straniero "ante portas" è la costruzione di un individuo nostalgico che si è smarrito, soffocato da un bombardamento di sensazioni a cui non può sfuggire. Nei momenti di nostalgia il «viandante urbano» trasforma lo straniero da tentazione a minaccia, da fonte di piacere fugace a presagio dell'"ubi leones". Si potrebbe sostenere che se lo straniero del "flâneur" è la sedimentazione del "desiderio per la versatilità proteiforme", lo straniero immaginato dal «difensore della casa» è il precipitato "della fobia del molteplice". Naturalmente, la realtà irrimediabilmente versatile e molteplice delle città contemporanee nutre in egual misura il desiderio dell'uno e la fobia dell'altro.

Nelle città contemporanee, l'"identità" è per sempre, e incurabilmente, separata dalla "nascita". Le superfici in cui gli estranei si trasformano, non hanno un «dietro» o un «sotto naturale», una profondità a cui appartenere. Per citare di nuovo Sennett, il resoconto della vita-come-superficie non si ordina in una successione coerente e l'esperienza delle differenze non è lineare (potremmo dire: le molteplici visioni di superfici non si accumulano; o, in altri termini, non si può ricostituire il sé degli individui a partire dalle esteriorità):

Un uomo o una donna possono divenire nel corso della loro esistenza come stranieri a se stessi, assumendo atteggiamenti o percependo sentimenti che non si adattano al quadro di riferimento della propria identità fornito dai caratteri sociali apparentemente fissi della razza, classe, età, genere o etnia (11).

Nessuna identità è fissata, e tutte devono essere costruite senza avere la garanzia che la costruzione possa essere portata a termine. Non si verifica un «ritorno» alla nascita, perché non c'è più un archivio ordinato da cui quel tempo possa essere recuperato, spolverato e riportato alla sua originaria bellezza. Anche il passato, come l'identità, deve essere di nuovo «ricucito», con gli stessi brandelli di significato incontrati - spesso fuggacemente - nelle strade di città. A questo proposito, dunque, non ci sono differenze di condizioni tra «indietro» e «avanti», passato e futuro, «tradizione gloriosa» e progetto ardito: che la sospirata dimora/rifugio sia rimpianta nel passato o intenzionalmente proiettata nel futuro, si tratta sempre di una dimora "ipotizzata", che richiede lavoro incessante e intenso coinvolgimento emozionale per alimentare la speranza di una sua realizzazione.

4. Lo straniero, Giano bifronte.

La città è un luogo in cui si mescolano piacere e pericolo, opportunità e minaccia. Essa attrae e ripugna simultaneamente: può generare esaltazione e abbattimento offrendo sullo stesso piatto le forme di libertà più innovative o le esperienze più debilitanti. La modernità non ha mantenuto la promessa di purificare i cristalli di piacere da ogni impurità contaminante; e i tentativi entusiasti di «costringere» la vita urbana in un progetto razionale in grado di prevedere ogni evento, hanno solo aggiunto nuove anomalie e disfunzioni a quelle precedenti. Dunque, l'ambiguità intrinseca alla vita di città sembra essere una condizione permanente.

Come ha osservato Jonathan Friedman, l'invasione di un'offerta culturale variegata e spesso contraddittoria,

abituamente tenuta a distanza dall'identità moderna, sembra aver penetrato ogni aspetto della condizione contemporanea. Questa invasione mescola un certo grado di esaltazione - l'euforia che proviene dalla scoperta di nuovi significati - e la paura, il timore dello sconosciuto, del tradimento e della violenza. L'invasione non è solo geografica, l'implosione causata dagli «altri», ma è anche interiore, l'implosione provocata dai desideri precedentemente repressi che fa affiorare «l'altro» dall'interno (12).

In nessun luogo questa invasione è sentita in modo più acuto e intenso come nello svagato passeggio di città (e questo include, in senso lato, anche i percorsi e le «navigazioni» compiuti quotidianamente per mezzo di ciò che Bech ha definito "«telecity»", il medium che ha accentuato e portato alle estreme conseguenze la tendenza dello spazio urbano a «creare superfici»). In nessun luogo la mistura di esaltazione e timore è sperimentata in modo più intenso. Nella città, il gusto per una identità multiforme e svincolata e il desiderio di una «dimora» e di una «comunità» che incateni e sigilli per sempre il perpetuo esilio del Proteo postmoderno, sono nati e cresciuti insieme (quasi come due gemelli siamesi). Nelle parole di Dean MacCannell,

il problema centrale della postmodernità sarà quello di creare surrogati di «comunità», di generare, o perlomeno fabbricare, un «senso» della comunità [...]. La complessità di questa impresa di ingegneria sociale, cioè, la costruzione di una credibile rappresentazione simbolica di comunità dove non esiste comunità, non dovrebbe essere sottovalutata, né dovrebbe esserlo il percorso di realizzazione di tale impresa (13).

L'ambiguità esperienziale della città postmoderna si riflette nell'ambivalenza postmoderna dello straniero. Uno straniero che ha due facce: una è seducente perché è misteriosa e attraente (sexy, come direbbe Bech): promette gratificazione senza chiedere nessun patto di lealtà. E' la faccia delle opportunità infinite, di esperienze piacevoli mai provate e di avventure sempre nuove. Anche l'altra faccia è misteriosa, ma è portatrice di un mistero sinistro, minaccioso e intimidatorio. Entrambe le facce appaiono indistinte e sono visibili solo per metà. Occorre uno sforzo per decifrare chiaramente i connotati della faccia che ci appare, uno sforzo interpretativo, che attribuisca un significato. E' compito dell'interprete fissare un significato, ricomporre la fluidità delle impressioni in sensazioni di piacere o di paura. In seguito queste sensazioni si coagulano e solidificano in una immagine dello straniero (un'immagine che sarà contraddittoria e ambigua proprio come le sensazioni che l'hanno generata). La fobia della eterogeneità e il piacere per la promiscuità combattono una battaglia che non può avere vincitori.

Note.

Nota 1. M. Schluter e D. Lee, "The R Factor", London, Hodder & Stoughton, 1993, p. 15.

Nota 2. Si veda L.H. Schmidt, "Settling the Values", Aarhus, Center for Kulturforskning, 1993, pp. 1-8.

Nota 3. A. Hornborg, "Anthropology as Vantage-Point and Revolution", in "Anthropological Visions: Essays on the Meaning of Anthropology", ed. svedese a cura di K. Århem.

Nota 4. Cfr. L. Lofland, "A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space", New York, Basic Books, 1973, pp. 176 ss.

Nota 5. R. Sennett, "The Conscience of the Eye: the Design and Social Life of Cities", London, Faber & Faber, 1993, p. 52; trad. it. "La coscienza dell'occhio: progetto e vita sociale nelle città", Milano, Feltrinelli, 1991.

Nota 6. D. Hebdidge, "Hiding in the Light", London, Routledge, 1988, p. 18.

Nota 7. H. Beck, "Citysex", paper letto alla conferenza internazionale su "Geographies of Desire: Sexual Preferences, Spatial Differences", University of Amsterdam, 19 June 1993; si veda anche "Living Together in the (Post)modern World", paper presentato alla sessione dell'European Conference of Sociology

«Changing Family Structures and New Forms of Living Together», Wien, 26-28.8.1992.

Nota 8. E. Fromm, "The Anatomy of Human Destructiveness", London, Jonathan Cape, 1974, p. 343; trad. it. "Anatomia della distruttività umana", Milano, Mondadori, 1975.

Nota 9. Si veda Hebdidge, "Hiding in the Light", cit., p. 159 ss.

Nota 10. Si veda P. Cohen, "Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life", University of East London, The New Ethnicities Unit, 1993.

Nota 11. Sennett, "La coscienza dell'occhio", cit.

Nota 12. J. Friedman, "The Implosion of Modernity", citato dal manoscritto.

Nota 13. D. MacCannell, "Empty Meeting Grounds: the Tourist Papers", London, Routledge, 1992, p. 89.

4.

Un catalogo delle paure postmoderne.

La paura non è certo una novità per la vita umana. L'umanità l'ha conosciuta fin dai suoi inizi; in qualsiasi elenco sintetico delle caratteristiche salienti dell'umanità, la paura si collocerebbe in uno dei primi posti. Ogni epoca della storia si è differenziata dalle altre per avere conosciuto forme particolari di paura; o piuttosto, ogni epoca ha dato un nome di propria invenzione ad angosce conosciute da sempre. Queste definizioni erano delle interpretazioni latenti: nel senso che informavano su dove erano collocate le radici profonde delle minacce e dei timori, su cosa si doveva fare per evitarle, o sul perché non si potesse fare nulla per proteggersi. Dopo tutto, un altro tratto saliente dell'umanità consiste in quelle facoltà cognitive e conative così fortemente intrecciate tra loro, che solo «i filosofi», ben allenati nell'arte della distinzione, possono e riescono ad immaginare separate. Le minacce sembrano essere sempre state ostinatamente, le stesse. Sigmund Freud le ha classificate in modo definitivo:

Siamo minacciati dalla sofferenza da tre versanti: dal nostro corpo, condannato al declino e al disfacimento e che non può funzionare senza il dolore e l'ansia come segnali di pericolo; dal mondo esterno, che può scagliarsi contro di noi con la sua terribile e formidabile forza distruttiva; infine, dalle nostre relazioni con gli altri (1).

Si può ritenere che questi «versanti», in fondo siano già delle «interpretazioni»: delle interpretazioni così costanti e resistenti, al punto da essere diventate «autoevidenti» e per nulla considerate come tali. Ma dietro le tre forme di paura appena nominate, si intravede da lontano la presenza di una «madre di tutte le angosce», la minaccia che quotidiana

mente genera tutte le altre e non permette loro di allontanarsi troppo: la minaccia della fine, l'epilogo brutale e improvviso, l'unico oltre il quale non c'è inizio. La morte

è l'archetipo di questa fine, l'unica che si mostra solo in un'unica forma. La condizione umana, allo stesso tempo vincola il tempo ("time-binding") ed è vincolata dal tempo ("time-bound"); la mente che padroneggia il tempo ha tutte le ragioni di sperimentare se stessa come eterna, ma dimora in un involucro chiaramente e irrimediabilmente transitorio. La caducità di quest'ultimo ridimensiona, frena e annichilisce il senso di immortalità della prima; alla fine interromperà quella sensazione di eternità, ma molto prima che il sereno «per sempre» si trasformi in un più inquietante «finché». Essere «umani» significa allo stesso tempo conoscere questa condizione, essere incapaci di influire su di essa in qualche modo, ed essere consapevoli di questa incapacità. Questa è la ragione per cui "essere umani significa anche provare paura".

Il principio costante di tutte le strategie utilizzate nella storia per rendere la paura sopportabile, consisteva anzitutto nello spostare l'attenzione dalle cose su cui non si può far nulla a quelle su cui si può intervenire. In secondo luogo, occorre impegnarsi in questo passaggio consumando una quantità di energia e di tempo sufficiente a lasciare alle preoccupazioni per l'irreparabile un piccolo spazio (o, meglio ancora, nessuno spazio). Una manciata di monetine per procurarsi piccole consolazioni era sufficiente a rinviare il momento del confronto con l'insolvenza esistenziale. Ogni epoca ha coniato le proprie monetine, così come ogni epoca ha reso attraente o indispensabile la ricerca di piccole consolazioni e di piaceri differenti.

1. Le paure del Panopticon.

Certezza e trasparenza sono spesso presentate come il «progetto» della modernità. Ad un esame più attento però, esse sembrano più gli esiti non previsti di una crisi di potere, che i risultati di un'attenta progettazione. La modernità stessa sembra più un accomodamento forzato ad una condizione nuova e inattesa che un progetto frutto di attenta riflessione. La modernità emerge come una risposta non scelta e non voluta al collasso dell'"ancien regime" - un modello di ordinamento che non si definiva «ordine» né tantomeno «progetto». Anzi, può essere descritta come la storia di una lunga (e mai conclusa) fuga dal grande terrore che il crollo del vecchio regime aveva generato.

Il nome del terrore era "incertezza", l'incapacità cioè di comprendere ciò che accadeva e il non sapere "come continuare". La paura dell'ignoto si era diffusa liberamente non appena le strette maglie della rete di protezione fornita dalla comunità erano state strappate. La rete non era stata forzata deliberatamente ma aveva ceduto alla pressione incontenibile di una lunga catena di interazioni umane e alla frenetica inquietudine di individui ormai «svincolati» dal peso della tradizione. Il cosiddetto «progetto» della modernità non fu altro che un far di necessità virtù. Seguendo il principio «se non puoi unirti a loro, allora combattili», le situazioni e i personaggi che con le loro crisi avevano generato il disordine e le paure ad esso associate, vennero accusati dei più orribili misfatti e furono definiti come pericolosi

e disgustosi. Così quando la guerra fu dichiarata, la tradizione, le consuetudini o il particolarismo comunitari contro i quali fu ingaggiata, già stavano piegandosi sulle proprie ginocchia, consumati da una malattia terminale.

L'attacco concentrico della propaganda contro gli ultimi frammenti di «ordini» e autorità particolaristici già ampiamente inefficaci, fu una «apologia per procura» dei tentativi concreti di instaurare un nuovo ordine "globale". Un simile compito, esigeva un nuovo «radicamento» di ciò che era stato «sradicato»; la certezza di una condizione uniforme e omogenea voluta dal potere e «costruita su misura» doveva colmare il vuoto lasciato dalle certezze spontanee e autoriproducentesi radicate nelle consuetudini comunitarie. L'idea di «ordine» diventava globale e si estendeva a tutte le dimensioni dell'agire: ciò che prima era ritenuto un «dato di fatto» diventava ora un prodotto della "regolamentazione". Il diffuso sistema di mutua sorveglianza che garantiva l'integrazione degli ordini particolari doveva essere unificato e concentrato nella torre centrale del moderno Panopticon.

Seguendo l'opinione di Jeremy Bentham, Michel Foucault sottolineava che il flusso del controllo dall'alto verso il basso, l'asimmetria dello sguardo, il rendere l'attività del sorvegliare una funzione professionale e ad elevata competenza, era il tratto che accomunava una serie di invenzioni moderne funzionalmente differenti, come le scuole, le caserme militari, gli ospedali, le cliniche psichiatriche, gli ospizi, gli insediamenti industriali e le prigioni. Tutte queste istituzioni erano fabbriche dell'ordine; e come tutte le fabbriche erano luoghi di attività deliberatamente strutturati per ottenere un risultato prestabilito: in questo caso si trattava di restaurare la certezza, eliminare la casualità, rendere i comportamenti dei propri membri regolari e prevedibili, o ancora meglio, «certi». Questo nuovo ordine, osservava acutamente Bentham, esigeva solo «vigilanza sicura, separazione, solitudine, lavoro forzato o istruzione», una serie di elementi sufficienti a «punire il ribelle, sorvegliare il pazzo, riformare il depravato, confinare il sospetto, far lavorare l'ozioso, aiutare i deboli, curare i malati, forgiare la volontà in ogni campo o formare le prossime generazioni nel lungo itinerario dell'educazione». La visione del Panopticon non implicava intenzioni malvagie, rancore o misantropia; e neppure era intenzionalmente crudele. Un autentico riformatore come Bentham, inebriato dalla visione illuminante del progresso e mosso dall'urgenza di accelerare la sua realizzazione, cercava dopotutto, in ogni cosa la «felicità del maggior numero di individui». Egli era convinto che il prodotto secondario della fabbricazione panotticale dell'ordine sarebbe stata la felicità di tutti i membri: «Chiamateli "soldati", "monaci", "macchine": saranno solo persone felici, non ho dubbi». Gli uomini erano destinati ad essere felici, a quanto sembra, perché la fonte più profonda della loro infelicità era l'incertezza; eliminare l'incertezza dall'esistenza, mettere al suo posto la certezza della necessità, che è comunque un po' triste e dolorosa, e saremo quasi alla mèta: il felice mondo dell'ordine ricostituito.

Lo spettro dell'incertezza è esorcizzato attraverso una rigida regolamentazione. La certezza è restaurata "dal di fuori", da forze esterne all'individuo. In questo senso, il rimedio moderno per l'incertezza si riassume in una limitazione del dominio della

scelta. Non l'ambito astratto, teoretico della scelta, che la modernità si preoccupa di lasciare molto ampio, aumentando di conseguenza il numero di ansie e l'intensità del timore; ma quello pratico, pragmatico: il dominio delle scelte «concrete» e «non troppo impegnative»; in questo caso è più probabile che l'assortimento delle scelte a disposizione, considerato il «migliore possibile», venga maggiormente condiviso. (Per citare ancora Bentham: «Se un uomo non vuole lavorare, non ha altro da fare, dal mattino a sera, se non mangiare il suo pane rafferma e bere la sua acqua senza nessuno cui rivolgere la parola»². Il dominio teoretico della scelta è per gli «abitatori» del Panopticon notevolmente esteso. Ma il dominio pratico restringe la scelta tra ritenere vano e spregevole l'ozio oppure ritenere vano e spregevole il lavoro salariato. Se la prima scelta è quella più condivisa, ciò significa che la certezza si è ricostituita - o quasi.)

Ristabilire l'ordine (cioè, uno scenario in cui la percezione soggettiva si rifletta in modo rassicurante nella certezza) attraverso l'imposizione di una rigida regolamentazione era un'idea attuabile solo se tutti gli individui fossero stati posti sotto l'influenza di una o più istituzioni panottiche. E la legislazione moderna cercò di fare proprio questo, estendendo inesorabilmente il periodo obbligatorio di formazione scolastica, rendendo obbligatorio il servizio militare, e soprattutto, mettendo in stretta connessione i mezzi di sussistenza con l'avere un «impiego», cioè essere un dipendente, sotto la supervisione di un capo (se l'impiego «regolare» non c'era e i mezzi per vivere derivavano dallo stato o da elargizioni della comunità, il capo era sostituito dall'ispettore pubblico che concentrava le stesse prerogative di supervisione).

Tutte insieme, le numerose fabbriche dell'ordine e della certezza (con le loro diverse funzioni di sorveglianza, addestramento, regolamentazione), esercitavano il controllo sull'intero corso della vita degli "uomini", fatta eccezione per piccoli spazi di tempo all'inizio e alla fine, dove qualunque forma di incertezza non era considerata un «problema sociale». (L'altra metà della popolazione, le "donne", erano poste sotto la sorveglianza del maschio, cui spettava il ruolo del «capofamiglia»; fu probabilmente l'impiego della famiglia come agenzia di sorveglianza complementare che spinse Foucault a descrivere il potere panottico come capillare, penetrante come il sangue che irrorava ogni tessuto ed ogni cellula dell'intera società.)

Le organizzazioni panottiche divenute fonti principali della nuova certezza, modellavano gli individui, prima di tutto, come membri effettivi o futuri di tali istituzioni. Per la grande maggioranza della popolazione maschile, ciò significava soprattutto fabbriche e caserme militari. Per iniziare la procedura di acquisizione della certezza, gli uomini dovevano essere in grado di superare i test di entrata previsti per l'inserimento nel lavoro di fabbrica o nella carriera militare. La loro «idoneità sociale», era misurata in base alla capacità di eseguire lavori industriali o incarichi militari. In quel tempo, entrambi i tipi di attività richiedevano l'applicazione di forza fisica e di energia che proveniva dagli arti e dai muscoli; richiedevano, in altri termini, "fisici forti e vigorosi". Il tipo di attività fisica richiesta dalla fabbrica e

dall'esercito, definiva il significato di «corpo robusto» e stabiliva lo "standard" di forza e debolezza, salute e malattia. In tutte le epoche, sostiene Bryan S. Turner, il pioniere e il padre fondatore della sociologia del corpo, c'è «una potenzialità fisica elaborata culturalmente e sviluppata attraverso relazioni sociali»³. La cultura e la rete delle relazioni sociali moderne, individuavano e valorizzavano soprattutto la potenzialità fisica nel corpo del lavoratore industriale e del soldato. «Essere sano», avere un fisico «normale», significava essere adatto per il lavoro di fabbrica e/o per il servizio militare. Il timore ben documentato diffuso tra politici, medici, educatori e filosofi del Diciannovesimo secolo di fronte alla vera o presunta «degenerazione fisica» della popolazione, e, in particolare, delle classi più povere, si manifestava nelle preoccupazioni per il potenziale economico e militare della nazione. Tuttavia, dietro questa motivazione, è facile scorgere un'altra preoccupazione ancora più decisiva che riguardava la conservazione della stessa struttura sociale: l'amministrazione della legge e dell'ordine, che nella modernità era realizzata con l'aiuto dell'attività industriale e militare. Un uomo che non fosse in grado di lavorare o di arruolarsi, era un uomo essenzialmente fuori dalla rete del controllo sociale. E questo lo rendeva assai simile allo spauracchio che terrorizzava la legge e l'ordine del Diciassettesimo secolo, il «vagabondo» che eludeva le capacità di sorveglianza della comunità del villaggio e della parrocchia, gli unici strumenti di legge e ordine dell'epoca.

Le esplosioni di «timore dell'inadeguatezza fisica» più avvertibili, erano causate dalle guerre, che, per la loro natura drammatica, tendevano a concentrare e ad elevare al massimo grado le ansie moderatamente diffuse in tempi normali. Nel suo classico studio sul movimento eugenetico, Searle descrisse «il terrore e la preoccupazione verso il possibile deterioramento della "Efficienza Nazionale" destato dalla guerra boera, e lo sconforto per il netto fallimento delle politiche sociali "ambientali"». Ma solo lo scoppio della guerra e il frenetico sforzo di reclutare soldati adatti alla dura vita dello stato di guerra, trasformò in fiamma la brace in cui covavano le preoccupazioni per il destino «della legge e dell'ordine», non più sostenuto in modo adeguato dai moderni dispositivi legittimanti:

I commentatori borghesi che si sono occupati della «questione sociale» dal 1870 in poi, guardavano con timore i lavoratori saltuari e gli abitanti dei quartieri poveri delle grandi città; essi osservavano con disappunto e apprensione che questa gente non aveva «risposto» ai tentativi dei legislatori e delle organizzazioni caritatevoli di elevarli ad un più alto piano morale e nazionale, ed alcuni erano inclini a spiegare questo fenomeno ricorrendo all'ipotesi del degrado urbano (4).

In realtà, come ha mostrato Daniel Pick in un suo studio fondamentale, tutti i pensatori più eminenti della seconda metà del Diciannovesimo secolo hanno espresso in qualche modo la loro paura che se non fosse stato fermato in tempo, il «degrado» avrebbe potuto minacciare le nazioni civilizzate. Il «fisico robusto» sta al centro di queste preoccupazioni: il concetto di «degenerazione», nonostante fosse

assai vago e mal definito (5) (più una espressione generica di sentimenti diffusi che un termine scientifico riferito ad un determinato insieme di fenomeni), venne associato alla nozione di perdita di energia, debolezza fisica, fiacchezza e rammollimento. Nel suo lungo inventario dei pericoli incombenti, l'argomento più ricorrente citato da Herbert Spencer era compendiato nella frase: «capita di incontrare davvero poche persone veramente forti». La nuova e presumibilmente inedita debolezza, che aveva reso il fisico umano non più idoneo ai ritmi forsennati degli impieghi industriali e militari, significava, nella visione di Spencer, «un deliberato accumulo di sofferenze per le generazioni future. Non c'è maggior calamità per i posteri che lasciar loro in eredità un incremento nella popolazione di persone deboli di carattere, oziosi e criminali» (6).

Il numero crescente degli «inabili al lavoro» e dei «non idonei al servizio militare», interpretato (in modo non del tutto errato) come segnale di fallimento della più decisiva tra le imprese moderne, scatenò il panico sia sul piano intellettuale che legislativo. Coloro che erano temporaneamente senza lavoro o esclusi dal servizio attivo dovevano essere giudicati in base agli stessi criteri di valutazione propri degli incarichi da cui erano esclusi: nonostante tutto gli incarichi attivi attribuivano una forma ed una funzione alla loro inattività. Questa opera di attribuzione era chiaramente resa esplicita nelle definizioni di «esercito del lavoro di riserva» o di «soldati di riserva».

2. Da approvvigionatovi di beni a cercatori di sensazioni.

Oggi non si registrano grandi richieste né di forza lavoro né di soldati. Il «progresso tecnologico» non ha significato la creazione di nuova occupazione e l'esaurimento del «serbatoio di riserva del lavoro», ma, al contrario, ha reso sempre più inutile il lavoro di massa in relazione al volume della produzione. Gli investimenti ormai significano lavori effimeri, e il lavoro industriale sembra recitare nel ventesimo secolo lo stesso «ruolo di sparizione» interpretato dal lavoro agricolo circa un secolo prima. I lavori provvisori nel campo dei servizi, part-time, flessibili, in gran parte femminili e scarsamente strutturati che hanno sostituito (in modo parziale e limitato) i lavori industriali, del posto fisso, a tempo pieno, rigidamente cronometrati, in gran parte maschili e solidamente impiantati, sono del tutto inadatti a procurare all'ordine sociale la stessa funzione fondante e disciplinante svolta dai loro predecessori. Un cambiamento più o meno simile è accaduto anche alla carriera militare. La mobilitazione di eserciti di massa può aggiungere ben poco alle potenzialità "high-tech" dell'attuale modo di fare la guerra. Come nell'industria, il progresso tecnologico ha significato per l'esercito tagli al personale in servizio attivo e a quello in riserva. Industria ed esercito, intesi come fabbriche di certezza che esorcizzavano la paura, come agenzie di sorveglianza, in grado di fornire solidi fondamenti e disciplina, hanno definitivamente perduto la loro utilità. (Non fa meraviglia se non si sente più parlare di «missione morale» dei lavoratori che era il motivo dominante dell'autocoscienza del Diciannovesimo secolo (7).)

Il «regime della regolamentazione», di cui fabbrica ed esercito erano principali strumenti e modelli istituzionali, aveva sostituito l'originaria paura moderna dell'incertezza con la paura della trasgressione delle norme, il timore della devianza e delle sanzioni derivanti. La sociologia, codificata all'inizio del secolo come autocoscienza della società moderna, riflettendo sull'esperienza moderna definiva la società «in quanto tale» come normativamente regolata e «tenuta insieme» dalle sanzioni punitive; come uno scenario in cui i comportamenti dei singoli erano resi uniformi dalle pressioni esercitate da forze esterne. L'uniformità del comportamento, che si rifletteva nel conformismo degli atteggiamenti (la «socializzazione» era intesa come tipo di educazione che conduce gli individui a "voler" fare ciò che "devono" fare), costituiva l'interesse centrale della società e il parametro con cui valutare le funzioni della maggior parte (o forse di tutte) le istituzioni sociali. L'elemento di volontarietà che rimaneva agli attori individuali, si esprimeva in una ricerca attiva di regole e istruzioni, guidata dall'impellente desiderio di "uniformarsi", di essere simili agli altri e di fare come gli altri.

Gli uomini, che ormai non erano più futuri lavoratori o soldati (e le donne, la cui vita era rigidamente regolamentata da un "pater familias" a sua volta ben disciplinato dal modello della fabbrica/esercito), sono stati liberati dalle pressioni panottiche che spingevano all'uniformità. Con quelle forze ormai fuori gioco, comunque, la paura dell'incertezza non avrebbe più potuto essere sostituita dalla preoccupazione di evitare la devianza, come era accaduto all'inizio della società moderna. La paura era così destinata a sussistere e, se possibile, diventava ancora più profonda e spaventosa di prima poiché doveva essere affrontata apertamente. L'identità individuale rimane poco definita, fluttuante e «destrutturata» proprio come durante l'epoca moderna, ma la sua condizione appare ancora più grave e insopportabile, dal momento che i meccanismi di «ristrutturazione» perdono la loro forza normativa o semplicemente non ci sono più.

La riproduzione delle condizioni della vita sociale non è più conseguita con strumenti societari e collettivi, ma è in gran parte privatizzata, sottratta al dominio delle politiche statali e delle decisioni pubbliche. La «privatizzazione» indica in questo caso non solo che i poteri centrali stanno disperdendo le loro responsabilità e che le questioni relative all'integrazione sociale e alla riproduzione sistemica sono progressivamente lasciate al libero gioco dell'iniziativa privata. In realtà, «privatizzazione» significa che i processi sono ora largamente "deistituzionalizzati": i servizi per chi vuole sfuggire l'irrisolutezza e l'incertezza dell'esistenza non sono più forniti istituzionalmente o gestiti dallo stato. Così la paura dell'incertezza, non più mitigata, si mostra alle sue vittime in tutta la sua durezza. La sua forte pressione ricade sugli individui senza alcuna mediazione e deve essere respinta o neutralizzata solo dall'azione del singolo.

Invece di suscitare un rapido adeguamento delle politiche amministrative, la paura della mancanza di certezza costringe gli individui ad un frenetico sforzo di autoformazione e di autoaffermazione. L'incertezza deve ora essere vinta con i propri mezzi; l'insufficienza di spiegazioni e di rimedi esterni deve essere

compensata da quelli «costruiti» in proprio. Ma a questo punto, il fallimento o l'impossibilità di portare a termine il processo di autoformazione, genera ciò che chiameremo la paura dell'"inadeguatezza", un nuovo timore angosciante destinato a sostituire il precedente timore della devianza. Non l'inadeguatezza «vecchio stile» misurata da lontano in base a un criterio definito e immutabile a cui ci si deve uniformare, ma una forma nuova e progredita: una inadeguatezza postmoderna, che rimanda all'incapacità di acquisire la forma e l'immagine desiderate, qualunque esse siano; alla difficoltà di rimanere sempre in movimento e di doversi fermare al momento della scelta, di essere flessibile e pronto ad assumere modelli di comportamento differenti, di essere allo stesso tempo argilla plasmabile e abile scultore.

Il cesello, le spatole e gli altri attrezzi per scolpire sono reperibili nel mondo sociale (più precisamente, sono in vendita nei vari «negozi»), come pure gli schemi e i modelli già definiti per guidare la modellatura. Ma la responsabilità di intraprendere e portare a termine il lavoro ricade interamente sulle spalle dello scultore (un po' come nel Processo di Kafka, dove il tribunale non ha mai citato in giudizio nessuno, ma sono gli eventuali accusati che devono scrivere la loro imputazione e cercare di ottenere l'udienza e il verdetto). Le figure del sovrintendente, del capo, dell'insegnante svaniscono, e con esse sparisce il loro potere di coartare ma anche la loro capacità di liberare dal peso della responsabilità. All'individuo spetta il compito/dovere di autogestirsi nelle proprie attività, di esaminare e controllare se stesso in modo minuzioso e di badare alla propria autoformazione. L'individuo diventa il sorvegliante e l'insegnante di se stesso: rovesciando il senso della frase di Maurice Blanchot: ora tutti sono liberi, ma ognuno è libero nella propria prigione, la prigione che si è costruito liberamente da se stesso.

Di conseguenza non è più il compito di uniformarsi che motiva l'individuo ad impegnarsi nei doveri e nelle fatiche della vita, ma una sorta di metadovere: "l'incombenza di mantenersi sempre idonei e pronti ad assumere nuovi compiti/impegni". Il compito/impegno di non diventare antiquato, esaurito, logoro; di non fermarsi per periodi di sosta troppo lunghi; di non ipotecare il futuro; di non compromettere il verdetto del tribunale nel caso la giuria decida di pronunciarsi, di non sentirsi vincolato dal verdetto di una sola giuria, di scegliere la giurisdizione a proprio piacimento, di mantenere ampio lo «spazio» in cui muoversi.

C'è una evidente affinità elettiva tra la privatizzazione della «gestione dell'incertezza» e il mercato che provvede a servire il consumo privato. Una volta che la paura dell'incertezza è stata riformulata nell'ansia dell'inadeguatezza personale, le proposte del mercato diventano irresistibili: esse vengono accolte e «scelte» spontaneamente, senza bisogno di alcuna coercizione e di alcuna opera di indottrinamento. La ricompensa che il vecchio regime della sorveglianza e della coercizione offriva in cambio del conformismo era la libertà dai tormenti della scelta e della responsabilità. Questa libertà non è un prodotto in vendita nel regime della autoformazione basata sul mercato. Ma le ricompense che il nuovo regime offre sono così brillanti da eclissare con il loro luccichio scintillante il minaccioso spettro

della responsabilità. La libertà che il mercato offre è quella di non pensare alla responsabilità, di non sentirsi gravato dal peso delle conseguenze, di frammentare il tempo di vita in episodi che non producono esiti durevoli e che non compromettono gli avvenimenti futuri. In luogo della «irresponsabilità» forzata e imposta, tipica del prigioniero (che è opprimente come la povertà e il lavoro faticoso), si diffonde l'irresponsabilità della persona «svincolata» da obblighi e schiavitù (che è lievemente e gioiosamente ricoperto dal velo dell'abbondanza di possibilità e libertà). Dove era l'oscurità ora è la luce: il passaggio ad una nuova forma di dipendenza è sentito come una liberazione, una emancipazione. Come accade sempre nel caso delle affinità elettive, non ci sono molte possibilità di distinguere la causa dall'effetto; la paura dell'inadeguatezza è forse la causa dell'euforia consumistica? o piuttosto è un effetto abilmente perseguito con l'estensione del mercato dei consumi o un suo esito non previsto? Si possono facilmente trovare argomenti a favore dell'una o dell'altra versione, ma non ha molta importanza poiché - come nel caso del capitalismo nell'interpretazione weberiana - il «gioioso velo dell'abbondanza» si è da tempo trasformato in una gabbia d'acciaio da cui non si vedono vie di fuga. La paura dell'inadeguatezza e la frenesia del consumatore sono strettamente intrecciate, si nutrono reciprocamente, e trovano l'una nell'altra, l'energia necessaria a sostenersi.

In ogni caso, l'individuo moderno sfrattato dalla condizione di «abitatore» del Panopticon in cui assumeva il ruolo di "approvvigionatore di beni", si è ritrovato nella condizione di consumatore di merci, in cui assume il ruolo di "collezionista di piaceri", o più precisamente di "cercatore di sensazioni". I due ruoli citati, rimandano a due differenti metodi (collettivi e privatizzati) di contrastare la paura dell'incertezza generata da quel grande processo di «sradicamento» chiamato modernità. I due ruoli rimandano anche a due differenti agenzie (collettive e privatizzate) cui spetta il compito di applicare tali metodi. L'unica cosa che rimane immutata, o meglio incolume, in questo «cambio della guardia» è proprio la paura dell'incertezza, sebbene ora abbia preso le sembianze di «paura dell'inadeguatezza» piuttosto che «paura della devianza».

La paura della "devianza" è un tipo di ansia fortemente condensato. E' relativamente facile scorgere un contenuto comune dietro alla varietà delle sue forme; Horkheimer e Adorno individuavano con precisione il nucleo centrale delle angosce moderne nella «paura del vuoto», sperimentata come paura di essere diversi e perciò isolati. Il compito è meno semplice nel caso della paura postmoderna dell'"inadeguatezza". In parte perché il mondo in cui si diffonde è, a differenza di quello moderno, frammentario e perché il tempo postmoderno, in evidente opposizione al tempo lineare e continuo della modernità, è «appiattito» e «puntuale». In questo mondo e in questo tempo, le categorie fanno riferimento più a «somialtanze di famiglia» che a «nuclei centrali» o a «denominatori comuni». Nell'abbondante varietà di ansie postmoderne è difficile individuare un tratto singolo che ricompaia in ogni dimensione. "L'inadeguatezza" funziona in questo caso come una etichetta che riassume una grande quantità di paure, rivolte a oggetti differenti,

vissute e affrontate in modi differenti. Nella lunga concatenazione di ansie, nessuna paura può essere individuata come «anello principale» e tanto meno come «causa prima». Invece di inseguire una ipotetica «madre di tutte le ansie», è più saggio accontentarsi di un inventario delle inquietudini postmoderne. Questo, e niente più di questo, si cercherà di fare nelle pagine seguenti.

3. Dalla salute al «fitness».

Il corpo moderno, il corpo del lavoratore/soldato, era regolamentato, plasmato e abilmente manipolato da forze esterne; come nella catena di montaggio di Taylor, in cui era costretto a compiere movimenti stabiliti da condizioni ambientali ingegnosamente progettate. L'unico contributo richiesto al fisico consisteva nell'essere in grado di provvedere alle forze indispensabili per rispondere prontamente, e con il vigore necessario, agli stimoli. Questa capacità era chiamata «salute»; al contrario, «malattia», significava «incapacità». In ogni caso, il dispendio necessario a salvaguardare la «salute» e ad allontanare «l'incapacità», si riduceva ad un problema di alimentazione: la quantità di cibo sufficiente ad offrire energia muscolare adeguata agli impieghi lavorativi o militari. Eccedere anche di poco questa quantità era considerato «lusso»: uno «spreco», nel caso l'eccedenza fosse consumata; «indice di saggezza e moralità» se veniva tenuta in serbo o data in pegno. Alla fine del secolo, il primo «livello minimo di sopravvivenza» calcolato da Seebom Rowntree tra i lavoratori britannici, non comprendeva il tè, che era la loro bevanda preferita e l'elemento indispensabile dei loro rituali di socializzazione. E questo per l'ovvia ragione che il tè era ritenuto privo di qualsiasi valore nutrizionale. Si può notare che, per quanto riguarda i poveri, i consumatori deboli, coloro che hanno difficoltà ad entrare nella società postmoderna, il modo di ragionare appena descritto, non è cambiato molto ai nostri tempi. Peter Townsend si è battuto per anni strenuamente, ma senza esito, per fare includere «l'impossibilità di acquistare cartoline di Natale» tra gli indicatori di un livello di vita al di sotto della soglia di povertà. Le bevande continuano ad essere fortemente disapprovate poiché il loro consumo è rigidamente interpretato come segno di vizio e di eccesso. Al di sopra della soglia di povertà, però, le esigenze e i bisogni del corpo, sono considerati in modo assai differente. Anzitutto perché oggi il corpo è considerato un "corpo che consuma" e la misura della sua buona condizione sta proprio nella capacità di consumare ciò che la società dei consumi ha da offrire.

Il corpo postmoderno è prima di tutto un recettore di "sensazioni": assorbe e assimila "esperienze", e la sua attitudine e capacità ad essere stimolato lo trasforma in uno strumento di "piacere". La presenza di una tale attitudine/capacità è chiamata «benessere» ("fitness"); al contrario, lo stato di «mancanza di benessere» significa debolezza, indifferenza, svogliatezza, depressione, apatia verso gli stimoli; oppure indica una sensibilità limitata e un'attitudine «sotto la media» verso nuove sensazioni ed esperienze. «Essere depressi» significa non avere voglia di «uscire e di divertirsi». In un modo o nell'altro, i «disordini» più

diffusi e preoccupanti sono i «disordini» del "consumo". Mantenere una buona forma fisica, significa mantenersi pronti ad assorbire e a recepire stimoli. Un corpo in buona salute è estremamente sensibile, uno strumento ben sintonizzato verso il piacere di qualunque genere: sessuale, gastronomico o derivante da esercizio fisico e pratiche di "fitness". Non è tanto la "performance" fisica che conta, quanto la qualità delle sensazioni che il corpo riceve durante la prestazione; quelle sensazioni devono essere intense e profondamente gratificanti, «emozionanti», «affascinanti», «incantevoli», «estasianti».

Poiché l'intensità delle sensazioni non è misurabile in base a criteri tangibili e oggettivi, come nel caso della "performance", un effetto secondario del mutamento in atto, è la svalutazione della nozione, un tempo basilare, di «normalità» (e, per altro verso, della «anormalità»). La medicina moderna si sforzava di tracciare una linea di demarcazione chiara e visibile tra salute e malattia, e quindi, stabilire la distinzione tra normale e anormale era diventato il suo impegno principale. La distinzione doveva essere definita idealmente in termini verificabili e quantificabili e quindi misurata con precisione (come accade quando la «normale temperatura» corporea viene stabilita in base ad un termometro medico). Ma questa è una procedura difficilmente applicabile nel caso della sensazione, che è un evento vissuto sempre soggettivamente, impossibile da esprimere e comunicare in termini intersoggettivi, oppure da comparare in modo «oggettivo» con altre sensazioni. Non si è mai sicuri che le proprie sensazioni rientrino «nella media» e il dubbio ancora più doloroso, riguarda le capacità che altri possiedono di provare esperienze sempre più elevate. Le sensazioni possono infatti essere assaporate con intensità variabile e perciò possono essere sempre più profonde. Su ogni sensazione sperimentata, si allunga l'ombra del sospetto che l'esperienza effettivamente provata sia solo una pallida immagine di ciò che la «vera» esperienza potrebbe (e quindi dovrebbe) essere. In queste condizioni l'idea di «normalità» perde il suo significato. C'è una scala variabile di ebbrezza, ascendente e infinita, che se applicata, getta su ogni esperienza effettiva una profonda ombra di «insoddisfazione». La scala mobile dei piaceri si trasforma in una scala della insoddisfazione che produce di continuo reazioni di sconforto e inquietudine.

Ogni esercizio di "fitness", per quanto entusiasmante e soddisfacente, è sempre un po' guastato dall'amaro presagio di un malessere latente; e il malessere si preannuncia come perdita di possibilità del piacere atteso. La ricerca della perfetta forma fisica è afflitta da un'inquietudine difficile da evitare. La capacità del corpo di provare sensazioni intense ed estatiche, è condannata a rimanere per sempre al di sotto di un ideale irraggiungibile, poiché nessuna cura o esercizio è in grado di fuggire il sospetto corrosivo dell'insoddisfazione latente. Nessun rimedio supera questo test. Le cure mantengono il loro fascino finché sono desiderate o febbrilmente ricercate, ma vengono svalutate al momento della loro applicazione. Si possono seguire in modo diligente e con impegno le istruzioni per ottenere un «perfezionamento sensoriale», ma qualsiasi progresso effettivo si fermerà molto

prima di raggiungere ciò che è promesso e atteso. Le cure cadono velocemente in disparte, e devono essere sostituite a un ritmo incalzante da nuovi e migliori rimedi; il benessere del corpo non è un fine raggiungibile, e non c'è occasione in cui si possa dire con sicurezza di averlo ottenuto. Ma l'impazienza, accresciuta dal sospetto dell'inadeguatezza, spinge a superare ogni delusione.

I processi finora descritti riguardano un corpo non più rigidamente regolamentato, almeno non nel senso in cui lo era il fisico del lavoratore/soldato. L'altro versante della coercizione e della sorveglianza esterna era il dissenso e la protesta collettiva: l'oppressione politica tende sempre a generare opposizione politica. Ma il corpo «recettore di sensazioni» è un prodotto faida-te, e le sue disfunzioni sono infortuni autoinflitti. Gli insuccessi non si assommano dando luogo ad una idea di deprivazione collettiva, e le lamentele non sfociano in rivendicazioni collettive: le soluzioni e i rimedi di qualsiasi entità, devono essere ricercati, scovati ed applicati in modo individuale. L'esercizio fisico del lavoratore/soldato tendeva ad unire gli intenti; le autoesercitazioni del recettore di sensazioni li divide e li separa. L'idea del "National Health Service" è una conseguenza naturale del modo in cui il concetto di salute è socialmente costruito: i servizi nazionali, per loro natura sono in genere concepiti per prendersi cura della norma e dell'anormalità, cioè di alcuni tratti umani comuni, che possono essere statisticamente misurati e stabiliti e che diventano la norma in base alla quale le peculiarità e le differenze sono definite anormalità. Invece, un "National Fitness Service" sarebbe una contraddizione in termini. Ma nell'epoca in cui l'interesse per il benessere diventa prioritario rispetto alla preoccupazione per la salute (poiché le istituzioni sociali sono meno interessate a legittimare e rinforzare le norme oppure all'offerta di «lavoratori e soldati») anche la presenza di un «servizio nazionale per la salute pubblica» sembra meno «naturale» e meno «ovvia» di prima. La concezione di cui si fa portavoce, istituzionalizzata e incorporata nella sua struttura tradizionale, non è in grado di fornire quel tipo di servizi che il passaggio dalla salute al "fitness", costringe a cercare. Il corpo è diventato in modo incontestabile una "proprietà privata", ed è compito del proprietario averne cura. Ma questo mette l'individuo in una posizione strana e insostenibile. La persona diventa simultaneamente soggetto attivo e oggetto passivo del controllo: il corpo deve saper fluttuare nella corrente di sensazioni, pronto ad abbandonarsi agli straordinari piaceri dell'esperienza; ma il «possessore» (e «preparatore») che «sta dentro» il corpo e può «separarsi» da esso solo con uno sforzo di immaginazione, deve controllare il genere di fluttuazione e l'autoabbandono, deve saperlo valutare e misurare, confrontare ed esprimere un giudizio sulla sua qualità. André Béjin suggerisce una diagnosi clinica di questa situazione aporetica applicata al caso della ricerca di sensazioni legate all'orgasmo, l'ormai ampiamente noto «senso» della "performance" sessuale:

Ci si deve [...] abbandonare alle sensazioni senza smettere di sottoporre il proprio agire ad un calcolo razionale sugli «espedienti sessuali». Il piacere dovrebbe essere allo stesso tempo un accadimento assolutamente spontaneo e una

performance teatrale diretta dal cervello [...]. Così l'individuo moderno è preparato a distanziare se stesso dal proprio corpo attraverso la mente, ad essere ben sintonizzato con le sensazioni che sorgono spontanee, ad essere uno spettatore dell'atto sessuale pur continuando ad esserne anche protagonista, ad essere sopraffatto dagli stimoli ma allo stesso tempo attivarli ricorrendo a fantasie, ad esprimersi «in modo spontaneo» in azioni che devono essere programmate (8).

Una situazione quasi schizofrenica: occorre "apprendere" come affrontare "ciò che precede e che trascende qualsiasi apprendimento"; occorre azionare il "cervello" per stimolare e attivare l'"istinto"; occorre formare e addestrare e perciò "vincolare" il corpo perché si lasci andare, si liberi dal controllo, si renda idoneo ad un godimento "non vincolato" da impedimenti. L'individuo contemporaneo deve essere «dentro e fuori» se stesso allo stesso tempo: la capacità di distanziarsi da sé, che compromette irrimediabilmente l'istintività, è il requisito indispensabile per essere pienamente se stessi. Il mutamento da una forma di sorveglianza e di istruzione socialmente impartita all'autocontrollo e all'autoistruzione, cancella la distinzione tra Soggetto e oggetto, tra attore e oggetto dell'azione; cancella persino la distinzione tra l'agire e il subire, tra l'azione e i suoi prodotti. Ciò che si era soliti un tempo considerare una contraddizione diventa un'aporia: le sabbie mobili di un'ambivalenza irresolubile in cui ogni tentativo di fuoriuscire si traduce in un ulteriore approfondimento.

Il benessere fisico, inteso come fine ultimo che può essere perseguito senza essere mai realizzato attraverso uno sforzo di autocostrizione, è destinato ad essere pervaso dall'apprensione che deriva dall'inutile ricerca di una soluzione definitiva, e dalla esigenza sempre crescente di trovare nuove soluzioni non ancora sperimentate. Io credo che questo esito della «privatizzazione» del corpo e delle agenzie di produzione sociale del corpo, sia l'immagine più efficace dell'ambivalenza postmoderna. Anzitutto perché fornisce alla cultura postmoderna la sua incredibile energia, la sua pulsione al movimento. In secondo luogo costituisce un motivo cruciale, forse la causa primaria, della sua intrinseca tendenza all'invecchiamento subitaneo, alla nevrotica, rizomica, casuale, caotica, confusa, compulsiva inquietudine della cultura postmoderna con il suo ritmo mozzafiato di mode e manie, desideri effimeri, speranze di corto respiro e paure terribili divorate da angosce ancora più terrificanti. L'immaginazione creativa della cultura postmoderna può essere paragonata ad una matita con gomma incorporata: cancella ciò che scrive e perciò non riesce a fermare il suo continuo movimento sul bianco abbagliante della carta.

L'ambivalenza primaria assume poi svariate forme e differenti definizioni. Una delle forme cruciali è l'ambiguità aporetica tra la "fobia del mutevole" e la "fobia del definitivo", cioè tra la paura di non giungere mai alla mèta più elevata (e di non conoscere la strada che conduce ad essa), e la paura di riuscire a raggiungerla (e sapere definitivamente che è stata raggiunta). La mèta dell'autentico benessere può sfuggire per sempre al cercatore; ma può anche essere raggiunta e nessuno

sa - non si può sapere, ma nemmeno si desidera sapere - quale delle due eventualità sia la più infelice. Arrivati sulla cima, non c'è più nulla da scalare: tutte le strade ridiscendono il pendio. La speranza di raggiungere una sensazione assoluta e definitiva non si spegne mai; ma il suo conseguimento rappresenterebbe "la fine" - una morte per procura, una rappresentazione simbolica, cioè, che evoca il nemico più odioso da evitare.

La paura del mutevole e la paura del definitivo si nutrono e si sostengono a vicenda. La loro interazione stabilisce che sulla strada della realizzazione del «Corpo ideale» - un corpo sensibile alle esperienze ed estremamente recettivo - non ci siano limiti all'autoflagellazione; insieme fanno in modo che nessuna estasi possa essere percepita come definitiva o non perfettibile, che nessuna sensazione possa dirsi assoluta, che nessuna distanza percorsa possa dispensare da ulteriori esplorazioni.

4. Il corpo sotto assedio.

L'ansia e l'ambivalenza irrimediabili generate dal progetto del «Corpo ideale», rendono il compito di delimitare e custodire i confini del corpo (un compito che come Mary Douglas ha mostrato tempo fa, appare permeato di ambiguità esasperanti in ogni epoca e in ogni cultura) particolarmente assillante, trasformandolo in terreno straordinariamente fertile di angosce molteplici. La maggior parte delle sensazioni che il corpo del «collezionista di piaceri» può sperimentare, richiede stimoli che provengono dal mondo esterno; la concezione consumistica rende obbligatoria la massima apertura del corpo alle inesauribili potenzialità delle esperienze contenute in queste sollecitazioni. In questo modo, la capacità del corpo di accogliere e assimilare stimolazioni, diventa la misura del suo benessere. Tuttavia, questa interazione con il mondo esterno influenza il controllo individuale sul benessere fisico; infatti l'intenso scambio con il mondo esterno e l'imprecindibile ricezione di sensazioni, si tramuta in una minaccia potenziale per il benessere; e quest'ultimo, a sua volta, è la condizione che garantisce la capacità del corpo di recepire sensazioni. Se il controllo dello scambio con il mondo esterno non è abbastanza stretto, la capacità di recepire può diminuire; l'ammissione di nuovi stimoli deve perciò essere sempre molto selettiva: ma troppa selettività non potrebbe forse impoverire il numero di potenziali sensazioni e impedire così al corpo di fare nuove esperienze?

La lista dei venti libri più venduti, come tutte le mode di breve durata, muta velocemente da una settimana all'altra. Ma ci sono due tipi di libri che si trovano in testa in ogni classifica: i manuali di cucina e i libri delle diete. Non si tratta di manuali di cucina ordinari, ma di collezioni di ricette sempre più sofisticate, esotiche, eccezionali, esclusive, meticolose e ricercate. Promettono delizie per le papille gustative mai sperimentate prima ed esperienze inebrianti per la vista, l'olfatto e il gusto. Al loro fianco, come ombre inseparabili, vi sono i libri delle diete, che contengono i consigli per l'autoesercizio e l'autosacrificio, le istruzioni su come

rimediare ciò che gli altri libri hanno danneggiato, e chiarire ciò che gli altri libri hanno tralasciato: la stessa abilità a procurarsi sensazioni straordinarie rende obbligatorio e doveroso il ricorso all'autoflagellazione.

Nella modernità, l'idea di perfezione del corpo era influenzata dallo stile armonico del Rinascimento, ispirato dal principio della sobrietà e della moderazione, della tranquillità e dell'equilibrio. Anche le scienze sociali, definivano i bisogni umani come impulso a placare e rimuovere le tensioni e la soddisfazione dei bisogni come una condizione priva di tensioni; la perfezione era vista come uno stato in cui ogni movimento si arrestava, poiché nessun miglioramento ulteriore era possibile. Al contrario, la pratica postmoderna dell'esercizio fisico risulta una costruzione in stile gotico, composta di elementi ridondanti e tenuta insieme unicamente da un elegante bilanciamento delle pressioni e delle tensioni laceranti. In questo modo, occorre scegliere attentamente le proprie tensioni, così da poter spremere al massimo la loro esaltante potenzialità, e assaporare «esperienze assolute» sempre nuove pur rimanendo aperti alle esperienze ancora più «assolute» che verranno. La condizione priva di tensioni è un incubo: il problema non è come evitare le tensioni, ma come «passare» dall'una all'altra in modo armonico. Deve esserci un modo piacevole per inebriarsi ma anche per tornare sobri.

Oltre a ciò, l'individuo che è «proprietario» del corpo, ne ha anche la custodia. La protezione dei confini e l'amministrazione del territorio interno ai confini è una sua responsabilità. La difficoltà del compito, ulteriormente aggravata dalla sua ambivalenza intrinseca, genera una tipica «mentalità da assedio»: il corpo e in particolare il suo benessere, sono minacciati da ogni parte. E tuttavia non è possibile rendere le proprie difese impenetrabili, proprio perché lo scambio con il mondo esterno non solo è inevitabile, ma è anche esplicitamente desiderato: il suo livello di intensità rappresenta in fondo, uno degli scopi primari del «tenersi in forma». Si delinea così una condizione di assedio permanente, destinato a durare per tutta la vita.

Data l'ambiguità dell'ideale del "fitness" e l'ambivalenza dei mezzi necessari, non deve stupire se di tanto in tanto, ma sempre più spesso, la mentalità dell'assedio si traduce in brevi ma violente esplosioni di «panico». In varie epoche, il pericolo di avvelenamento era sospettato in ogni genere di cibo e la presenza di effetti patogeni era ipotizzata in ogni attività fisica; se rifiutare del tutto il cibo o interrompere qualsiasi attività fisica sono ipotesi impraticabili, c'è solo una soluzione adeguata al tipo di vita di un «recettore di sensazioni». Non rimane altro da fare che sfogare l'accumulo di sospetti e frustrazioni in sporadiche lotte di protesta contro certi prodotti alimentari o in campagne di sensibilizzazione verso certi modi di agire poco salutari (in alternativa, si può eliminare la presunta azione intossicante ingerendo altre sostanze o impegnandosi ad assumere stili di comportamento alternativi). L'impegno profuso nelle lotte di protesta e sensibilizzazione genera un sentimento confortante e temporaneamente rassicurante: «il nemico alle porte» è stato sconfitto e non occorre più preoccuparsi. Poiché l'insostenibile ideale del benessere non può mai essere raggiunto (per non

parlare dell'impossibilità di realizzare il sogno dell'immortalità, la cui versione postmoderna, o piuttosto la sua dissimulazione, è proprio il «mantenere il fisico in perfetta forma») nessuna campagna e nessuna lotta è in grado di ottenere risultati definitivi. Un certo alimento particolare è colpito da anatema, un'attività fisica particolare è stata condannata, ma le contraddizioni precedenti non sono eliminate e la mèta appare ancora più distante.

Così la corsa verso nuove forme di panico, ancora più sconvolgenti, continua. L'unico risultato permanente ottenuto dalle campagne precedenti è l'aumento di velocità che subisce il processo di individuazione/creazione di nuove forme di «veleni» e l'ingegnosità dei vari fornitori di escogitare «antidoti» che a loro volta si riveleranno in futuro come ulteriori sostanze intossicanti.

5. Dal manipolare all'assaporare.

Ogni Io evoca e definisce la figura dell'Altro e in questa operazione è a sua volta evocato e definito; ed ogni Io evoca un Altro tagliato su misura dei propri interessi e desideri. In questo modo l'Altro evocato dall'Io «collezionista di piaceri» è diverso dalla figura dell'Altro evocato dall'Io dell'approvvigionatore di beni.

L'Altro «dell'approvvigionatore di beni» ha la materialità concreta e fisica della natura e delle cose «naturali». Si estende nello spazio, ha un peso, è impenetrabile e non può essere ignorato: è un oggetto "solido e manipolabile". Entra a far parte del mondo dell'Io, o come materiale grezzo da trattare e lavorare o come oggetto che resiste a qualsiasi intervento. Può piegarsi al volere dell'Io e ne può fissare i limiti. Può essere un'estensione della libertà dell'Io e i vincoli di quella libertà. Di conseguenza, è un oggetto di integrazione e assimilazione, oppure di conflitto.

L'Altro del «recettore di sensazioni» è fatto con la sostanza rarefatta ed eterea delle percezioni. È una superficie, ruvida o liscia, da accarezzare o gustare: un oggetto da "assaggiare e sentire". Può essere avvicinato o respinto e poi non essere più oggetto di attenzione e quindi cessare di esistere, poiché la sua esistenza dipende dall'interesse che suscita. Penetra nel mondo dell'ego come una probabile fonte di piacere, e lascia quel mondo come un'aspettativa mancata o un piacere completamente consumato. Rappresenta, in modo intercambiabile, materiale grezzo per l'esperienza o delusione per i sensi. Di conseguenza, è un terreno di esplorazione e avventura, oppure un campo arido e in disuso svuotato di ogni eccitazione.

In ogni epoca, l'Altro rappresenta il futuro vago e non programmato, il luogo dell'incertezza perpetua; e come tale un luogo attraente e spaventoso. L'Altro dell'approvvigionatore di beni attrae perché rappresenta una possibilità di "agire"; l'Altro del collezionista di piaceri attrae perché promette di stimolare "sensazioni". La paura che suscita la prima figura è quella di ostacolare l'agire, quella che minaccia la possibilità di raggiungere la mèta. La paura suscitata dalla seconda immagine è quella della banalità dell'esperienza, della frustrazione nella ricerca di

nuove stimolazioni. Il primo può rivelarsi un "problema"; il secondo un dispiacere, o una mancanza di piacere, o un piacere più effimero del previsto: una delusione.

Il mondo dell'approvvigionatore di beni, o del produttore/soldato, tende ad essere delineato e organizzato "cognitivamente". La sua mappa è disegnata dal gioco delle relazioni mezzi-fini, dal modo di abbinare i mezzi alle mete definite e i fini ai mezzi disponibili. Il mondo organizzato cognitivamente è il prodotto del perseguimento dei fini e del calcolo che lo accompagna, ma è anche, sebbene in modo secondario, il terreno di prova dei limiti della capacità di agire in modo effettivo. Il mondo del "recettore di sensazioni", del consumatore, tende a delinearli e ad essere organizzato in modo "estetico". La sua mappa risulta dal gioco delle relazioni tra stimoli e sensazioni, dalla capacità di scoprire oggetti adeguati alle sensazioni desiderate o dalla capacità di saper ricavare sensazioni dagli oggetti disponibili. Il mondo organizzato esteticamente è il prodotto della ricerca di esperienze, sempre nuove e più intense di quelle precedenti. Ma è anche, in primo luogo, il risultato di un tentativo costante di verificare e ampliare le capacità di sperimentazione del proprio corpo.

Lo stile di vita dell'approvvigionatore di beni e quindi il suo modo di entrare in relazione con l'Altro, è un «guardare dall'esterno»: è orientato dall'interesse verso le possibilità di manipolare e trasformare le realtà oggettuali e l'Altro in quel mondo. E' strutturato e costruito in base alla capacità di lasciare tracce, di modificare la configurazione fisica del mondo. Lo stile di vita del «recettore di sensazioni» e la sua relazione con l'Altro, è uno «sguardo verso l'interno»: è orientato dall'interesse verso ciò che è possibile sperimentare attraverso una immersione nel mondo e un contatto ravvicinato con l'Altro. E' strutturato e costruito in base alla profondità delle sensazioni provate e al cambiamento delle condizioni sensoriali subito. Per l'approvvigionatore di beni, il mondo è uno strumento musicale da suonare. Il «collezionista di piaceri» fa di se stesso lo strumento da cui ricavare un suono armonioso.

Per la natura del loro stile esistenziale, né l'uno né l'altro sono spinti a impegnarsi in campo morale. E' facile mostrare che per entrambi la dimensione morale è controproducente per principio. Nessuno dei due trae profitto dall'"impegno per" l'Altro, ed entrambi hanno qualcosa da perdere. La figura dell'Altro tipica del produttore/soldato occupa un piccolo spazio negli incarichi che deve svolgere; la sua rilevanza, e perciò il modo di entrare in relazione con lui, sono definiti in anticipo dai fini e dai mezzi che servono per poterli realizzare. Attribuire all'Altro significati diversi diminuirebbe il rigore con cui il fine è perseguito e la precisione con cui mezzi e fini sono associati. La figura dell'Altro tipica del consumatore è un insieme di sensazioni: la sua rilevanza, e perciò il modo di entrare in relazione con lui, è definito e ridefinito dalla qualità dell'esperienza che si riceve, o che si spera di vivere, durante l'interazione. Attribuire all'Altro significati diversi diminuirebbe l'intensità, indebolirebbe la stimolazione ed infine diluirebbe la stessa esperienza.

A prima vista, dunque, nessuno dei due ruoli lascia molto spazio alla relazione morale, all'impegno verso l'Altro. Al contrario, entrambi affermano la non pertinenza

dell'ideale etico della solidarietà e lottano per emanciparsi dai vincoli morali. Un ruolo richiede che l'identità dell'Altro sia trascurata o infranta, modificata fino a diventare iriconoscibile o dissolta. Il secondo ruolo delinea l'Altro come un involucro che contiene un vasto assortimento di sensazioni potenziali: una volta svuotato dei contenuti, l'involucro può essere messo da parte, accartocciato e gettato. In nessun caso l'Altro sembra avere a disposizione molte opportunità.

E tuttavia... nello stile esistenziale del «recettore di sensazioni» c'è una dose di ambiguità che manca nella vita completamente assoggettata al raggiungimento dei fini. L'ambiguità è situata nella natura stessa della ricerca di sensazioni, o piuttosto nel modo in cui quella ricerca interseca la realtà mondana. Per timore che le speranze di realizzazione si infrangano, il «collezionista di piaceri» non può permettere l'annullamento dell'identità dell'Altro, cioè quella perdita dell'alterità dell'Altro che invece è data per scontata dalla relazione instaurata dall'approvvigionatore di beni. Il «collezionista di piaceri» può avvicinare l'Altro come fornitore di sensazioni, e instaurare una relazione asimmetrica, solo se l'Altro è in grado di svolgere il ruolo assegnatogli e perciò solo fino a quando rimane un Altro e conserva la sua differenza (quella impenetrabile e imprevedibile, assoluta, alterità). Cercando di estinguere la propria sete di esperienze eccitanti, il «collezionista di piaceri» sviluppa, volente o nolente, un interesse rivolto a mantenere intatta e incolume la differenza dell'Altro e il suo diritto alla differenza. In altri termini, ha interesse a promuovere l'autonomia dell'Altro, sollecitandola e coltivandola. Senza dubbio, c'è sempre una distanza tra l'aver interesse, essere in grado di riconoscere tale interesse, e agire di conseguenza. Si può non essere consapevoli dei propri interessi, oppure, una volta presa consapevolezza, trattenersi dal perseguirli, dopo aver valutato le eventuali conseguenze (e i problemi relativi al prendersi cura della diversità dell'Altro, come ho cercato di mostrare nel capitolo 4 di "Le sfide dell'etica", sono enormi e non lasciano intravedere facili soluzioni). Assumersi responsabilità verso l'alterità, l'identità, e l'autonomia dell'Altro non è una necessità indispensabile per la vita del «collezionista di piaceri». Indubbiamente, però, è una condizione cruciale per la sua realizzazione; uffa parte indispensabile, si potrebbe dire, di ogni autentica «pragmatica dello scambio».

Certamente, si tratta di un fondamento dell'impegno morale del consumatore postmoderno piuttosto precario e vacillante; se vogliamo è ancor più barcollante e meno affidabile come fondazione dell'impegno in senso generale. Non può essere altrimenti: per diversi motivi la moralità si può permettere il sogno di avere fondamenti incrollabili solo a suo danno. Sarebbe però incauto abbandonare questo fondamento solo perché sembra poco sicuro. Per quanto possa reggere la speranza di un impegno morale, «assaporare» il mondo sembra costituire un considerevole passo in avanti rispetto al «maneggiarlo». A chi «manipola» e trasforma le cose non interessa conoscere la natura della realtà su cui interviene, ma sapere quale forma dovranno assumere. Chi invece «assapora», vuole che le cose abbiano il proprio sapore originale: "aiutare" le cose a sprigionare pienamente

il sapore che solo esse possono offrire, può procurare un piacere maggiore. E il vero sapore, il fascino, della cosa chiamata «l'Altro» è la sua irripetibile, unica, e libera alterità. La stessa forza che contraddistingue i «cercatori e ricettori di sensazioni» può anche unirli; non solo renderli tolleranti alle peculiarità altrui, ma anche solidali con gli altri: trovando piacere esattamente nella libertà degli altri e assumendosi la responsabilità della loro peculiare unicità.

Note.

Nota 1. S. Freud, "Das Unbehagen in der Kultur" (1929); trad. it. "Il disagio della civiltà", in "Opere", Torino, Boringhieri, 1978, vol. X.

Nota 2. "The Works of Jeremy Bentham", Edinburgh, William Tait, 1843, vol. 4, pp. 40, 64, 54.

Nota 3. B. S. Turner, "Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology", London, Routledge, 1992, p. 16.

Nota 4. J. R. Searle, "Eugenia and Politics in Britain, 1900-1914", Leyden, Noordhoff, 1976, pp. 9, 20. Come rivela Chris Shilling ("The Body and Social Theory", London, Sage, 1993) l'allarme sul «deterioramento del corpo» ha accompagnato lo scoppio delle maggiori guerre. Un esempio di un allarme simile fu la reazione nazionale alle statistiche sulle qualità fisiche dei giovani americani pubblicate in occasione di una campagna di reclutamento durante la prima guerra mondiale: «Un professore di fisiologia alla Cornell, aveva stimato che i soli abitanti di New York portavano dieci milioni di libbre di grasso in eccesso che avrebbero potuto essere utilizzate in modo più efficace come razioni per i soldati» (p. 30).

Nota 5. Come hanno affermato Edward Chamberlain e Sander J. Gilman nella introduzione alla loro raccolta di saggi ("Degeneration, the Dark Side of Progress", Columbia University Press, 1985), «la degenerazione era una delle nozioni più vaghe e, come alcuni virus, una delle più difficili da isolare. L'idea della degenerazione potrebbe benissimo essere rintracciata nel quadro dell'ambivalenza ed è questione di gusti immaginarla come tela o disegno» (p. XIII). In realtà, l'irrimediabile ambivalenza era un vantaggio più che un handicap nel caso di una nozione che aveva guadagnato la sua enorme popolarità nel dibattito pubblico grazie: 1) all'impresa di riassumere in sé le disparate paure di ritorno al caos; 2) al permettere di esprimere ciò che non si riusciva a definire; 3) al mascherare i pericoli inevitabili con semplici compiti pratici da svolgere; una nozione che assumeva un valore pratico solo a condizione di occultare i suoi veri referenti.

Nota 6. Si veda H. Spencer, "The Study of Sociology", New York, Appleton, 1874, pp. 342-345.

Nota 7. Cfr. Z. Bauman, "Memories of Class", London, Routledge, 1983.

Nota 8. A. Béjin, "The Influence of the Sexologists and Sexual Democracy", in P. Ariès e A. Béjin (a cura di), "Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times", Oxford, Blackwell, 1985, p. 211.

5.

Il corpo come compito.

1. Il corpo come mansione.

Due caratteri strettamente correlati hanno segnato più di altri lo spirito moderno: l'impulso a trascendere e andare oltre i limiti - cioè, l'impulso a trasformare le realtà oggettive - e l'impegno costante a perfezionare le capacità/possibilità di azione - cioè le capacità/possibilità di modificare le situazioni. La trasformazione della realtà e le elevate potenzialità di intervento sull'esistente hanno rappresentato, nella storia moderna, l'ideale della liberazione dell'umanità: quella libertà della specie umana, che l'Illuminismo garantiva di aver generato e la modernità era orgogliosa di aver reso stabile.

Ma non fu tanto l'impulso o la capacità di trascendere, e di «andare oltre» a sollecitare il miglioramento delle cose; piuttosto la realtà di fatto non era abbastanza soddisfacente. La felicità è una fuga dall'insoddisfazione. L'Angelo della Storia, come Walter Benjamin osservò, è sempre sul punto di allontanarsi «con la sua faccia rivolta al passato» (1). Fortunatamente però, alcuni individui, motivati dai giusti incentivi, possono allontanarsi dalla «realtà di fatto». In tal caso, essa è privata di ogni autorità e di ogni ragione plausibile e può essere rimodellata secondo le capacità umane. Se diminuisce l'autorità che riconosciamo alle realtà che ci circondano, potremo allontanarci da esse con maggiore facilità: la "nostra" capacità di prendere le distanze è la misura della "loro" opinabilità (e perciò, in un mondo dominato dalla ragione, della loro insostenibilità). La necessità di cambiare e la capacità di modificare si stimolano e si definiscono a vicenda.

«La scienza ha insegnato alle élite che le frontiere esistono solo per essere violate» (2), ha scritto Krzysztof Pomian. L'abitudine acquisita si trasforma ben presto in una imposizione, nell'unico stile di vita accettabile: la civilizzazione europea si impegnava a scoprire nuove frontiere con il solo proposito di andare oltre, di oltrepassarle. Se l'unico limite all'agire è dato dalla quantità di energia e di forza disponibile, allora tutto tende a trasformarsi in «frontiera»; possedere in abbondanza le capacità di «trasformare», rende il trasgredire e il violare un imperativo. La capacità di «oltrepassare», «delegittima» le frontiere che devono essere violate.

Nelle parole di Patrice Rolland, il mondo che ci si lascia alle spalle nell'atto del moderno «superamento delle frontiere» «è l'autentico stato naturale, cioè uno stato che legittima il potere assoluto del fondatore; quest'ultimo, non è vincolato da alcuna norma, poiché inizia dal vuoto, da un nulla politico e giuridico» (3). Come sosteneva Edward Craig, la caratteristica che da ora in poi è attribuita agli esseri umani consiste nella «assoluta libertà da qualsiasi causa esterna in grado di determinare le loro scelte» (4). Certamente gli oggetti che stanno per essere violati o «oltrepassati» - animati o inanimati, umani o non umani - non hanno alcun potere di stabilire norme o di marcare i limiti della violazione; i loro tentativi in tal senso o la

loro debole resistenza, sarebbero percepiti solo come una restrizione della libertà di agire, il crimine più odioso e la condizione meno tollerabile. «Le fondamenta non possono essere completate se non attraverso [...] la distruzione di tutti i nemici in modo che la società possa essere costituita solamente dai sostenitori della libertà» (3).

Dopo aver suddiviso il mondo in due gruppi, i soggetti agenti e i loro oggetti, e dopo aver separato le sue fonti di energia in «impulsi a muoversi» e ostacoli al movimento, lo spirito moderno cade in una «ebbrezza dell'astrazione», in una frenesia della storia senza macchia. Il confine netto che separa il desiderabile dall'impossibile è delineato solo dalle risorse, dalle abilità tecniche e dalle conoscenze pratiche a disposizione. L'audacia e l'intento di andare oltre i limiti dipendono solo dalla tecnologia che si è in grado di padroneggiare. Con l'uso della ghigliottina, scriveva Jean-Marie Benoist, la Rivoluzione francese

associò la meccanizzazione alla morte politica [...] siamo passati così dallo stadio artigianale (Damien, il cappio, l'ascia) allo stadio manifatturiero, cioè alla decapitazione industriale. I carri che trasportavano i condannati alla ghigliottina prefiguravano i «mattatoi» moderni: Dachau, Katyn, Lubianka (6).

Se esistono i mezzi per superare ogni resistenza, quali motivi frenano il loro uso? Turgot aveva messo sull'avviso il re di Francia: niente «ti trattiene dal modificare le leggi [...] una volta accertato che tale cambiamento sia giusto, vantaggioso e fattibile» (7). «Non è forse evidente che con l'amministrazione e il governo la specie umana può essere foggata in qualsiasi forma concepibile?», si domandava in modo indubbiamente retorico un altro pensatore influenzato dallo spirito moderno (8). Solo «la tattica che si serve della paura, della forza e della costrizione sembra davvero efficace a dominare i barbari o gli animali» (9) - e solo queste categorie, possono o devono (ma soprattutto si deve "concedere loro di") essere spinte o indotte o costrette in una forma diversa da quella attuale. In definitiva, «gli oggetti che interrompono il cammino di chi è in grado di sconvolgere e fabbricare il mondo, vengono immediatamente rimossi», osserva Yi-Fu Tan, un acuto analista del potere (10). La rimozione - incarcerazione, esilio, eliminazione - è la forma che la tendenza al superamento dei limiti assume quando si applica a quelli che rifiutano di (o a cui è negata l'autorizzazione a) partecipare.

All'origine del consolidamento trionfante e autocelebrativo di tale principio, Auguste Comte ha elaborato la sua famosa spiegazione dell'irrefrenabile crescita della conoscenza umana: «Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir». Il significato della conoscenza risiede "in ciò che essa permette di fare": più offre possibilità in tal senso e più la conoscenza è migliore. Notate che "pouvoir" - essere in grado di - è usato senza indicare l'oggetto a cui si riferisce, e perciò manca del suo contenuto essenziale. Non importa "ciò che facciamo", a condizione di essere in grado di farlo; piuttosto, «essere in grado di fare» costituisce di per sé un'ottima ragione per agire. Ciò che conta è l'abbondanza di mezzi, l'eccesso di strumenti che attendono

solo di essere utilizzati: più tardi si deciderà a quali obiettivi associarli. La tecnologia trova le ragioni del suo sviluppo nel suo stesso sviluppo, concludeva Jacques Ellul: «non c'è un richiamo a qualche fine; alle spalle c'è la spinta incessante di un propulsore che non tollera alcun arresto della macchina». I mezzi "precedono" i fini; è la disponibilità di strumenti che scatena la feroce ricerca di finalità. «Quando gli esperti giungono a sofisticati livelli tecnici nelle comunicazioni, nei prodotti combustibili, nei metalli, nell'elettronica, nella cibernetica, eccetera, tutte queste cose messe in relazione tra loro rendono assolutamente banale accettare il fatto che possiamo volare nello spazio, ecc. Si è fatto perché si poteva fare: è questa l'unica spiegazione». Solo a questo punto ci si occupa della questione che concerne «il fine»: «dato che possiamo volare fino alla luna, che cosa possiamo fare "con essa" quando saremo là?». In ogni caso potremmo sempre chiedere ai bambini che vanno a scuola di escogitare esperimenti in modo che gli astronauti sappiano come occupare il tempo nello spazio (11).

In questo contesto diventa necessario stabilire e valutare il ruolo che la biologia - l'esplorazione dello «stato naturale» degli organismi viventi - e la medicina - il versante pratico e applicativo della biologia, la strategia e la tecnologia che permettono di modificare e «oltrepassare» lo stato naturale - hanno giocato nella civilizzazione moderna.

Nel moderno processo di civilizzazione, gli esseri umani erano fin dall'inizio i principali obiettivi della capacità di oltrepassare i limiti. Più precisamente, lo scopo più elevato, teso a rimpiazzare l'inutile e caotico agitarsi di forze cieche e senza controllo, intendeva rendere giustizia alle vere potenzialità umane, in modo da permettere agli uomini di vivere «secondo la loro natura». Ma la vera natura degli esseri umani non stava in ciò che essi erano in modo tangibile e concreto, ma proprio in ciò che essi "non erano", e non avrebbero potuto diventare senza fatica e impegno; la «vera natura» era "noch nicht geworden", ancora incompiuta e in via di costruzione. Gli uomini e le donne reali, erano solo la copia incompleta e grezza di ciò che avrebbero potuto e di ciò che erano chiamati ad essere: un pallido riflesso delle loro reali capacità. Per acquisire la loro essenza autentica, dovevano in primo luogo essere trasformati. Ma il gigantesco sforzo di trasformazione richiedeva la guida autorevole di chi conosceva l'essenza della natura umana e sapeva come portare gli uomini e le donne reali al livello supremo indicato dalla loro "vera natura".

La grande trasformazione richiedeva prima di tutto un innalzamento dello spirito: raffinamento, cultura, "Bildung". La modernità era il tempo delle crociate culturali, della guerra senza quartiere contro il pregiudizio e la superstizione, contro il provincialismo e la perdurante influenza della tradizione; era il tempo della delegittimazione e dello sradicamento delle autorità "particolarizzanti", che ostacolavano il cammino verso quella omogeneità della condizione umana riposta nell'attesa supremazia dell'autorità della Ragione; il tempo dell'esercitazione e della preparazione, della applicazione, della «civilizzazione», dell'educazione, della conversione. Attraverso la conversione e l'assimilazione del diverso, l'eterogeneità

vigente doveva essere sostituita da un "Neue Ordnung" popolato da esseri perfettamente uniformati.

Nella misura in cui la modernità aveva come obiettivo gli esseri umani essa era, anzitutto, un processo "culturale". L'idea autentica di «cultura», implica che gli esseri umani non siano in grado di esprimere da soli tutte le loro potenzialità; devono essere aiutati, stimolati da fattori e sollecitazioni esterne, forzati, se necessario. Così, per portare a termine il proprio compito, la cultura deve ricorrere a strategie e risorse diverse e complementari. Per questo facevano parte integrante del compito l'educazione scolastica, le terapie mediche e psichiatriche, l'istituzione carceraria e le forme di controllo più generali e pervasive. Gli individui dovevano essere educati e formati in un mondo nuovo, un mondo ordinato e disciplinato; alcuni di essi, ritenuti "incapaci" di assimilare i nuovi modelli di comportamento suggeriti, erano classificati come casi patologici e, se possibile, dovevano essere sottoposti a cura; altri, in modo evidente, "non avevano alcuna intenzione" di arrendersi a tali modelli e il loro comportamento - al pari di devianti o criminali - doveva essere sanzionato da punizioni severe; infine, quelli che si dimostravano "immuni" al trattamento e alle sanzioni dovevano essere separati dai «normali» e «regolari», e quindi incarcerati o «eliminati». Senza dubbio, il confine tra le due ultime categorie citate è sempre stato poco chiaro (in realtà si trattava del confine tra due modi di «prendersi cura» di loro, poiché le «categorie» erano solo proiezioni dei metodi di azione escogitati). Medici, psichiatri e carcerieri discutevano di continuo su chi tra loro fosse più qualificato per trattare il comportamento che (questa volta in modo concorde) definivano "anormale". In genere i loro dibattiti più accesi erano riservati a stabilire se una particolare anormalità fosse un caso «medico», «mentale» o «penale».

2. Sorvegliare le frontiere della civiltà.

Nei primi anni della grande trasformazione, la biologia si era assegnata il compito di fissare i limiti alle opere e ai tentativi in corso: un caso descritto come "biologicamente" determinato, era considerato - forse per sempre, e certamente per un lungo periodo - come irrimediabilmente fuori da ogni possibilità umana di intervento. «Biologicamente determinato» significava «immune da modifiche e correzioni perseguite tramite l'educazione o la persuasione»: l'individuo portatore di una simile carenza era ostacolato e impossibilitato a portare a termine il personale processo di integrazione ad una società «sana» e «normale». Se non si conosce rimedio a questo limite, l'unica «soluzione» è la separazione radicale dell'individuo «difettoso» da quelli «regolari». Per citare solo una delle opinioni tipiche: «l'impotente, il pazzo, i criminali e i deboli di ogni risma, devono essere considerati come materia di scarto del processo di adattamento, gli invalidi della civilizzazione [...]. In una società in cui un certo numero di individui sono improduttivi e dannosi, è impossibile accettare senza riserve il principio della solidarietà sociale» (12). L'argomentazione biologica sta al polo opposto a quello occupato dal fiducioso

«l'éducation peut tout» di Helvétius; ma anche dell'ottimistica speranza/promessa del liberalismo di conformare gli esseri umani ad una società di individui razionali con il semplice espediente della rieducazione.

La biologia occupava perciò fin dall'inizio un posto assai contrastato, impregnato di profonde controversie di genere ideologico e politico. Le ansie generate dal rapido cambiamento, le incertezze provocate dallo sradicamento e dalla fluidità dell'esperienza moderna, le paure nutrite dal camminare verso un futuro mai pienamente realizzato e sempre sfuggente: tutto questo si concentrava nello spazio circoscritto in cui gli esperti e i politici promettevano di identificare e custodire la linea divisoria tra ciò che è realizzabile e ciò che non si può tradurre in realtà, tra ciò che è attendibile e ciò che è illusorio, la certezza dai capricci di un fato che non conosce regole. Questa situazione assicurava alla biologia e alle tecnologie ad essa correlate, uno status speciale: lo status di "alter ego" della trasformazione culturale che stava al cuore del progetto moderno, un luogo di estrema ambivalenza e un magnete per le emozioni estreme.

Ma quella appena descritta era solo una tra le numerose cause che determinavano lo «speciale status» della biologia. Un altro importante motivo era rappresentato dagli incessanti sforzi moderni di "decostruire la mortalità". La morte costituiva «lo scandalo della modernità», perché era destinata a rimanere l'epitome e l'archetipo dei limiti delle potenzialità umane; la sfida finale al sogno moderno di trascendere tutti i limiti e di elevare le possibilità umane alla massima potenza (13). La risposta moderna alla sfida ha assunto la forma del tentativo di «scomporre» la morte - evento contro cui non si può nulla - in una gran quantità di malattie e infermità, mutazioni patologiche e disturbi, che, almeno in linea di principio, potevano essere singolarmente aggiustate o curate. Il risultato fu la frammentazione dell'evento unico e singolo della morte, in una moltitudine di comportamenti e modi di agire ripetuti, in grado di prevenire o di procrastinare l'evento finale. La morte, per così dire, colonizzò la vita, e combattere la morte - lo spirito di sopravvivenza e di autoconservazione - si trasformò nel "senso della vita". L'ansia alimentata dalla inevitabilità della morte si diffuse lungo tutto il percorso esistenziale, trasformato, per lo stesso motivo, in una sequenza di azioni preventive e vissuta in uno stato di costante vigilanza contro tutto ciò che anche solo vagamente potrebbe avvicinarsi all'anormalità. Anche questo ampio ritaglio dell'angoscia moderna è stato controllato e gestito dalla biologia e dalle tecnologie relative: in modo speciale dalla medicina e dalla psichiatria.

Come citato in precedenza, Daniel Pick ha suggerito che lo sviluppo delle scienze e delle pratiche mediche del diciannovesimo secolo si comprende sullo sfondo del «terrore della decadenza» tipico di quel secolo. La vita moderna portava con sé una serie di minacce e preoccupazioni nuove o mai avvertite prima, troppo numerose e sconcertanti perché il sentimento di sicurezza attecchisse. Il territorio della «normalità» e della «salute normale» sembrava vacillante e insicuro, aperto su tutti i fronti all'invasione di forze poco conosciute e difficilmente controllabili; una condizione che ha favorito la crescita di uno stato di ansia costante e mai placata,

un'ansia che ha favorito la ricerca febbrile di misure protettive. La percezione che i pericoli imminenti fossero troppo numerosi e caotici era essa stessa un riflesso o una proiezione di uno stato di indecisione e incertezza ormai senza limiti. Ecco perché l'onnipresente ma sfuggente idea di "dégénérescence"

Non fu mai ridotta con successo ad un assioma preciso o a una teoria [...] piuttosto fu un termine mutevole, prodotto, inflazionato, definito e ridefinito nel passaggio dalle scienze umane alla narrativa, ai commenti socio-politici [...]. Decisamente, non c'era nessun referente stabile che avesse attinenza con «degenerazione»; piuttosto un fantastico caleidoscopio di rapporti e oggetti [...] dal cretinismo all'alcolismo alla sifilide, dal mondo contadino alla classe operaia urbana, dalla borghesia all'aristocrazia, dalla pazzia al furto, dall'individuale al collettivo, dall'anarchia al femminismo, dal declino all'incremento della popolazione [...] (la degenerazione) si connotava per la sua invisibilità e ubiquità [...] era un processo che infrangeva tutte le frontiere delle identità certe, minacciando la completa rovina della civilizzazione e del progresso (14).

I discorsi e le pratiche correlate ma differenti in cui le scienze biologiche e le tecnologie si erano costituite, unirono le loro forze per promuovere e rafforzare due strategie mutuamente complementari. La prima perseguiva il miglioramento della "salute". La seconda cercava l'eliminazione della "malattia".

La salvaguardia della «normalità» e della buona salute, è diventata così un interesse comune e si è trasformata in un compito che riguarda tutti. La buona salute non era una condizione «già data»: doveva essere costruita e ricostruita quotidianamente seguendo regole precise e con l'aiuto di un'adeguata strumentazione. Le scelte di vita - almeno per chi aveva la possibilità di scegliere - erano medicalizzate, preselezionate e controllate da un sapere esperto di carattere medico. Delimitare e impedire ogni accesso ai numerosi passaggi attraverso cui la morte poteva insinuarsi nell'organismo era concepito come un dovere personale, un dovere da compiere quotidianamente e per tutta la vita. Il compimento del dovere prese la forma di un regime fisico da osservare strettamente: esercizio fisico regolare, dieta bilanciata, ritmo delle attività giornaliero e annuale attentamente organizzato, elenco crescente di restrizioni e limitazioni autoimposte.

Nella visione tecnologica il corpo stesso si trasformò in oggetto; il proprietario del corpo si era tramutato ora in manager, allo stesso tempo supervisore e operatore, e la professione medica si offriva di aiutarlo a svolgere tali funzioni con strumenti sempre più tecnologici. Lion Tiger definì l'intero processo come «industrializzazione del corpo», offrendo come esempio i dati ottenuti per gli Stati Uniti da uno studio condotto dall'Alan Guttmacher Institute: su 36,5 milioni di donne fertili, 11,6 milioni erano sterilizzate, 10 milioni si serviva di pillole per il controllo delle nascite, 2,3 milioni utilizzava strumenti intrauterini, circa 5 milioni riferivano l'uso del condom da parte del partner, 1,9 milioni impiegava il diaframma, 1,5 facevano uso di spermicida chimico (15). La libertà di controllare il proprio corpo e di manipolare le

sue reazioni cresceva insieme alla dipendenza dalla tecnologia e dai suoi mezzi; il potere dell'individuo era strettamente intrecciato alla dipendenza dalle indicazioni degli esperti e alla necessità di consumare prodotti tecnologici. Il possessore del corpo fu spinto a pensare e a vivere come un funzionario incaricato dalle autorità mediche di vigilare e sovrintendere i pezzi del macchinario assegnati alle sue cure. Le preoccupazioni per la salute manifestavano il miscuglio ambivalente tra l'autofiducia e un acuto senso di insufficienza e inadeguatezza. Gli scienziati, dice Tiger, «parlando in generale, avevano visto gli esseri umani come pezzi di fisiologia relativamente passivi [...]» (16). Per un curioso paradosso, gli individui che accettavano e interiorizzavano questa visione di se stessi, scambiavano questa adesione per il segnale della loro nomina a «responsabili attivi del proprio destino». La guerra contro la malattia, o meglio, contro quella elusiva e diffusa cattiva-salute a cui ci si riferisce in relazione al carattere onnicomprensivo e spaventoso del termine «degenerazione», era un complemento indispensabile per la costruzione e la salvaguardia della salute. Le sempre più numerose patologie che la professione medica identificava, nominava e classificava rappresentavano le incursioni preliminari dell'avanzante esercito della morte; una volta che l'esercito invincibile fosse stato frazionato in unità più piccole, sarebbe stato possibile combattere le piccole truppe nemiche una per una. I nemici arrivavano sempre da fuori: dall'esterno dell'organismo infetto, o fuori dal «normale stato» di quell'organismo. La professione medica era determinata a scoprire e dimostrare che ogni malattia aveva la sua "causa", e che attraverso la sua identificazione e successiva eliminazione, poteva essere combattuta (e fiduciosamente debellata).

Se il pericolo era rappresentato in questo modo, la strategia adeguata era quella ben conosciuta e sperimentata nei numerosi combattimenti mai conclusi contro un nemico esterno: una strategia di separazione forzata, che tiene il nemico a distanza, scavando trincee, erigendo roccaforti e torri, fortificando i confini con l'artiglieria e presidiandoli con turni di guardia continui. Ciò che occorreva per applicare tale strategia era identificare il nemico, descriverlo nei dettagli o etichettarlo in modo da renderlo facilmente riconoscibile; quindi isolarlo, per prevenire ogni contatto e, ancor meglio, spostare il nemico completamente fuori portata. L'applicazione di questa strategia implica identificare e contrassegnare, in modo graduale e per piccoli passi impercettibili, i «portatori di infermità» e, in modo particolare, i portatori di infermità non curabili. L'Altro, come Sander Gilman lo definisce, era «insieme malato e contagioso, pregiudicato e pregiudicante» (17). E come Stephan L. Chorover dice alla fine di una lunga ed esauriente indagine, la logica intrinseca della strategia era una «cornice sociobiologica» su cui «si fondavano in fondo le giustificazioni dei genocidi». «Il programma di sterminio nazista era un'estensione logica delle idee sociobiologiche e delle dottrine eugenetiche che non avevano nulla a che fare in modo diretto con gli ebrei e che erano fiorite ampiamente in Germania ben prima dell'epoca del Terzo Reich», così come si erano diffuse negli Stati Uniti, in Inghilterra e in tutte le parti del mondo moderno (18).

I portatori di infermità; l'incurabile; l'anormale; l'incarnazione e l'emblema della morte, l'ostacolo sul cammino dell'ordine razionale, la macchia che deve essere cancellata dalla faccia della terra perché possa risplendere la perfetta armonia. "Unwertes Leben", vite senza valore per una società che lotta per l'autoperfezionamento e l'autorealizzazione. La loro eliminazione diventava una esperienza di riscatto e liberazione: non era un gesto distruttivo ma "costruttivo", un servizio reso alla santa causa della salute e del benessere della nazione. Eliminare i portatori di infermità era come distruggere la morte stessa, in effigie. La nota sequenza logica di Raoul Hilberg che termina con l'olocausto, inizia da «definizione» e procede attraverso «segregazione», «isolamento» e «deportazione» - non è forse la stessa sequenza sperimentata e perseguita molto tempo prima nel rituale del combattimento contro i vari travestimenti assunti dalla morte: batteri, virus, sostanze contaminanti? Si devono evitare i «luoghi insani» e le «sostanze ripugnanti». La magia contagiosa dell'evitare il contatto fisico con il pericolo è il primo grado per un'igiene consapevole. L'igiene richiede l'uso di strumenti di pulizia/purificazione: scope, spazzole, raschietti, saponi, spray per la pulizia, polveri per lavare; ma anche filo spinato o mura per cingere campi, riserve, ghetti destinati a trattenere gli impuri e i contagiosi. Come ha scoperto Robert Proctor,

furono soprattutto gli scienziati medici che "inventarono" in primo luogo «l'igiene razziale». Numerosi insegnamenti e corsi di "Rassenhygiene" e di "Rassenkunde" erano stati istituiti nelle università tedesche ben prima che il nazismo prendesse il potere. E dal 1932 è giusto dire che l'igiene razziale è diventata l'ortodossia scientifica della comunità medica tedesca (19).

Per ovvie ragioni, il caso tedesco è stato ampiamente reso pubblico e studiato con maggiore zelo e dedizione di quanto non si sia fatto per esperienze parallele in altri paesi europei o in qualsiasi altro paese che stabilì propri avamposti in luoghi lontani, tra razze «marchiate» per essere eliminate e perciò insane e contaminanti. Come ammoniva Daniel Pick, questo squilibrio politicamente imposto negli interessi di ricerca «può avere un effetto ingiustificabilmente rassicurante, o anche anestetizzante sulla nostra percezione del resto d'Europa»; in realtà, in Francia o in Inghilterra le cose non sembrano molto differenti. Avendo fatto del suo meglio per ristabilire un equilibrio, Pick giunge alla conclusione che gli eventi del 1939-1945 possono apparire «come la realizzazione, la concretizzazione, di tutto ciò che di funesto era stato scritto nella letteratura vittoriana ed edwardiana su progresso e decadenza, crimine e patologia sociale» (20).

Non è chiaro se il ruolo che la biologia e le tecnologie associate hanno giocato nel progetto generale della modernità possa aver condotto al genocidio, attuato come un passo creativo, lodevole e moralmente neutro, verso una autorealizzazione societaria. Ma la "possibilità" che una tale conseguenza si verificasse era certamente radicata in quel ruolo, così come era stato definito (e fortemente voluto)

dalla mentalità e dal modello della vita moderna. Tra le caratteristiche della modernità in cui si concentrano gran parte delle responsabilità perché quella possibilità si verificasse, c'era l'urgenza di costruire un mondo perfetto e armonioso (un mondo su misura solo per quegli individui idonei a entrare nel regno dell'armonia) e la fiducia di poterlo fare, avendo il tempo, le risorse e la volontà necessarie. Nel contesto di questo ideale e di questa fiducia, la biologia, e in particolare i suoi sviluppi biotecnologici, erano chiamati ad offrire il proprio contributo agli sforzi societari di autotrascendenza e di autoperfezionamento: ma nello stesso contesto la biologia rivelò tutta la sua potenza funesta e disastrosa.

3. La privatizzazione del controllo dei confini.

Oggi, in un mondo che alcuni osservatori definiscono «postmoderno» e altri preferiscono chiamare «tardo moderno», i sogni di un ordine razionalmente compiuto ed esteticamente perfetto non sono più di moda; non si vedono poteri zelanti o risorse sufficienti in grado di realizzarli. E la fiducia che un simile obiettivo possa essere raggiunto ha pochi sostenitori, mentre la credenza che la sua realizzazione comporti conseguenze vantaggiose si è del tutto dissolta. Significa forse che il pungiglione letale della biologia e delle tecnoscienze correlate è stato strappato definitivamente? Possiamo rallegrarci dei suoi meravigliosi doni senza più temere il suo terribile veleno? Ci possiamo affidare fiduciosi al sapere comunque consolidato dei medici? Io credo che la collocazione della biologia nel contesto del mondo postmoderno non sia più rassicurante di quanto lo fosse nel vecchio contesto moderno. Forse offre meno ragioni di conforto. Qualche antico pericolo è svanito, o almeno si è allontanato. Ma nuovi timori sono giunti per sostituirli.

Lo stato oppressivo, onnisciente e ubiquo sta scomparendo, ma l'oppressione non si è indebolita. Le ossessioni e le angosce moderne si sono solo disperse; si potrebbe dire che sono state «privatizzate», mentre il compito di affrontare il contrasto con le tensioni che ne derivano è stato affidato ad una serie di espedienti e stratagemmi faida-te. Nelle alte sfere dove risiedono i poteri, lo spirito moderno del «superamento dei limiti» è quasi svanito, sostituito da inquietanti crisi di potere e gestione dal sapore antico; invece agli uomini e alle donne in quanto individui spetta il compito/necessità di autocostruirsi e autoricostruirsi, di ricomporre i pezzi delle proprie identità, affinando l'opera di ridefinizione giorno dopo giorno. L'enorme estensione dell'ambito di potere occupato un tempo dallo stato si è ridotto e frammentato in innumerevoli piccoli lotti e porzioni. Ciò che si era soliti realizzare secondo modalità rapide e programmate, attraverso le leggi universali introdotte dal fervore normativo dello stato e sorvegliate dalla polizia, è ora eseguito con modalità poco omogenee dalle imprese commerciali, da gruppi quasi-tribali, o dagli stessi individui. Come prima, ci stiamo battendo per raggiungere l'ideale della razionalità, una razionalità che si è però trasformata in microrazionalità (o piuttosto in diverse microrazionalità che, come nelle regole del gioco delle domande incrociate, si

scontrano una con l'altra e rifiutano di amalgamarsi o di scendere a compromessi) e che non è più in grado di «produrre una irrazionalità di livello generale» (21).

Come prima, siamo ancora profondamente preoccupati della cura dell'igiene, e intenti a individuare nuove «sostanze nocive», da isolare e allontanare. Ma i nostri sforzi zelanti sono ora indirizzati in una serie di direzioni dispersive e contraddittorie, così che ogni «conquista» dell'igiene può essere interpretata paradossalmente come produzione di nuove sostanze tossiche e di nuovi pericoli. Nel nostro mondo postmoderno, la mentalità moderna si è allontanata dalle coordinate fornite dall'ideale di una verità universalmente fondata e accettata; la nostra è ora una mentalità insicura dei propri fondamenti, della propria legittimazione e funzione. Un tipo di mentalità che può solo suggerire comportamenti eccentrici, inconsueti, irregolari,aggiungendosi al già ampio elenco delle incertezze.

Hans Jonas, uno dei massimi filosofi morali del nostro secolo, affermava che

il medesimo impulso che ci ha dotato delle capacità che devono essere ora regolate da norme [...] ha per necessaria complementarietà eroso in modo complementare e ineluttabile, i fondamenti da cui le norme dovrebbero derivare [...]. Ora tremiamo nella nudità del nichilismo in cui la condizione di quasi onnipotenza si accompagna a quella della quasi vacuità, la più grande abilità ad un sapere minimo (22).

Mentre Ulrich Beck ha espresso lo stesso convincimento con maggiore intensità drammatica nella sua laconica brevità: «Rappresentiamo il tempo della ragione minima e della distruzione massima» (23). «Noi» non siamo la collettività che lo stato moderno nella sua ambizione si sforzava di rifondere in una totalità, ma un assortimento di individui abbandonati, ciascuno a suo modo, alle cure offerte dai servizi esperti in vendita e dai manuali di autoistruzione. «In analogia con l'investimento capitalista, l'individuo è visto ora come un'impresa "sui generis", il cui valore si può aumentare tramite investimenti di tempo e denaro» (24) in interventi terapeutici di esperti o in autoterapie.

Fin dall'inizio, la modernità si è connotata per un eccesso di mezzi rispetto ai fini, un'epoca in cui abilità e risorse erano sempre in anticipo rispetto agli obiettivi e cercavano febbrilmente il proprio utilizzo. Ma nel nostro tempo postmoderno, i mezzi sono gli unici strumenti di potere rimasti sul campo ormai abbandonato dai fini. Liberati dai vincoli dei compiti autoritariamente stabiliti, possono ora crescere all'infinito, subordinati solo all'impulso del network di laboratori competenti, dei luoghi in cui si genera la conoscenza esperta, dei gruppi di ricerca e dei mercanti di conoscenza.

La migliore immagine (scrive Cornelius Castoriadis) è la trincea di guerra stile prima guerra mondiale scavata contro Madre Natura. Le mitragliatrici aprono il

fuoco costantemente su tutto il fronte, ma il grosso del battaglione entra in azione ogni volta che una breccia sembra aprirsi; così ogni sfondamento produce un certo vantaggio, ma lo fa senza seguire una strategia generale [...] (invero) se non si conosce dove si vuole andare, come si potrebbe scegliere una strada piuttosto che un'altra, e per quale ragione lo si farebbe? Tra i sostenitori delle tecnoscienze c'è forse qualcuno che sa davvero verso quale mèta stanno andando?

E così siamo oppressi da un «maglio senza più controllo, che aumenta la propria massa mentre il suo colpo è sempre più rapido» (25).

«Noi», ripeto, siamo una combinazione disordinata di uomini e donne a cui è stato detto di badare a se stessi (ciascuno per sé), di prendersi cura del proprio corpo, di modulare la propria unica personalità, di dare pieno sfogo a quell'unico «autentico potenziale» che ci fa sempre superare ciò che siamo diventati. Ma dobbiamo anche cercare disperatamente qualcuno dotato di una autorità che ispiri fiducia se vogliamo capire come affrontare tutti questi doveri disorientanti che non si riesce ad assolvere da soli. Oggi le capacità potenziali sono globali, ma la loro realizzazione è lasciata all'iniziativa individuale: mezzi e strumenti dalle conseguenze generali sono utilizzati sulla base di scopi programmati e stabiliti in privato (l'antrace, come sottolineava Castoriadis, «sta all'ingegneria genetica come la polvere da sparo sta alla bomba atomica»).

I dogmi essenziali del progetto moderno non sono del tutto svuotati della loro autorità secolare. Come prima, siamo ostaggio dell'immaginario della «supremazia della ragione» sulla natura umana, sull'identità e sul destino, e di una artificiale «razionalità della vita», progettata, verificata e riflessivamente implementata. Ora, comunque, il terribile sogno universale si è sgretolato in un piccolo incubo privato, e la promessa della felicità umana in un mondo totalmente razionalizzato si è disintegrata nella triste, ma rispettabile ricerca di una felicità attraverso la piccola «razionalizzazione» della vita individuale. Poiché la felicità è lenta ad arrivare, e, una volta arrivata non si può mai sapere quanto a lungo si fermerà, la ricerca non ha mai fine, e necessita di obiettivi sempre nuovi. L'incarico di provvedere tali obiettivi in quantità sempre più grandi e in forme sempre più allettanti realizza lo scenario adeguato alle tecnoscienze ispirate alla biologia.

Citando la brillante esplorazione della vita urbana contemporanea di Jonathan Raban,

nella ricerca del sé scomparso, il corpo fisico diventa un simbolo centrale; lo stomaco, gli intestini e gli organi di riproduzione sono oggetto di una premurosa cura, come se fossero i contenitori del prezioso sé. (Raban ha trovato la frase seguente in un'autorevole pubblicazione di macrobiotica: «la cucina è il laboratorio dove si crea la vita [...] tu sei l'artista che dipinge l'affresco della tua vita».) I suoi lettori «creano se stessi sui fornelli a gas, alimentandosi con un armonioso equilibrio di cibi yin yang [...]. Scrupolosi, narcisisti e terribilmente previdenti, come tutti i fanatici sono sull'orlo di una violenza latente; quando escludono o

condannano, lo fanno con estrema radicalità [...]. Nella loro premurosa cura verso se stessi, sono dei miniaturisti (26).

Come ho già detto altrove, in ogni classifica americana dei libri più venduti vi sono almeno due generi di libri sempre presenti: i libri di cucina e i libri delle diete. E c'è un tipo di attività che è sempre in testa ad ogni classificazione delle mode correnti: l'esercizio fisico, si tratti di jogging o di aerobica, yoga o maratona. L'attenzione verso il corpo si è trasformata in una preoccupazione assoluta e nel più ambito passatempo della nostra epoca. Sono state accumulate fortune impensabili con il commercio di cibi e farmaci salutisti, macchinari e attrezzi per gli esercizi fisici, manuali di autoistruzione di medicina e "fitness". Seguire l'ultima novità in fatto di cura del corpo e cercare di sottrarsi al timore generato dal pericolo più recente per la salute sono ormai gli indicatori principali di cultura elevata e buon gusto. Entrambi sono diventati il «dovere» primario nell'incessante compito della costruzione del sé. Siamo diventati tutti dipendenti dalle bio-tecno-scienze. I pochi tra noi che non lo sono, corrono il terribile rischio di essere messi all'indice, screditati a causa della loro ignoranza, e stigmatizzati come devianti (o trattati come gli equivalenti postmoderni di Typhoid Mary).

Questo non è ovviamente il solo mutamento nel ruolo e nell'impatto sociale della biologia e delle tecnoscienze correlate. Il loro impatto non si ferma alla colonizzazione della vita privata; gran parte della politica oggi non è altro che una estensione della mania per il corpo: una «cura del corpo attraverso altri mezzi»; una sorta di tentata ri-collettivizzazione dell'interesse privatizzato verso la salute. Se i singoli individui, spaventati dalle innumerevoli minacce che attentano la loro vita e la loro salute uniscono le loro forze in un'azione comune, è soprattutto per cacciare via o sgominare un pericolo percepito individualmente ma troppo potente da poter essere debellato solo con gli sforzi personali. L'azione comune è dunque una battaglia contro «un rischio assodato e consolidato per la salute». Come regola, il consolidamento implica far risalire le «cause razionali» della diffusa e pervasiva "paura della morte" ad alcuni responsabili ben visibili: per esempio, ad un'impresa, accusata di essere molto più inquinante di altre, al punto da rompere l'equilibrio climatico o comunque di deteriorare seriamente l'amorevole Madre Natura. Oppure attribuire la colpa ad una categoria di persone nelle vicinanze, che grazie al loro strano aspetto e ai loro bizzarri modi sono fatti su misura per diventare il tanto atteso «significato» del «significante» «Attenzione, pericolo». Possono essere forestieri, «corpi estranei» esattamente come le presunte cause della morte. Oppure possono essere viaggiatori: vagabondi senza fissa dimora, sempre in movimento, proprio come le cause della morte di cui diventano emblema. Ma più di tutto possono essere coloro a cui capita di essere allo stesso tempo forestieri e vagabondi. In questo senso, gli zingari si distinguono come oggetto privilegiato delle paure diffuse sullo sporco, la corruzione morale, il contagio. Come gli zingari attraversano tutti i confini nazionali, così pure cresce e si diffonde il rancore verso di loro; la loro onnipresenza richiama, in fondo, l'universalità della "paura della morte".

Definire, separare, allontanare (cioè deportare o eliminare); la classica sequenza che virtualmente fornisce la struttura della strategia di tutte le politiche ispirate dai timori per la salute. Attorno alla battaglia contro «i rischi consolidati per la salute» sorgono movimenti politici, fortemente coesi e attivamente partecipi, facilmente irritabili e combattivi, trepidanti e inquieti per la debolezza dei loro fondamenti; non hanno nulla su cui fare assegnamento all'infuori del loro zelo alimentato dalla paura, nulla per lasciare la loro impronta sulla realtà in modo tangibile se non ricorrere ad azioni limitate ma altamente spettacolari. Per queste ragioni i loro attivisti sono in genere gli elementi più instabili, marginali e distaccati della società in genere: quelli già minacciati, per così dire, dalla morte sociale, quelli più oppressi dal forte desiderio di una identità che è sempre stata loro negata. Anche se le loro schiere non sono numerose, questi movimenti agiscono però come avanguardie per un insieme di gruppi e di individui molto più estesi. Essi agiscono mettendo in scena le loro "performances" di degradazione rituale, uccisione o umiliazione delle paure incarnate dai «responsabili del contagio» o dai «mercanti di morte» prescelti: ed è come se, avendo praticato un foro, la pressione accumulata in tutti i settori della società, e con essa anche l'opprimente fardello comune della paura della morte, trovassero una via di sfogo.

E poi ci sono i meravigliosi strumenti per plasmare, forgiare e modellare i corpi che la bio-tecno-scienza mette a disposizione. E' un assunto raramente messo in discussione nella nostra parte del mondo, che nel grembo delle loro madri, i bambini siano delle estensioni del corpo materno, e in quanto tali siano di dominio privato. Crediamo cioè che la madre abbia il diritto di decidere se desidera quella particolare estensione del proprio corpo (proprio come è libera di eliminare dalla propria dieta i «cibi grassi»). Anche i genitori sono nel loro diritto quando intendono decidere quale tipo di bambini desiderano (o, per quanto possa contare, "non" desiderano) mettere al mondo: ed ora le tecniche di ingegneria genetica forniscono nuove e inedite opportunità per agire in base alle proprie preferenze.

Almeno in teoria, questa nuova situazione crea due possibilità complementari. La prima è rivolta a quella minoranza che si può permettere di «modificare secondo le proprie esigenze» la propria prole. Presto saranno in grado di selezionare l'esito della loro scelta personale da un lungo e articolato catalogo di geni, e i dottori si preoccuperanno che i bambini siano «fabbricati» esattamente secondo ordinazione: se necessario, in una provetta.

L'altra possibilità si rivolge alla maggioranza che non ha i mezzi e le risorse per avvalersi individualmente della medicina dell'alta società. Come in altri casi, le conquiste individuali dell'élite verranno replicate - disciolte e diluite - nella impersonalità collettiva delle politiche di massa (proprio come l'offerta elitaria dell'immortalità individuale si trasforma attraverso lo specchio deformante dello sciovinismo di massa e di una bandiera che sventola, in una presunta garanzia dell'immortalità della nazione). Si comprende allora la tentazione di esercitare pressioni politiche al fine di obbligare le istituzioni per la salute nazionale a

purificare la nazione futura da ogni eventuale contaminazione ed anche la premura ostentata dai partiti politici di legiferare ciò che la nazione chiede.

Poiché ora abbiamo i mezzi per prevenire eventi non programmati anche del tipo che abbiamo definito biologici - nel senso del rimanere "off-limits" e inevitabili - qualunque cosa si intenda oggi per deformità fisica o semplice anormalità può essere criminalizzata. L'elenco delle deformità e delle anormalità crescerà incessantemente nella misura in cui procederà con ritmo incalzante la mappatura dei cromosomi e l'espansione dell'inventario delle pratiche di manipolazione a disposizione. Ogni cosa che possa essere definita può essere modificata. Ciò che si riteneva il risultato del destino diventerà una scelta; e ciò che è una questione di scelta, si trasforma presto o tardi in una obbligazione. Nell'attuale mondo multiculturale, affrontiamo per la prima volta la questione della «razza» dopo averla trasformata da mito politico (o costruito culturale) a realtà biologica. Per la prima volta ora abbiamo i mezzi per «naturalizzare» le differenze culturali, qualcosa che in passato, come ha scoperto Roland Barthes, avremmo potuto fare solo nel regno della mitologia.

La dissoluzione dell'ordine socio-politico che ha permesso alle bio-tecno-scienze di assumere la loro ben nota e sinistra tendenza genocida, ha cancellato alcuni pericoli dall'ordine del giorno, o almeno ha reso improbabile la loro replica nell'epoca della postmodernità. Ma i nuovi tempi e i nuovi assetti socio-politici, hanno procurato nuovi rischi - per ora solo intuiti e inesplorati. Questi nuovi pericoli, che la nostra ignoranza circa la loro natura rende ancora più spaventosi, meritano di essere annoverati tra i rischi principali di cui Ulrich Beck parla nella sua "Risikogesellschaft". Il problema di come impedire loro di trasformarsi in realtà, configurerà probabilmente il contenuto dell'agenda politica del futuro. Altrimenti, potrebbe non esserci un futuro da forgiare: o, piuttosto, non ci saranno esseri umani in grado di forgiarlo.

Note.

Nota 1. W. Benjamin, "Illuminations: Essays and Reflections", New York, Schocken Books, 1968, p. 257.

Nota 2. K. Pomian, "L'Europe et ses frontières", in «Le Débat», 1992, n. 68, pp. 42-45.

Nota 3. P. Rolland, "Robespierre, ou La Fondation impossible", in «Le Débat», 1992, n. 68, p. 50.

Nota 4. E. Craig, "The Mind of God and the Works of Man", Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 28.

Nota 5. Rolland, "Robespierre, ou La Fondation impossible", cit., p. 57.

Nota 6. J.M. Benoist, "Au nom des Lumières", in «Le Monde», 6 gennaio 1989, p. 2.

Nota 7. Citato in A. Lentin (a cura di), "Enlightened Absolutism (1760-1790)", Newcastle, Averro, 1985, p. 15.

- Nota 8. J. Burgh, "Political Disquisitions", London, Dilly, 1775, voi. 3, p. 176.
- Nota 9. A. Scull, "Moral Treatment Reconsidered", in A. Scull (a cura di), "Mad-Houses, Mad-Doctors and Madmen", London, Athlone Press, 1981, pp. 109-110.
- Nota 10. Y.F. Tan, "Dominance and Affection: the Making of Pets", New Haven, Yale University Press, 1984, p. 2.
- Nota 11. J. Ellul, "Technological Society", New York, Continuum, 1980, pp. 273-280.
- Nota 12. C. Féré, citato da D. Pick, "Faces of Degeneration; a European Disorder, c. 1848 - c. 1918", Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 32.
- Nota 13. Ho analizzato questo tema nel mio "Mortality, Immortality and Other Life Strategies", Cambridge, Polity Press, 1992, cap. IV; trad. it. "Il teatro dell'immortalità: mortalità, immortalità e altre strategie di vita", Bologna, Il Mulino, 1995.
- Nota 14. Pick, "Faces of Degeneration", cit., pp. 7, 15, 10.
- Nota 15. L. Tiger, "The Manufacture of Evil: Ethics, Evolution and the Industrial System", New York, Harper & Row, 1987, p. 219.
- Nota 16. Ibidem, p. 10.
- Nota 17. S.L. Gilman, "Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness", Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1985, p. 130.
- Nota 18. S.L. Chorover, "From Genesis to Genocide: the Meaning of Human Nature and the Power of Behaviour Control", Cambridge, Mass., MIT Press, 1979, pp. 109, 80-81. Nella sua opera "Tödliche Mitleid: zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens. Oder: Die Soziale Frage: Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung - heute und morgen", Gütersloh, Jakob van Hoddis, 1993, Klaus Dörner sottolinea che la società moderna seguendo il suo desiderio di liberarsi dall'imperfezione e dall'anormale, divide se stessa in "die Tüchtigen und die Minderwertigen"; quest'ultimo, il subnormale o ritardato, non avendo funzioni esplicite da svolgere, rientra infatti nella società globale come «problema sociale» che deve essere risolto. I nazisti, sostiene Dörner, erano anche "Bürger" che «come altri cittadini cercavano una risposta ai loro problemi sociali» (p. 13). Quando individuavano i presunti responsabili dei «problemi sociali», i loro occhi assumevano lo «sguardo di Pannwitz» che Primo Levi descrive in modo brillante: «le cose là fuori appartengono ad un genere la cui distruzione trova sempre un'ovvia buona spiegazione» (p. 9).
- Nota 19. R. Proctor, "Racial Hygiene: Medicine under Nazis", Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 38.
- Nota 20. Pick, "Faces of Degeneration", cit., pp. 31, 239.
- Nota 21. W.H. Vanderburg, "Political Imagination in a Technological Age", in "Democratic Theory and Technological Society", a cura di R.B. Day, R. Beiner e J. Masciulli, Armonk, N.Y., M.E. Sharpe, 1988, p. 9. Come John Law osserva acutamente «il problema dell'ordine sociale è sostituito dalla preoccupazione per i processi di regolazione socio-tecnologici» ma il «riflessivo progetto moderno di fornire controllo e significato rimane tuttora molto radicato».

Nota 22. H. Jonas, "Philosophical Essays from Ancient Creed to Technological Man", Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1974, p. 19; trad. it. "Dalla fede antica all'uomo tecnologico", Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 62-63.

Nota 23. U. Beck, "Gegengifte: die organisierte Unverantwortlichkeit", Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 14.

Nota 24. Tiger, "The Manufacture of Evil", cit., p. 137.

Nota 25. C. Castoriadis, "Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy", Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 250, 249, 259. Nel commento aggiunto alla terza edizione di "Tödliche Mitleid", Klaus Dörner definisce il «movimento bioetico» tedesco e il «Deutscher Gesellschaft für humanes Sterben», come tentativi di tradurre le ideologie un tempo imposte dallo stato oppressivo in pratiche gioiosamente e volontariamente svolte dagli individui secondo modalità faida-te (naturalmente con l'aiuto di esperti). La tendenza a sbarazzarsi dei «problemi sociali» quali l'infermità senile o dei bambini indesiderati o dei caratteri umani meno desiderabili attraverso «l'eutanasia» o la liberalizzazione dell'aborto, tende ad essere rappresentata allo stesso tempo, come dovere e «liberazione» dell'individuo. A questo proposito W. Wolfensberger ha usato la seguente locuzione, che è anche il titolo del suo libro: "Das neue Genozid an den Alten, Benachteiligten und Behinderten", Gütersloh, Jakob van Hoddis, 1991.

Nota 26. J. Raban, "Soft City", London, Collins Harvill, 1988, pp. 174-175.