

Zygmunt Bauman

LA DECADENZA DEGLI INTELLETTUALI

Da legislatori a interpreti.

Bollati Boringhieri, Torino.

Prima edizione settembre 1992.

Titolo originale: "Legislators and Interpreters. On modernity, post-modernity and intellectuals".

Copyright 1987 Zygmunt Bauman.

Traduzione di Guido Franzinetti.

Zygmunt Bauman è dal 1971 professore di sociologia a Leeds, in Gran Bretagna. In precedenza ha insegnato nelle Università di Varsavia e di Tel Aviv. Nel 1989 ha vinto il premio europeo Amalfi per la sociologia e la teoria sociale con "Modernity and the Olocaust" (Polity Press).

INDICE.

Introduzione. Gli intellettuali: da legislatori moderni a interpreti postmoderni.

- 1. Una eziologia degli intellettuali.**
- 2. I "philosophes": l'archetipo e l'utopia.**
- 3. Sociogenesi della sindrome potere/sapere.**
- 4. Guardiacaccia che diventano giardinieri.**
- 5. Istruire il popolo.**
- 6. La scoperta della cultura.**
- 7. L'ideologia, ovvero la costruzione del mondo delle idee.**
- 8. La caduta del legislatore.**
- 9. L'avvento dell'interprete.**
- 10. Le due nazioni: i sedotti.**
- 11. Le due nazioni: i repressi.**
- 12. Conclusioni: una di troppo.**

Note.

Introduzione.

GLI INTELLETTUALI: DA LEGISLATORI MODERNI A INTERPRETI POSTMODERNI.

All'epoca in cui fu coniato, nei primi anni di questo secolo, il termine «intellettuali» rappresentava un tentativo di riprendere e riaffermare quella centralità sociale e quelle prospettive globali che avevano accompagnato la produzione e la diffusione del sapere nell'età dei Lumi. Il termine definiva un insieme disparato di romanzieri, poeti, artisti, giornalisti, scienziati e altre figure pubbliche, i quali ritenevano che fosse loro dovere morale e loro diritto collettivo intervenire direttamente nel processo politico agendo sugli intelletti della nazione e indirizzando le azioni dei suoi dirigenti politici. All'epoca in cui il termine fu coniato, i discendenti dei "philosophes" o la "république des lettres" erano già stati suddivisi in ambiti specializzati, ciascuno con i propri interessi particolari e le proprie preoccupazioni specifiche. Da quel momento in poi l'espressione costituì un grido di richiamo che risuonava al di sopra delle frontiere gelosamente custodite delle professioni e dei generi artistici; un invito a ridar vita alla tradizione (o a dar corpo alla memoria collettiva) degli «uomini di sapere» che incarnavano e praticavano l'unità di verità, valori morali e senso estetico.

Al pari della "république des lettres", le cui componenti si integravano attraverso l'attività partecipe delle discussioni e il contesto comunitario in cui le questioni erano trattate, la collettività degli intellettuali doveva essere unita nel rispondere al richiamo, accettando i diritti e le responsabilità che tale richiamo comportava. Solo apparentemente quella degli «intellettuali» era intesa come una categoria «descrittiva». Non tracciava un confine oggettivo dell'area che denotava, né ammetteva la preesistenza di tale confine (anche se indicava la riserva in cui potevano essere ricercati e reclutati i volontari). Ci si aspettava piuttosto che la categoria creasse il proprio referente sollecitando interessi, mobilitando lealtà, suggerendo autodefinizioni e, in tal modo, trasformando le autorità parziali di esperti e artisti in un'autorità collettiva politica, morale ed estetica di uomini di sapere. La categoria rappresentava, per così dire, un invito molto esteso a unirsi a un certo tipo di pratica di grande rilievo sociale. E tale è rimasta sino ai giorni nostri. Non ha quindi molto senso porsi la domanda «chi sono gli intellettuali?» aspettandosi in risposta una serie di dati oggettivi o addirittura un esercizio di designazione. Non ha alcun senso compilare un elenco di professioni i cui membri sono intellettuali, o tracciare una linea all'interno della gerarchia professionale al di sopra della quale si trovano gli intellettuali. In ogni tempo e in ogni luogo, «gli intellettuali» sono il risultato di un effetto combinato di mobilitazione e autoreclutamento. Il significato intenzionale di «essere un intellettuale» è quello di porsi al di sopra degli interessi settoriali della propria professione o del proprio genere artistico e di fare i conti con le questioni globali di verità, giudizio e gusto dell'epoca. La linea che separa gli «intellettuali» dai «non-intellettuali» è tracciata e ritracciata da decisioni di rientrare in un particolare tipo di attività.

Al tempo in cui entrò a far parte del vocabolario dell'Europa occidentale, il concetto di «intellettuali» traeva il suo significato dalla memoria collettiva dell'età dei Lumi. Proprio allora furono poste le basi di quella sindrome potere/sapere che è uno degli attributi più importanti della modernità. Tale sindrome era

il risultato congiunto di due nuovi sviluppi verificatisi all'inizio dell'età moderna: da un lato, la comparsa di un nuovo tipo di potere statale con le risorse e la volontà necessarie per formare e amministrare il sistema sociale secondo un modello preconcepito di ordine; dall'altro, la definizione di un discorso relativamente autonomo, autosufficiente, in grado di generare un tale modello completo delle pratiche che la sua realizzazione richiedeva. Questo libro esamina l'ipotesi secondo cui la combinazione dei due sviluppi creò il tipo di esperienza che fu espresso in quella particolare visione del mondo e connesse strategie intellettuali che va sotto il nome di «modernità». Questo libro esamina inoltre l'ipotesi secondo cui il successivo divorzio tra Stato e discorso intellettuale, insieme alle trasformazioni interne di entrambe le sfere, ha condotto a una esperienza articolata oggi in una visione del mondo e connesse strategie alle quali ci si riferisce spesso con il nome di «postmodernità».

Da quanto detto finora dovrebbe risultare chiaro che i concetti di modernità e postmodernità non sono usati in questo libro come equivalenti delle opposizioni apparentemente simili con le quali essi sono spesso confusi, come società «industriale» e «postindustriale», o società «capitalistica» e «postcapitalistica». E non sono neppure utilizzati come sinonimi di «modernismo» e «postmodernismo», termini usati per descrivere stili culturali e artistici autonomamente costituitisi e in larga misura consapevoli di sé. Nel senso in cui sono usati in questo libro, i concetti di modernità e postmodernità stanno a indicare due contesti estremamente diversi in cui si svolge il «ruolo intellettuale»; e due strategie distinte che si sviluppano in risposta ad essi. L'opposizione tra modernità e postmodernità è stata impiegata qui allo scopo di teorizzare, dal punto di vista della prassi intellettuale, gli ultimi tre secoli di storia dell'Europa occidentale (o della storia dominata dall'Europa occidentale). E' questa la prassi che può essere moderna o postmoderna; il predominio dell'una o dell'altra modalità (non necessariamente senza eccezioni) distingue la modernità e la postmodernità come periodi della storia intellettuale. Anche se l'idea secondo cui modernità e postmodernità sono periodi storici successivi è considerata oggetto di controversia (essendo stato giustamente sottolineato che pratiche moderne e postmoderne coesistono, seppure in proporzioni variabili, all'interno di ciascuna delle due epoche, e che si può parlare di predominio dell'uno o dell'altro modello solo in un senso relativo, come tendenze), la distinzione tra le due pratiche resta utile, non foss'altro che come «tipi ideali»; essa contribuisce in parte a mettere in evidenza l'essenza delle controversie intellettuali correnti e la gamma delle strategie intellettuali disponibili.

Nel riferirci alle pratiche intellettuali, l'opposizione fra i termini moderno e postmoderno indica differenze nella comprensione della natura del mondo, e in particolare del mondo sociale, e nella comprensione della natura e dello scopo del lavoro intellettuale che ne derivano.

La visione del mondo tipicamente moderna è quella di una totalità essenzialmente ordinata; la presenza di uno schema di distribuzione diseguale di probabilità rende possibile un tipo di spiegazione degli eventi che - se corretta - è nello stesso tempo uno strumento di previsione e (se le risorse necessarie sono disponibili) di controllo. Controllo («dominio sulla natura», «pianificazione» o «progettazione» della società) è considerato quasi sinonimo di azione ordinatrice, intesa come la manipolazione di probabilità (rendendo alcuni eventi più probabili, altri meno). L'efficacia del controllo dipende dall'adeguatezza della conoscenza dell'ordine «naturale». Tale conoscenza adeguata è, in linea di principio, raggiungibile.

L'efficacia del controllo e la correttezza della conoscenza sono strettamente connesse (la seconda spiega la prima, la prima corrobora la seconda), sia in un esperimento di laboratorio sia nella pratica sociale. Insieme esse forniscono criteri per classificare le pratiche esistenti come superiori o inferiori. Tale classificazione è - sempre in linea di principio - oggettiva, cioè pubblicamente verificabile e dimostrabile ogniqualvolta si applichino i suddetti criteri. Le pratiche che non possono essere giustificate oggettivamente (per esempio quelle che si legittimano con riferimento a usanze od opinioni legate a un particolare luogo o un particolare tempo) sono inferiori in quanto distorcono la conoscenza e riducono l'efficacia del controllo. Salire lungo la gerarchia delle pratiche misurate dalla sindrome potere/sapere significa anche avvicinarsi all'universalità e allontanarsi dalle pratiche «provinciali», «particolaristiche», «locali».

La visione del mondo tipicamente postmoderna è, in linea di principio, quella di un numero illimitato di modelli di ordine, ciascuno generato da una serie di pratiche relativamente autonome. L'ordine non precede le pratiche e non può quindi servire da misura esterna della loro validità. Ciascuno dei tanti modelli di ordine ha un senso soltanto nei termini delle pratiche che lo convalidano. In ogni caso, la convalida mette in campo criteri sviluppati all'interno di una determinata tradizione: essi sono sostenuti dalle usanze e dalle opinioni di una «comunità di significati» e non ammettono altre prove di legittimità. I criteri indicati prima come «tipicamente moderni» non fanno eccezione a questa regola generale; sono convalidati in ultima analisi da una delle tante possibili «tradizioni locali», e il loro destino storico dipende dalle vicende della tradizione cui appartengono. Non esistono criteri in base ai quali valutare pratiche locali che si trovino al di fuori delle tradizioni locali. I sistemi di conoscenza possono essere valutati solo dall'«interno» delle loro rispettive tradizioni. Se, dal punto di vista moderno, il relativismo della conoscenza era un problema con il quale bisognava fare i conti e che avrebbe dovuto poi essere superato in teoria e in pratica, dal punto di vista postmoderno la relatività della conoscenza (cioè il suo inserimento nella propria tradizione sostenuta dalla comunità) è una caratteristica duratura del inondo. La strategia tipicamente moderna del lavoro intellettuale è quella caratterizzata nel modo migliore dalla metafora del ruolo di «legislatore». Esso consiste nel fare affermazioni autorevoli che arbitrano controversie di opinioni e selezionano quelle opinioni che, una volta prescelte, diventano corrette e vincolanti. L'autorità per arbitrare le controversie è in questo caso legittimata dalla conoscenza superiore (oggettiva) alla quale gli intellettuali hanno un accesso più facile rispetto alla parte non intellettuale della società. L'accesso a questa conoscenza è più facile grazie alle regole procedurali che garantiscono la conquista della verità, il raggiungimento di un giudizio morale valido e la scelta di un corretto gusto artistico. Tali regole procedurali hanno una validità universale, al pari dei frutti della loro applicazione. L'uso di tali regole procedurali rende i professionisti intellettuali (scienziati, filosofi morali, studiosi di estetica) proprietari collettivi di un sapere di rilevanza diretta e cruciale ai fini del mantenimento e del perfezionamento dell'ordine sociale. La condizione perché ciò avvenga è che il lavoro degli «intellettuali propriamente detti» - metaprofessionisti, per così dire - sia responsabile della formulazione di regole procedurali e del controllo della loro corretta applicazione. Al pari del sapere che essi producono, gli intellettuali non sono legati a tradizioni locali o comunitarie. Essi sono, assieme alle loro conoscenze, «extraterritoriali». Questo dà loro il diritto di convalidare (o non convalidare) credenze che possono essere

sostenute in diverse parti della società. In effetti, come ha osservato Popper, falsificare le opinioni scarsamente fondate, o senza fondamento alcuno, è proprio ciò in cui le regole procedurali eccellono. La strategia tipicamente postmoderna del lavoro intellettuale è quella caratterizzata nel modo migliore dalla metafora del ruolo d'«interprete». Esso consiste nel tradurre affermazioni, fatte all'interno di una tradizione fondata sulla comunità, in modo tale che possano essere capite all'interno del sistema di conoscenza basato su di un'altra tradizione. Anziché essere orientata verso una scelta del miglior ordine sociale, questa strategia è intesa a facilitare la comunicazione tra partecipanti autonomi (sovrani). Essa si cura d'impedire la distorsione di significato nel processo di comunicazione. A tal fine, si fa promotrice della necessità di penetrare a fondo il sistema di conoscenza straniero dal quale dev'essere fatta la traduzione (ad esempio la «descrizione spessa» di Geertz) e della necessità di mantenere tra le due tradizioni comunicanti il delicato equilibrio necessario affinché il messaggio non sia distorto (per quanto riguarda il significato investito dal mittente) e sia capito (dal ricevente). E' estremamente importante osservare che la strategia postmoderna non implica affatto l'eliminazione di quella moderna; al contrario, essa non può essere concepita senza la continuazione di quest'ultima. Se è vero che la strategia postmoderna comporta l'abbandono delle ambizioni universalistiche della tradizione propria degli intellettuali, essa non rinuncia alle ambizioni universalistiche degli intellettuali nei confronti della loro tradizione; qui, essi mantengono la propria autorità metaprofessionale, legiferando sulle norme procedurali che permettono loro di arbitrare controversie di opinione e di fare affermazioni che s'intendono vincolanti. La nuova difficoltà, tuttavia, sta nel tracciare i confini di una comunità che possa servire da territorio per pratiche legislative. Questo è un problema secondario per le numerose diramazioni specializzate di pratiche intellettuali di cui si occupano intellettuali «parziali». Gli intellettuali «generali» contemporanei trovano però una tenace resistenza alle loro rivendicazioni territoriali. E con la strategia postmoderna in circolazione, tali rivendicazioni territoriali diventano intrinsecamente problematiche e difficili da legittimare.

Scopo di questo libro è analizzare le condizioni storiche in cui si formarono la visione del mondo e la strategia intellettuale moderne; nonché le condizioni in cui esse furono contestate e in parte sostituite da (o almeno rese complementari con) una visione del mondo e una strategia alternative, postmoderne.

L'assunto di questo libro è che la comparsa e l'influenza delle due distinte varietà di pratica intellettuale possano essere capite nel modo migliore se esaminate sullo sfondo dei mutamenti nei rapporti tra l'Occidente industrializzato e il resto del mondo, nell'organizzazione interna delle società occidentali, nella localizzazione del sapere e dei produttori di sapere all'interno di tale organizzazione e nel modo di vita degli stessi intellettuali. Il libro è, in altre parole, un tentativo di applicare l'ermeneutica sociologica per capire le tendenze successive nella metanarrativa degli intellettuali occidentali. In tale metanarrativa i produttori, gli intellettuali, rimangono invisibili, «trasparenti». Scopo di questo esercizio di ermeneutica sociologica è di rendere questa trasparenza opaca e quindi visibile ed esaminabile.

Un'ultima osservazione è opportuna. Non sto affatto implicando che il modo postmoderno costituisce un progresso rispetto a quello moderno, né che i due possano essere sistemati in una sequenza progressiva, secondo uno qualsiasi dei possibili significati dell'idea notoriamente dubbia di «progresso». Inoltre non ritengo che la modernità, come tipo di modo intellettuale, sia stata definitivamente superata dall'avvento

della postmodernità, o che quest'ultima abbia confutato la validità della prima (ammesso che sia possibile confutare alcunché da un punto di vista rigorosamente postmoderno). Io sono interessato soltanto a capire le condizioni sociali nelle quali è stata possibile la comparsa dei due modi; e i fattori responsabili delle loro mutevoli vicende.

Questo lavoro è stato completato grazie a un congedo di studio generosamente accordatomi dall'Università di Leeds.

Nel corso della stesura, sono stato aiutato moltissimo dall'interesse, dalla critica e dalle idee avanzate da Judith Adler, Rick Johnston, Volker Meja, Barbara Neiss, Robert Paine, Paul Piccone, Peter Sinclair, Victor Zaslavsky e altri amici e colleghi della Memorial University, Saint John's, Newfoundland.

Lo stimolo e l'incoraggiamento di Tony Giddens hanno assistito questo progetto fin dal suo concepimento.

A tutti costoro sono grato.

Z. B.

Leeds-St John's

Capitolo 1.

UNA EZIOLOGIA DEGLI INTELLETTUALI.

Le definizioni dell'intellettuale sono numerose e svariate. Esse hanno però un tratto in comune, che le rende anche diverse da tutte le altre: sono tutte autodefinizioni. In effetti, i loro autori sono membri di quella stessa specie rara che cercano di definire. Quindi ogni definizione che propongono costituisce un tentativo di tracciare il confine della loro propria identità. Ogni confine divide in due parti il territorio: di qua e di là, dentro e fuori, noi e loro. Ogni autodefinizione è in definitiva l'affermazione di una opposizione segnata dalla presenza di un elemento di distinzione da una parte del confine e dalla sua assenza dall'altra.

La maggior parte delle definizioni, tuttavia, si astengono dal riconoscere la vera natura della loro impresa: per il solo fatto di definire due spazi sociali si ritengono in diritto di tracciarne il confine. Invece, sembrano soffermarsi su una parte sola del confine; pretendono di limitarsi a esprimere gli attributi presenti unicamente da una parte e tacciono sugli effetti necessariamente divisori dell'operazione. Quel che la maggior parte delle definizioni rifiuta di accettare è che la separazione dei due spazi (e la legalizzazione di un rapporto specifico tra loro) sia lo scopo e la "raison d'être" dell'esercizio definitorio, non il suo effetto collaterale.

In tal modo gli autori della maggior parte delle definizioni conosciute tentano di elencare le caratteristiche degli intellettuali prima di fare qualsiasi riferimento al rapporto sociale esistente o supposto che distingue il gruppo definito dal resto della società. In tal modo si trascura il fatto che proprio questo rapporto, piuttosto che qualsiasi caratteristica speciale o attributo degli intellettuali come gruppo,

ne fa una entità separata. Essendo intellettuali, essi cercano poi di rimodellare la loro separatezza in un'autoidentità. La forma specificamente intellettuale di questa operazione - l'autodefinizione - ne maschera il contenuto universale, che è la riproduzione e il rafforzamento di una configurazione sociale data, nonché - al suo interno - l'attribuzione (o la rivendicazione) di uno status per il gruppo.

Le eccezioni relativamente rare a questa regola si verificano nei casi in cui gli intellettuali concentrino la loro attenzione su un'altra società, radicalmente diversa dalla loro; anzi, più è diversa, meglio è.

Configurazioni evidenti nella loro pratica, ma raramente portate alla superficie quando si tratta della loro società, forniscono un quadro di riferimento in cui la conoscenza dell'altra società viene ordinata e interpretata. L'autoinganno, indispensabile per motivi pragmatici ogni volta che sono in gioco la difesa o il rafforzamento dello status del gruppo, diventa superfluo (anzi controproducente) quando è necessario fare i conti con una esperienza estranea. Come direbbero sia Lévi-Strauss che Gadamer, solo nel confronto con un'altra cultura, o con un altro testo (un confronto, chiariamo, in modo puramente cognitivo, teorico), l'intellettuale può «capire se stesso». Il confronto con l'altro, infatti, è in primo luogo e soprattutto il riconoscimento di se stesso; una oggettivazione, nei termini di una teoria, di quel che rimarrebbe altrimenti preteorico, inconscio, inespresso.

Questo carattere autorivelatore dell'esercizio di ermeneutica interculturale non trovò forse mai migliore illustrazione che nell'opera dell'illustre antropologo americano Paul Radin. Ciò non può sorprendere, dal momento che per tutta la vita Radin si è interessato alla «visione del mondo primitiva», alle idee sostenute dalle società primitive; alle loro opinioni religiose, ai loro sistemi morali, alla loro filosofia. Ci si può legittimamente aspettare che un tale argomento metta in moto proprio quelle componenti della prospettiva del ricercatore che hanno un rapporto diretto con la comprensione del suo proprio ruolo nell'ambito del mondo delle idee. Egli non può certo confrontarsi con la «religione primitiva» senza esaminare il campo in cerca di «teologi primitivi»; il suo sforzo per capire la filosofia primitiva lo costringerebbe a situare (o perlomeno a interpretare) i filosofi primitivi. Il modo in cui assolverà questo compito risulterà illuminante per chiunque desideri capire i processi mediante i quali gli intellettuali si autocostruiscono nella società del ricercatore.

Quel che Radin scoprì per prima cosa nelle società primitive fu

«l'esistenza di due tipi generali di carattere tra i popoli primitivi: quello del prete-pensatore e quello dell'uomo comune; il primo solo accessoriamente identificato con l'agire, il secondo soprattutto con esso; l'uno interessato all'analisi dei fenomeni religiosi, l'altro ai loro effetti» (1).

All'origine c'è una opposizione tra la grande maggioranza della gente comune, intenta allo sforzo quotidiano per la sopravvivenza, all'«azione» nel senso di riproduzione abitudinaria delle proprie condizioni di esistenza, e un piccolo gruppo costituito da coloro che non potevano non riflettere sull'«azione»: «le persone veramente religiose (...) sono sempre state scarse di numero». L'opposizione costituisce al tempo stesso un rapporto: il gruppo più piccolo riesce a esistere solo in virtù di alcune caratteristiche (o, meglio, dell'assenza di determinate caratteristiche) nella maggioranza «non segnata»; è stato, per così dire, «chiamato in vita» da una determinata insufficienza o incompletezza

nell'equipaggiamento del gruppo più grande; in tal modo il gruppo più piccolo è in un certo senso un complemento necessario della maggioranza «non segnata»; in un altro senso, tuttavia, esso esiste in modo derivativo, forse anche parassitario, rispetto al gruppo più grande.

L'interrelazione tra i due aspetti del complesso rapporto emerge chiaramente nella descrizione di Radin: «L'uomo primitivo ha paura di una cosa: le incertezze della lotta per la vita» (2). L'incertezza è sempre stata la fonte primaria della paura. L'andamento casuale di fattori cruciali per il successo o il fallimento della propria lotta per la vita, la costante imprevedibilità del risultato, l'incontrollabilità di tante variabili ignote nell'equazione della vita, tutto ciò ha sempre generato un acuto disagio spirituale e ha spinto coloro che lo pativano a desiderare ardentemente la sicurezza che solo il controllo pratico o la consapevolezza intellettuale delle probabilità può dare. Questa spinta è stata il primo elemento di cui sono fatti i ruoli di maghi, preti, esperti scientifici, profeti politici o professionisti.

«Il pensatore religioso capitalizzò, dapprima inconsciamente se si vuole, il senso d'insicurezza dell'uomo comune (...). Il pensatore religioso sviluppò la teoria che tutto ciò che ha valore, anche ciò che è immutabile e prevedibile nell'uomo e nel mondo circostante, era circondato e immerso nel pericolo; che questi pericoli potevano essere superati solo in un modo particolare e secondo una prescrizione concepita e perfezionata da lui» (3).

Capitalizzare «il senso d'insicurezza» significò postulare una speciale posizione privilegiata, accessibile solo a gente speciale e a speciali condizioni, posizione dalla quale poteva essere individuata una logica sottostante alla casualità di superficie cosicché si potesse rendere prevedibile il caso. Il controllo sul destino proposto da pensatori religiosi fu così mediato dalla conoscenza fin dall'inizio; un elemento cruciale dell'operazione, come sottolinea Radin, fu «il trasferimento del potere coercitivo dal soggetto all'oggetto». (Come avrebbe detto Francesco Bacone, in una società separata da quella descritta da Radin da millenni di "Naturgeschichte", «si può dominare la Natura solo arrendendosi alle sue leggi»). Non appena i fattori determinanti del destino sono stati oggettivati, non appena si è negato alla volontà del soggetto il potere di costringere, indurre o persuadere alla sottomissione gli oggetti esterni, l'unico potere che conta per il desiderio primordiale di certezza è la conoscenza. Per delega, è il potere dei detentori di conoscenza. Il modo specifico in cui i pensatori religiosi e i loro omologhi successivi capitalizzarono il senso d'insicurezza elevò l'attributo dell'«essere a conoscenza» insieme a sua premessa ed effetto inevitabile.

Ma c'è ancora di più nell'analisi di Radin. Il tipo di conoscenza che i pensatori religiosi rivendicavano non era in alcun modo predeterminato, o limitato ai timori concreti che avevano sempre tormentato la «gente comune». La caratteristica notevole del processo di raggiungimento della conoscenza era quella di generare tanti misteri nuovi quanti ne risolveva tra quelli passati; e di generare tanti timori nuovi quanti ne eliminava tra quelli vecchi. Il modo in cui si capitalizzò l'incertezza scatenò un processo senza fine, autopulsivo e autoconsolidante, dal quale era esclusa la stessa possibilità di riuscire mai a portare a termine lo sforzo e di sostituire la situazione d'incertezza (all'interno di determinati parametri per il corso della vita) con una situazione di equilibrio spirituale e di controllo pratico. Non appena fu messo in moto

questo processo, divenne evidente che anche cose apparentemente «immutabili e prevedibili» erano in realtà «circondate e immerse nel pericolo». La sindrome potere/sapere denota un meccanismo autopertuantesi il quale, relativamente presto, cessa di dipendere dall'impulso iniziale nella misura in cui crea condizioni per la propria azione continua e sempre più vigorosa. Sempre nuove incertezze generatrici di paura vengono introdotte nel mondo dell'esistenza dei «laici». Molte di queste incertezze sono così lontane dalla pratica quotidiana, che né la loro gravità né i loro presunti rimedi possono essere confrontati con effetti soggettivamente evidenti. Questa circostanza, ovviamente, rafforza ulteriormente il potere del sapere e dei custodi del sapere. Per giunta essa pone questo potere virtualmente al riparo da ogni contestazione.

La distinzione relativamente innocua tra i «pensatori religiosi» e la «gente comune», tra l'«essere interessati alle idee» e l'«essere interessati ai loro effetti», porta a conseguenze davvero straordinarie. Crea un'acuta asimmetria nell'articolazione del potere sociale. Non solo provoca una netta polarizzazione di status, influenza e accesso al surplus socialmente prodotto, ma (cosa forse ancor più importante) costruisce sulla opposizione di caratteri un rapporto di dipendenza. Coloro che agiscono diventano ora dipendenti da coloro che pensano; la gente comune non può vivere la sua vita senza chiedere, e ricevere, l'assistenza dei pensatori religiosi. In quanto membri della società, le persone comuni sono ora incomplete, imperfette, carenti. Non c'è alcun modo preciso in cui le loro imperfezioni possano essere sanate una volta per tutte. Gravati per sempre dalle loro imperfezioni, esse hanno bisogno della presenza costante e dell'intervento continuo di sciamani, maghi, preti, teologi.

L'intensità di questo bisogno (e quindi la forza della dipendenza) cresce con il numero d'incertezze insite nell'esistenza della gente comune e nella misura in cui gli sciamani, i maghi eccetera godono di un monopolio nel trattarle. Se quindi, come suggerisce Radin, i pensatori religiosi sono motivati dall'intenzione di «rafforzare la loro autorità», o anche, più cinicamente, dal desiderio di «raggiungere e accrescere» la loro «sicurezza economica» (4), la strategia più razionale che si apre loro consisterà nel manipolare le credenze della gente comune in modo tale da accrescere la sua esperienza dell'incertezza e della incapacità personale di scongiurarne gli effetti potenzialmente deleteri. (Questa strategia costituirebbe un caso di applicazione della regola generale della cibernetica secondo cui, in ogni sistema complesso, il sottosistema «più vicino all'instabilità prevale») (5). Quest'ultima condizione può essere realizzata nel modo migliore se la conoscenza indispensabile per affrontare l'incertezza è esoterica (o, meglio ancora, tenuta segreta), se gestire l'incertezza richiede strumenti che la gente comune non possiede, o se la partecipazione dello sciamano, del prete eccetera è riconosciuta come un ingrediente insostituibile della procedura. Si può facilmente osservare l'applicazione di tutti questi principi tattici nella storia dei rapporti tra esperti e gente comune.

Uno degli aspetti più curiosi delle intuizioni di Radin circa la prammatica del ruolo intellettuale può essere visto nel suo tentativo di ricondurre il modello del filosofo primitivo a un modello introdotto originariamente dagli sciamani.

«La qualifica essenziale per lo sciamano e per lo stregone nei gruppi organizzati nel modo più semplice quali gli eskimo e gli arunta è quella di appartenere al tipo nevrotico-epilettoide. E' parimenti chiaro che,

nell'avvicinarci a tribù con forme di organizzazione economica più complesse, queste qualifiche, seppur ancora presenti, diventano secondarie rispetto ad altre. Di questo fatto abbiamo già fornito una spiegazione, e cioè che, con l'accrescersi del compenso per le cariche, molta gente che era perfettamente normale fu attirata nel sacerdozio. Lo schema di comportamento, tuttavia, era divenuto ormai fisso e lo sciamano non nevrotico doveva accettare la formulazione che traeva la sua origine e il suo sviluppo iniziale dai predecessori e colleghi nevrotici. Questa formulazione (...) consisteva in tre parti: la prima, la descrizione del suo temperamento nevrotico e della sua effettiva sofferenza e catalessi; la seconda, la descrizione del suo isolamento forzato, fisico e spirituale, dal resto del gruppo; la terza, la descrizione dettagliata di quella che potrebbe essere chiamata una identificazione ossessiva con lo scopo. Dalla prima emerse la teoria della natura della prova alla quale egli doveva sottoporsi; dalla seconda l'insistenza sui tabù e sulle purificazioni; e dalla terza la teoria secondo cui egli era in possesso dello scopo oppure era posseduto dallo scopo, in altre parole, tutto ciò che è connesso al concetto di possessione dello spirito» (6).

L'accuratezza della ricostruzione di questa sequenza storica non ci interessa in questa sede; può essere vista semplicemente come un «mito delle origini» sostanzialmente non verificabile. Quel che è più direttamente rilevante per il nostro argomento è il singolare parallelo messo in luce da Radin tra alcuni elementi fin troppo contemporanei della legittimazione del ruolo intellettuale e le qualità degli sciamani ampiamente descritte nella letteratura etnologica. Se viste sullo sfondo di queste ultime, balzano agli occhi le più vitali caratteristiche del primo; normalmente nascoste sotto i diversi involucri dei tanti colori e motivi in cui sono presentate in epoche diverse da diverse varietà d'intellettuali, esse possono ora essere esaminate nella loro forma essenziale.

Prova, purificazione e possessione; queste tre componenti originarie e, forse, permanenti della legittimazione dell'autorità sacerdotale hanno una caratteristica in comune. Tutte quante proclamano, e spiegano, la separazione dei sacerdoti dai laici. Pongono ogni saggezza o abilità che i sacerdoti possono avere fuori della portata di tutti coloro che non sono sacerdoti. Elevano le pratiche sacerdotali svalutando al tempo stesso quelle dei laici. Presentano infine il rapporto di dominio che ne consegue come un rapporto di servizio e di sacrificio di sé.

Tutte e tre le componenti si sono ritrovate (e si ritrovano ancora) nella storia sotto molte vesti. Possiamo riconoscere la «teoria della prova», a seconda della moda dominante dell'epoca, con riferimento all'ascetismo fisico e all'autoimmolazione, all'umiltà monastica, alla prolungata miseria della vita studentesca, a una esistenza priva di svaghi e parca delle gioie che la società dei consumi può offrire. L'aspetto «tabù e purificazione» è stato elaborato con particolare cura: il suo inesauribile inventario si estende all'astinenza sessuale degli autori antichi, passando per la bohème degli artisti romantici, fino alla «avalutatività» e al non impegno dei moderni scienziati o alla violenza esercitata su se stessi dalla «riduzione trascendentale» degli husserliani ricercatori di certezza. In ogni epoca (ma nel mondo moderno più che in qualsiasi altra) questo aspetto creava un certo grado d'isolamento istituzionalizzato degli uomini di conoscenza, nel quale le intrusioni dall'esterno erano viste come impure e potenzialmente contaminanti, e si predisponavano elaborate misure pratiche per tenere fuori gli intrusi. L'aspetto di «possessione» era forse il più refrattario alla istituzionalizzazione. Tuttavia, non fu mai abbandonato

come mito professionale. All'inizio delle loro carriere professionali gli uomini di sapere, sacro o profano, giurarono di dedicarsi solo ed esclusivamente alla ricerca della saggezza e alla disposizione delle conseguenti capacità professionali; dal canto loro le professioni difendono la propria reputazione insistendo sul fatto che questa è esattamente la loro posizione e che non può essere altrimenti.

La gloria e la nobiltà del sacrificio lasciano le loro tracce sul sapere al quale conducono. Gli strumenti e i prodotti di questo processo si nobilitano a vicenda e, una volta avviati, consolidano la rispettiva autorità e si forniscono giustificazioni reciproche. Il risultato è che entrambi acquistano un grado di autonomia rispetto alla domanda sociale che essi invocano come prova della loro validità. Le «formulazioni religiose» godono di una reputazione senza macchia perché sono state definite da «pensatori» che hanno condotto una vita che la gente comune, per mancanza di capacità e di volontà, non condurrebbe. I pensatori, d'altra parte, mantengono la stima un tempo acquisita continuando a fornire regolarmente formulazioni altamente apprezzate. I pensatori e le formulazioni ora hanno bisogno gli uni degli altri solo per convalidare la loro rivendicazione di uno status elevato.

Ci siamo finora basati (in modo abbastanza libero, per la verità) su "Primitive Religion" di Paul Radin, uno studio pubblicato nel 1937. Anche concesso il fatto che alcune delle interpretazioni più radicali nell'analisi che precede vanno al di là della lettera (se non dello spirito) di quello studio, non c'è dubbio che "Primitive Religion" fosse il frutto dell'intenso sforzo di Radin di liberarsi di una mitologia intessuta su se stessa, ma solidamente istituzionalizzata, quale quella dei «pensatori», sacri o profani, «primitivi» o moderni (i primi affrontati come oggetto del suo studio, i secondi come soggetto). Egli voleva svelare il rapporto sociale che di per sé garantisce la razionalità dell'agire dei pensatori ma la cui esistenza è virtualmente soppressa dal contenuto letterale del mito. Quanto deve essere stato grande lo sforzo appare evidente non appena si confronti "Primitive Religion" con "Primitive Man as Philosopher", uno studio pubblicato da Radin dieci anni prima. Quando fu pubblicato il primo libro Radin era già in possesso della maggior parte del materiale che avrebbe utilizzato per il successivo; eppure non esiste in pratica alcun rapporto tra le conclusioni raggiunte nei due libri.

Il seguente brano dà un'idea del tenore dell'interpretazione di "Primitive Man".

«L'uomo d'azione, definito per sommi capi, si orienta verso l'oggetto, è interessato in primo luogo ai risultati pratici, ed è indifferente alle istanze e agli stimoli della sua interiorità. Li riconosce ma li rimuove rapidamente, senza attribuire loro alcuna validità, né nell'influenzare né nello spiegare le sue azioni. Il pensatore, d'altra parte, pur desiderando certamente anch'egli risultati pratici (...) è nondimeno costretto da tutta la sua natura a passare molto tempo ad analizzare le sue condizioni soggettive e dà grande importanza sia alla loro influenza sulle sue azioni sia alle spiegazioni che ha sviluppato.

Il primo si accontenta del fatto che il mondo esista e le cose accadano. Le spiegazioni sono d'importanza secondaria. E' pronto ad accogliere la prima che capiti a portata di mano. Alla fin fine è una questione che lo lascia perfettamente indifferente. Egli rivela però una preferenza per un tipo di spiegazione piuttosto che per un altro. Preferisce una spiegazione in cui sia specificatamente evidenziato il rapporto puramente meccanico tra una serie di eventi. Il suo ritmo mentale (...) si caratterizza per il desiderio di una ripetizione illimitata del medesimo evento. La monotonia non suscita in lui alcun timore (...).

Il ritmo del pensatore è invece ben diverso» (7).

In questa interpretazione, pensatori e non-pensatori («uomini di azione») si distinguono per le loro diverse propensioni e attitudini mentali. Questa differenza non crea, e neppure sostituisce un rapporto tra i due gruppi. Se un rapporto è deducibile da una differenza descritta in questi termini, potrà essere solo quello postulato nel commento dell'illustre psichiatra americano Kurt Goldstein:

«In tutte le società primitive si possono distinguere solo due tipi d'individui, quelli che vivono seguendo rigidamente le regole della società, che [Radin] chiama i «non-pensatori», e quelli che pensano, i «pensatori». Il numero dei pensatori può essere piccolo ma essi svolgono un grande ruolo nella tribù; sono persone che formulano i concetti e li organizzano in sistemi, di cui poi si appropriano - in genere senza sollevare critiche - i non-pensatori» (8).

La distinzione che dieci anni dopo Radin avrebbe interpretato come un prodotto e un fattore del processo storico, della lotta sociale e del complesso rapporto di dipendenza, qui si annida ancora nel suo guscio mitologico, «naturalizzato». La gente non può fare a meno di essere quello che è. Alcuni sono nati per pensare; altri per lavorare. Questi ultimi sono ben contenti della loro condizione; in effetti, la stessa ripetitività delle attività quotidiane ben si addice loro e garantisce una vita priva di ansietà. I pensatori invece non possono fare a meno di riflettere, dubitare, inventare. La loro è, di necessità, una vita molto diversa; una vita che i non-pensatori preferirebbero non emulare. I pensatori sono eroi culturali da ammirare e da rispettare ma non da imitare. Ci si potrebbe aspettare che la stessa Natura che ha creato individui così diversi tra loro abbia provveduto a collegare le qualità speciali dei pensatori con la loro posizione speciale tra gli altri.

Radin suggerisce che quel che gli antropologi considerano la cultura primitiva è in realtà l'espressione del «ritmo mentale» dei non-pensatori. Egli afferma implicitamente che la primitività è autoreferenziale ed ermeneuticamente autosufficiente: che il concetto è pienamente spiegabile solo con riferimento agli attributi delle entità che denota. Ci troviamo così di fronte a un'altra mistificazione casualmente legata alla definizione «mitologica» dell'intellettuale. Quest'ultima non solo occulta la natura storica e i conflitti inerenti alla separazione e al primato degli intellettuali come già indicato, ma inverte la direzione in cui agisce l'opposizione che ne risulta. Presenta il primitivo come la parte non segnata dell'opposizione, e quindi l'altra parte (presumibilmente costruita come negazione di alcuni aspetti della prima, e cioè non primitiva) come la parte segnata. Questo costituisce un rovesciamento, sia sociologicamente (sono i non-primitivi, cioè gli intellettuali, che definiscono il loro opposto come propria negazione e non viceversa) sia semanticamente (il significato della primitività è l'assenza di alcuni attributi che caratterizzano l'altra parte; il significato di qualsiasi cosa che sia contrapposta al primitivo è positivo, cioè fatto di aspetti destinati ad essere dichiarati mancanti all'altra parte). E' la costituzione degli intellettuali come formazione sociale separata con almeno un certo grado di autoconsapevolezza e una qualche strategia congiunta in vista del gioco dello status che pone il resto della società, tenuto al di fuori dei ranghi chiusi, come una entità a sé stante, in possesso di caratteristiche proprie (anche se tali caratteristiche consistono

interamente in «assenze»). E' la primitività il lato segnato dell'opposizione; e il primitivo è costituito come un sottoprodotto dell'autocostituzione degli intellettuali.

Il primitivo è quindi una categoria relativa (o, meglio, relazionale) creata da coloro che sono, e si considerano, fuori dallo spazio che essa denota. L'orizzonte contro il quale il concetto è formulato è l'immagine di sé di quelli di fuori; è costruito per denotare «il resto del mondo».

Si noti che quanto è stato detto sopra circa il carattere derivato e relazionale del concetto di primitivo si applica a una intera famiglia di nozioni nate nel contesto di asimmetria di potere, come fattori nella riproduzione di una struttura di dominio. Concetti diversi sono utilizzati a seconda di quale particolare dominio, o dimensione nella distribuzione del potere sociale, sia in gioco. Il concetto di primitivo come utilizzato da Radin tradisce i legami di parentela all'interno della famiglia: un concetto normalmente usato solo in termini della divisione tra la società occidentale (svilupata, avanzata, complessa, civilizzata eccetera) e il resto del mondo, come può essere osservato dal punto di vista occidentale, ha finito col designare la parte «non intellettuale» del mondo, ed è così usato nel contesto di un'altra struttura di dominio. E' per le loro caratteristiche comuni che i concetti appartenenti alla famiglia in questione sono, almeno in una certa misura, reciprocamente interscambiabili. Quel che rende possibile lo scambio senza sfidare il senso di chiarezza semantica è, ovviamente, il sostanziale isomorfismo di ogni distribuzione asimmetrica del potere. Cosa più interessante, tuttavia, almeno una parte della spiegazione può essere ricercata nel fatto che qualunque sia la struttura di dominio riflessa in un determinato concetto, e da esso servita, tutti questi concetti sono formulati, o ridefiniti, o affinati logicamente, non dalla parte dominante della struttura nel suo complesso, ma dalla sua parte intellettuale. Nessuna meraviglia che l'immagine di sé dell'intellettuale (o, cosa ancor più importante, la predisposizione cognitiva creata dal modello di prassi specificamente intellettuale) condizioni l'articolazione di tutti gli aspetti dell'asimmetria del potere.

Un tale condizionamento è particolarmente riconoscibile nei riferimenti quasi onnipresenti a determinate carenze mentali nella definizione di categorie e gruppi dominati, per altri aspetti molto diversi tra loro.

Che i dominati siano interpretati come primitivi, tradizionali o incivili, che la categoria analizzata appartenga a culture extraeuropee, razze non bianche, classi inferiori, donne, malati di mente, infermi o criminali, nella definizione sarà quasi immancabilmente posta in risalto l'inferiorità delle capacità mentali in generale, nonché l'inadeguata comprensione di principi morali o la mancanza di autoriflessione e di autoanalisi razionale in particolare. L'effetto complessivo di una universalizzazione siffatta è l'intronizzazione del sapere, caratteristica che attiene in modo particolarmente forte al modello intellettuale di prassi, al cuore della legittimazione di qualsiasi forma di superiorità sociale. Allo stesso modo, qualsiasi rivendicazione di dominio e di superiorità deve, almeno indirettamente, rendere omaggio proprio a quei fattori su cui gli intellettuali basano le proprie rivendicazioni di potere.

Abbiamo raccolto ora tutti gli elementi necessari per interpretare il senso in cui il concetto d'intellettuale sarà utilizzato in questo studio e per descrivere la strategia che sarà utilizzata nell'analisi del passato e del presente della categoria sociale degli intellettuali.

Innanzitutto, il concetto d'intellettuale non si riferisce in questo studio a caratteristiche reali o supposte che possano essere ascritte o attribuite a una specifica categoria di persone all'interno della società, come le sue qualità innate, gli attributi conseguiti o i possessi acquisiti. Si presuppone che la categoria degli

intellettuali non sia mai stata e non sarà mai «autosufficiente per definizione» e che nessuna definizione corrente che intenda concentrare l'attenzione sulle caratteristiche della categoria stessa per spiegarne la posizione e il ruolo all'interno di una società più ampia possa farsi strada attraverso il livello di legittimazioni fino alla configurazione sociale che esse legittimano. Poiché esse si basano in gran parte sulla retorica del potere sviluppata dalla categoria stessa, tali definizioni correnti, per così dire, «scambiano la materia con il mezzo».

In secondo luogo, ci asteniamo qui da qualsiasi tentativo di costruire una definizione collettiva dell'intellettuale mediante una tecnica di «individuazione», elencando cioè capacità, occupazioni, atteggiamenti, caratteristiche biografiche eccetera, che in un dato momento o in una data società possano pretendere di appartenere, o possano essere considerate appartenenti, alla categoria. In modo ancor più netto, ci asteniamo dal partecipare al dibattito (politicamente cruciale, ma sociologicamente secondario) diretto a decidere quali individui o gruppi «facciano ancora parte», e quali invece «rimangano appena fuori», della categoria intellettuale. Ci sembra che questo dibattito costituisca o un elemento della retorica del potere sviluppata da alcuni settori della categoria per favorire i tentativi di «chiusura», o il risultato del fatto che degli esterni confondono la retorica del potere con l'analisi sociologica. Anche in questo caso, la materia viene scambiata con un mezzo. Quel che sta dietro il dibattito al quale ci rifiutiamo di partecipare è la speranza di prefigurare teoricamente quel che può essere solo una manifestazione passeggera delle lotte politiche in corso, se non un tentativo di interferire con l'esito di tale lotta pur accettando l'arma usata dai contendenti, che è quella di rappresentare soluzioni politiche come decisioni circa la veridicità della questione. Limiteremo invece la nostra ricerca al compito di individuare la categoria dell'intellettuale all'interno della struttura della società più ampia come un «luogo», un «territorio», posto all'interno di tale struttura; un territorio abitato da una popolazione mobile e aperto alle invasioni, conquiste e rivendicazioni legali come lo sono tutti i territori.

Tratteremo la categoria dell'intellettuale come un elemento strutturale all'interno della configurazione sociale, un elemento definito non dalle sue qualità intrinseche, ma dal posto che occupa all'interno del sistema di dipendenze che tale configurazione rappresenta e dal ruolo che esso svolge nella riproduzione e nello sviluppo della configurazione. Presumiamo che il significato sociologico della categoria possa essere ricavato solo mediante lo studio della configurazione come totalità. Ma presumiamo inoltre che il fatto che la categoria degli intellettuali appaia come un elemento strutturale di configurazione sia a sua volta essenziale per la comprensione della configurazione stessa, della natura delle dipendenze che la tengono assieme e del suo meccanismo di riproduzione, nei suoi aspetti sia conservatori sia innovatori. Le analisi della categoria intellettuale e delle configurazioni in cui essa appare sono indissolubilmente legate tra loro in un cerchio ermeneutico.

Le configurazioni che presentano la categoria intellettuale come loro elemento strutturale hanno sicuramente un certo numero di caratteristiche.

In primo luogo, una maggiore dipendenza tra coloro che si agitano insieme nella configurazione stessa deriva dalla incapacità socialmente prodotta dagli individui (presi singolarmente o nei gruppi che essi formano) di gestire la loro vita da soli. Alcune fasi della loro attività vitale, materiale o spirituale, nei loro

aspetti pratici o ideativi, devono essere fuori dal loro controllo, ed essi hanno quindi bisogno del parere, dell'assistenza o dell'intervento attivo di qualcun altro.

In secondo luogo, questa insufficienza crea una dipendenza reale, dal momento che mette i «soccorritori» a stretto contatto con le fonti d'incertezza, e quindi in una posizione di dominio. Quel che emerge è un potere di tipo «pastorale» che - nella descrizione datane da Michel Foucault - significa un dominio esercitato «per il bene» dei dominati, nel loro interesse, ai fini del corretto e completo svolgimento della loro vita.

In terzo luogo, ciò che manca ai dominati (rendendo così il potere di tipo pastorale) è la conoscenza o le risorse per applicare la conoscenza nelle loro azioni. Allo stesso modo, i dominanti possiedono la conoscenza mancante, o ne mediano e controllano la distribuzione, oppure hanno a disposizione le risorse necessarie per applicare la conoscenza di cui sono in possesso e per godere dei prodotti di tale applicazione. I dominanti sono quindi saggi, insegnanti o esperti.

In quarto luogo, l'intensità e la portata del loro dominio dipende da quanto acuto sia il senso d'incertezza o di privazione causato dall'assenza di conoscenze in un settore gestito da un dato gruppo di saggi, insegnanti o esperti. Ancor più importante è il fatto che esso dipenda dalla capacità di questi ultimi di creare o intensificare un tale senso d'incertezza o di privazione; in altre parole, di produrre l'indispensabilità sociale del tipo di sapere che essi controllano.

Due ulteriori precisazioni sono però necessarie. In primo luogo, quel che abbiamo descritto sopra è raramente l'unico tipo di dipendenza e dominio che tiene insieme una configurazione e che presiede alla sua riproduzione. La mancanza di controllo sulla vita fa sorgere tipi di dominio diversi dal potere del sapere (il potere sui mezzi di produzione o sull'accesso ai mezzi di consumo sono i due casi più ovvi e notori). Pertanto un'analisi della categoria intellettuale richiede non solo lo studio del rapporto tra gli intellettuali da una parte e i «clienti dei servizi di sapere» dall'altra, ma anche lo studio del complesso intreccio di rapporti competitivi tra più dimensioni di potere autonome tra loro e le categorie che esse generano. In secondo luogo, abbiamo delineato il «metodo configurativo» di analisi della categoria degli intellettuali in termini abbastanza generali per non limitarne l'applicazione ai problemi relativi alla cosiddetta «società globale». Questo metodo sembra essere egualmente utile per studiare sezioni minori della categoria che potrebbero essere localizzati all'interno della configurazione di una singola classe, di un gruppo organizzato o di un'area funzionale della vita sociale.

Capitolo 2

I "PHILOSOPHES": L'ARCHETIPO E L'UTOPIA.

Il nome collettivo «intellettuali» è di origine relativamente recente. Ne si fa risalire la paternità ora a Clemenceau, ora ai firmatari di una protesta pubblica contro il processo Dreyfus; in nessun caso però si è riusciti a rintracciarlo prima della fine del secolo scorso. La nuova espressione rappresentò inizialmente un tentativo di ristabilire l'unità di uomini e donne dalle occupazioni e posizioni sociali estremamente

diverse tra loro, che altrimenti non avrebbero avuto molte occasioni di incontrarsi, né tanto meno di cooperare tra di loro, nel corso delle loro attività professionali: scienziati, uomini politici, scrittori, artisti, filosofi, avvocati, architetti, ingegneri. L'elemento unificante, come suggeriva vagamente la nuova espressione, era il ruolo centrale svolto dall'intelletto in tutte queste occupazioni. La condivisa intimità con l'intelletto non solo poneva questi uomini e donne in un ambito separato dal resto della popolazione, ma determinava anche una certa somiglianza nei loro diritti e doveri. Cosa ancor più importante, dava ai titolari di ruoli intellettuali il diritto (e il dovere) di rivolgersi alla nazione in nome della Ragione, ponendosi al di sopra delle divisioni e degli interessi materiali di parte. Attribuiva inoltre alle loro affermazioni la veridicità esclusiva e l'autorità morale che solo un tale ruolo di portavoce può dare. Di notevole interesse sociologico, e meritevole di uno studio specifico, è il fatto che una tale comunanza di status e d'intenti fosse postulata in un momento in cui l'originaria unità della Ragione era già in uno stato di avanzata disintegrazione. L'inesorabile separazione dei discorsi scientifici, morali ed estetici era uno degli aspetti centrali della modernità. All'epoca in cui fu coniato il concetto d'intellettuale, la loro autonomia aveva raggiunto un livello di virtuale intraducibilità. Nelle parole di Habermas, «la pluralizzazione di universi di discorso divergenti appartiene all'esperienza specificamente moderna (...) Non possiamo ora semplicemente augurarci che questa esperienza scompaia, possiamo solo negarla (...)» (1). In apparenza è negata, e ripetutamente, in nome di alcuni presupposti, processi o effetti comuni che devono essere impliciti in tutto il pensiero razionale. La definizione (e l'entusiastica adozione) della denominazione comune di discorsi che sarebbero stati altrimenti diversi e divergenti fu un tentativo spettacolare, sebbene non l'unico, di negare (se non proprio di cancellare) un processo in corso da più di un secolo e apparentemente irreversibile.

La tripartizione del discorso razionale non esaurisce l'intera storia della disaggregazione. Gli stessi nuovi discorsi avevano fatto molta strada dalla vera o supposta che fosse unità originaria. I tempi in cui ogni «persona intelligente» poteva sperare di padroneggiare, con cura adeguata, la totalità del sapere contemporaneo e di maturare un'opinione informata su tutto ciò che le scuole e i libri potevano offrire (o, perlomeno, tutto ciò su cui valesse la pena avere un'opinione informata) finirono all'inizio del secolo scorso. Da allora in poi la somma del sapere oggettivamente esistente è stata separata da qualsiasi sapere soggettivamente assimilato, effettivo o possibile. L'unità asserita del pensiero razionale cessò di essere una questione di coordinamento reciproco tra gli agenti della produzione del sapere; poteva essere solo postulata, senza che ci fosse alcun mezzo di controllo effettivo. La presenza o l'assenza di tale unità non poteva essere comprovata induttivamente. Poteva essere solo attribuita e, anche allora, solo con un'autorità ridotta.

Tra le molte attribuzioni di questo tipo, la creazione (e molti degli usi successivi) del nome collettivo «intellettuali» occupa un posto speciale. Ogni denominazione divide, ma la divisione implicita nella separazione degli intellettuali come gruppo è tale da attraversare l'intera categoria della élite intelligente, pensante, colta, illuminata. Tacitamente, essa attesta un secolo o più d'inesorabile divisione del lavoro. Sullo sfondo del campo frammentato degli specialisti e degli esperti essa evoca il fantasma dei «pensatori in quanto tali», individui che vivono per le idee e delle idee, liberi da preoccupazioni legate alla funzione o all'interesse; individui che mantengono la capacità, e il diritto, di rivolgersi al resto della società (compresi

altri settori della élite colta) in nome della Ragione e dei principi morali universali. Ciascuno di questi individui ha una professione o una occupazione, ciascuno appartiene a un gruppo funzionalmente specializzato. Ma a parte questo ciascuno si innalza a un altro livello, più generale, dove la voce della Ragione e della «moralità» è intesa senza interferenze e distorsioni. Può darsi che tale autoelevazione sia più facile e più probabile nel caso di determinate professioni piuttosto che di altre. Ma in generale non è determinata esclusivamente da funzioni mondane. In definitiva rimane una questione di decisione e d'impegno. Accettare per sé l'etichetta d'«intellettuale», assieme agli obblighi che gli altri membri del gruppo accettano di sostenere, è di per sé un elemento di questo impegno. Un tentativo di separare coloro che «sono intellettuali» da coloro che non lo sono, di tracciare un confine «oggettivo» per il gruppo facendo un elenco delle professioni, delle occupazioni o delle qualifiche accademiche rilevanti non ha alcun senso ed è destinato al fallimento sin dall'inizio.

Il concetto d'intellettuali fu coniato come grido di richiamo, nonché come tentativo di resuscitare le rivendicazioni non realizzate del passato. Come grido di richiamo, non era diverso da tutti quelli in precedenza rimasti inascoltati prima che cominciasse a richiamare l'attenzione nel vocabolario pubblico all'inizio del secolo ventesimo: furono lanciati messaggi verso uno spazio sociale molto ampio, con trasmettitori orientati in una direzione precisa, ma con una ricezione che dipendeva ancora dalle tante decisioni individuali di accendere o di tenere spenti i ricevitori. Veniva inteso, per così dire, come atto di propaganda. Apparentemente, faceva riferimento a qualità che il destinatario già possedeva; in realtà, connotava motivazioni e funzioni auspiccate per il futuro. Come tentativo di rivendicare le speranze frustrate del passato, il nuovo concetto si rifaceva a una memoria secolare di quella magnifica epoca di fermenti e di promesse, quando dottori, scienziati, ingegneri, signori di campagna, preti o scrittori appartenevano all'unica felice famiglia dei "philosophes", leggevano ciascuno le opere degli altri, parlavano tra loro e dividevano le responsabilità di un giudice collettivo, guida e coscienza del genere umano. Nella seconda delle sue accezioni, il concetto da poco coniato si rivolgeva anche al futuro: il vero messaggio era la possibilità di riconquistare lo spirito di tempi passati che si allontanavano sempre più rapidamente o, meglio, lo spirito proiettato ora retrospettivamente su quei tempi, in un mondo cambiato, fino a diventare irriconoscibile. Era la possibilità di riallacciare la comunicazione interrotta tra gli intelligenti e i colti; di ricreare, o creare daccapo, un discorso condiviso che unificasse la pletora dei discorsi specializzati; di porre su queste fondamenta uno scopo condiviso e una responsabilità comune. Solo quando è condivisa, questa responsabilità comporta il diritto a una posizione d'influenza sociale paragonabile a quella di cui godevano i "philosophes".

Indipendentemente da quel che può dire lo storico del complicato percorso che porta dai filosofi del secolo diciottesimo agli esperti del ventesimo, e quale che sia il suo fondato giudizio sulla continuità o discontinuità di tale processo, il fatto più direttamente rilevante per il nostro argomento è la presenza tangibile dei "philosophes" nel processo di autocostruzione degli intellettuali moderni. La loro memoria, il loro mito, la loro immagine idealizzata (vista come un riflesso dei sogni attuali nello specchio del passato), è essa stessa un fattore estremamente importante in questa autocostruzione. Il modello e il ruolo ricordato, o retrospettivamente interpretato, dei "philosophes" serve da «utopia attiva», da metro in base al quale ambizioni e risultati vengono misurati, criticati e corretti. Si può azzardare l'ipotesi che, se

l'espressione originale, "philosophes", non è stata utilizzata direttamente nell'autorganizzazione degli intellettuali moderni, ciò è dovuto soltanto al fatto che la filosofia si è nel frattempo trasformata in un'occupazione rigidamente circoscritta, specializzata; un appello all'unificazione lanciato dal suo territorio sarebbe inevitabilmente decodificato come un esercizio d'imperialismo e conseguentemente contrastato o deriso (come, difatti, è ripetutamente avvenuto). L'idea degli «intellettuali» aveva almeno una qualche possibilità di ridestare quel senso di "jeu sans frontières" che sembrava venire così naturalmente ai filosofi dell'età dei Lumi. E' quindi a costoro che dobbiamo ora rivolgerci per esplorare. e possibilmente rivelare, questa modalità che sta dietro l'idea d'intellettuali nella nostra epoca.

I "philosophes" non erano una «scuola di pensiero». Per ogni affermazione od osservazione positiva scritta da uno dei "philosophes" ce n'era un'altra, reperibile negli scritti di un altro "philosophe" o in un'altra opera dello stesso autore, pronta a contraddirla. Si avrebbe molta difficoltà a decifrare un «paradigma» (nel senso kuhniano del termine) che raccogliesse i "philosophes" e li mettesse in grado sia di comunicare tra di loro senza difficoltà sia di collaborare per uno scopo comune. Quanto alla natura comunitaria della loro esperienza e della loro formazione, non esisteva. I "philosophes", come i "raznocincy" russi un secolo dopo, accoglievano tra le loro file gente di quasi tutti i ceti e condizioni sociali (con l'eccezione, forse, dei più umili). Né erano accomunati da somiglianza di temperamento o di gusto; sotto questo profilo, come sotto tutti gli altri, c'erano più elementi di divisione che di unione.

Eppure ci sono stati pochi tempi e luoghi nella storia umana, ammesso che ce ne siano stati, in cui lo strato colto e pensante della società sia stato visto - sia dagli altri sia da se stesso - come un gruppo unificato e compatto, paragonabile a quello dei "philosophes" in Francia nell'ultimo quarto del secolo diciottesimo. Qual era l'elemento che li univa, riconosciuto all'epoca e di cui fossero consapevoli, e che fosse potentemente rinvigorito dalla memoria vivente di un'età successiva? Sugerirei che l'unico fattore unificante, ma potente e decisivo, dovrebbe essere ricercato non nel contenuto e neppure nel modo in cui i "philosophes" sostenevano qualcosa, ma nella finalità e nell'importanza attribuite all'atto stesso del sostenere qualcosa. Finalità e importanza erano attribuite a questo atto dagli stessi "philosophes"; ma gli furono anche assegnati, cosa più fondamentale, da un incontro breve, ancorché spettacolare e indimenticabile, con la storia politica. La duratura presenza dei "philosophes" (piuttosto che delle loro filosofie) nella memoria storica vivente - come utopia attiva, promessa in attesa di realizzazione, schema di autodefinizione, orizzonte per i progetti di buona società è il prodotto di circostanze uniche; essa è stata determinata solo in parte da quel che fecero i "philosophes"; in misura almeno pari, se non maggiore, essa è stata stabilita da quelle condizioni che, in un baleno, provocarono il corto circuito del sapere e del potere.

Tra queste condizioni, bisogna citarne un certo numero. Nessuna era una peculiarità della Francia; nessuna fu limitata nella sua durata a quel fondamentale quarto di secolo. Ma esse comparvero insieme solo in un luogo e solo per un breve spazio di tempo. Fu la loro coincidenza ad essere un fatto unico, senza precedenti, e sinora mai ripetuto.

In primo luogo, la monarchia assolutista stava per raggiungere la maturità: per rivelare la sua debolezza al pari della sua forza, i requisiti ancora insoddisfatti per la sua sopravvivenza insieme con il suo potenziale rivoluzionario non ancora esaurito.

In secondo luogo, era in corso da tempo il tramonto della vecchia classe dominante, la nobiltà, che lasciava due vuoti profondi tra i fattori ritenuti indispensabili per la riproduzione dell'ordine sociale: per riempirli, si rendeva necessario un nuovo concetto di controllo sociale insieme a una nuova formula per la legittimazione dell'autorità politica.

In terzo luogo, la nobiltà perse il suo significato politico ben prima che comparisse una nuova forza sociale, abbastanza forte per rivendicare quel ruolo politico vacante. Gli abiti della classe politica furono, per così dire, messi all'asta e fatti oggetto di offerte concorrenti. Le offerte potevano essere estreme; esse non dovevano tener conto degli interessi costituiti di alcuno.

In quarto luogo, i "philosophes" francesi si distinguevano

«per l'assenza di uno status tradizionale o di una particolare funzione specialmente riservata a loro nella società. In Germania, i rappresentanti dei Lumi erano spesso professori universitari o funzionari statali. Nelle terre protestanti in generale, erano spesso uomini del clero. Ma in Francia nessuna di quelle vocazioni tradizionali distolse i "philosophes" dalla immagine che si facevano di se stessi come liberi intellettuali dell'intera società» (2).

In quinto luogo, per quanto non legati ad alcuna istituzione e liberi da lealtà particolari, i "philosophes" erano qualcosa di più di un insieme d'individui. Costituivano un gruppo saldamente unito da una fitta rete di comunicazioni: la "république des lettres", le "sociétés de pensée", i club, una voluminosa corrispondenza, vicendevoli recensioni, scambi di visite, la loro corte papale nella casa di Voltaire a Ferney, il loro sistema giudiziario e punitivo con l'opinione pubblica che sedeva al banco della giuria. Erano un gruppo, un gruppo autonomo, e un gruppo che presentava opinioni, scritti, discorsi e linguaggio in generale come un legame sociale in sostituzione di tutti gli altri.

In sesto luogo, la costituzione della "république des lettres" non avrebbe potuto avvenire in un momento più opportuno. Era quello un secolo di amministrazione, organizzazione, gestione; un secolo in cui le consuetudini diventavano oggetto di legislazione e un modo di vita era problematizzato sotto forma di cultura; un secolo che ridefiniva radicalmente i vecchi confini tra privato e pubblico e che allargava quest'ultimo sino a raggiungere dimensioni inaudite; un secolo che aveva bisogno di conoscenze tecniche, qualifiche, competenze per fare quel che fino ad allora era stato fatto in modo naturale e scontato; un secolo in cui il potere aveva bisogno di sapere, e lo cercava.

Non sostengo che questo elenco di condizioni sia completo. Se ne possono certamente aggiungere alcune altre; qualsiasi storico delle origini della Francia moderna (quale io non sono) non avrà alcuna difficoltà nell'individuare altri aspetti, forse drammatici, per i quali quel paese si distingueva allora da altre epoche e altri paesi. Ma la lista sembra sufficiente per i nostri scopi, visto che anche così com'è rende il senso di una situazione storica piena di tensione generata dal riunirsi, concentrarsi e confrontarsi tra loro di problemi di cui altri paesi o epoche fecero l'esperienza successivamente o non fecero mai; ed essa contiene sufficienti fattori di «traino» e «spinta» per rendere conto di quel fondamentale processo storico di cui il binomio potere/sapere costituisce un residuo duraturo.

Il fenomeno descritto nella letteratura storica come il sorgere dell'assolutismo fu - da un punto di vista sociologico - un processo di riassetto del potere politico successivamente o simultaneamente all'affievolirsi del principio feudale di associazione tra diritti di proprietà terriera e doveri amministrativi. Il potere si allontanò dalle proprietà terriere; sebbene mantenesse proprietà e ricchezze, l'aristocrazia perse il suo ruolo in quanto «classe politica»; in ogni caso, non fu più concesso ai nobili «di diritto», come parte di eredità delle loro proprietà terriere, un posto nella gerarchia del potere politico. Il potere separato dai proprietari terrieri fu riunito in alto. Il monarca assoluto era il primo esemplare dello «Stato moderno» weberiano caratterizzato dalla rivendicazione di un monopolio dei mezzi di coercizione; la sottomissione di tutti gli abitanti del paese ai poteri coercitivi della sola monarchia, utilizzati secondo le regole poste dalla monarchia medesima, fu il più importante meccanismo per trasformare quegli abitanti da sudditi feudali in cittadini dello Stato moderno, e quindi da partecipi di diritti e doveri corporativi in individui. Un legame di dipendenza diretto legava ora i singoli cittadini al re: i cittadini avevano doveri verso lo Stato, e lo Stato aveva doveri verso il cittadino, tutti assieme e ciascuno separatamente. Qualunque organo amministrativo mediasse tra i due estremi del sistema assolutista, poteva farlo solo con l'assenso o per ordine del monarca; ogni potere proveniva dall'alto.

La «spoliticizzazione» delle proprietà terriere poneva alla monarchia un compito che nessun governo aveva dovuto affrontare prima, perlomeno non su una scala paragonabile. Alexis de Tocqueville fu forse il primo a sottolineare questa conseguenza dell'assolutismo, la più gravida di implicazioni, per quanto non imprevista. In Francia,

«poiché erano stati tolti al feudatario i suoi antichi poteri, egli si era sottratto ai suoi antichi obblighi. Nessuna autorità locale, nessun consiglio, nessuna associazione provinciale o parrocchiale aveva preso il suo posto (...). Il governo centrale si era arditamente assunto di provvedere da solo ai bisogni dei poveri delle campagne. Tutti gli anni il consiglio assegnava a ogni provincia, sul ricavato generale delle tasse, certi fondi che l'intendente distribuiva in soccorsi nelle parrocchie (...). Il consiglio emanava annualmente i decreti per istituire, in certi luoghi da lui indicati, laboratori di carità in cui i contadini più poveri potevano avere occupazione e percepire un piccolo salario».

Ma l'assistenza ai poveri era solo un problema minore tra le migliaia di cui lo Stato centralizzato dovette farsi carico, in quanto se ne trovavano in ogni parte del paese. I mezzi di coercizione non erano l'unico elemento di potere del quale la monarchia assolutista rivendicasse il monopolio. «Il ministro aveva già concepito il desiderio di penetrare con i propri occhi, in ogni particolare, tutte le questioni e di regolare egli stesso ogni cosa in Parigi. A mano a mano che l'amministrazione pubblica si perfeziona, questa passione aumenta».

L'inevitabile risultato di questa preoccupazione nuova e senza precedenti dello Stato era un «sovraccarico dall'alto» egualmente senza precedenti nel sistema politico che stava emergendo. Gli uffici centrali crescevano rapidamente in dimensioni e autorità. Come aveva già osservato d'Argenson nel 1733, «i particolari affidati ai ministri sono immensi. Non si fa nulla senza di loro, se non attraverso di loro, e se le

loro cognizioni non sono estese quanto il loro potere, essi sono costretti a lasciar far tutto agli impiegati, che divengono i veri padroni» (3).

L'immensità dei compiti che essi dovevano affrontare fu la causa sia degli impressionanti poteri sia della tremenda debolezza del dominio assolutista. Tali poteri devono essere sembrati incredibili all'osservatore contemporaneo: un governo autorizzato a legiferare per un enorme territorio, ignorando differenze locali e imponendo criteri da osservare dappertutto; poteri che inoltre arrivavano a toccare settori della vita mai prima sottoposti alla legislazione e alla gestione esterna, e che quindi, apparentemente, operavano in uno spazio libero, non occupato, in una specie di terra di nessuno politica, nella quale il volere del legislatore non incontrava alcun freno. In quelle terre vergini della politica, almeno, il re faceva la parte di Dio; il suo compito era niente meno che la creazione della società umana «dal nulla». Helvétius non aveva dubbi circa chi avrebbe formulato le leggi: «I despoti illuminati!» (4) Nel frattempo Turgot consigliava a Luigi Sedicesimo che nulla «deve impedirvi di modificare le leggi stabilite o le istituzioni che sono state approvate, una volta che voi ammettiate che un tale mutamento sia giusto, benefico e realizzabile» (5). Il potere assoluto era un potere che vedeva la società come un terreno disabitato da colonizzare, al quale dare leggi rispondenti a un dato modello.

Se questa immagine di forza davvero straordinaria era una delle facce della medaglia assolutista, le sue debolezze ne erano l'altra. In effetti, l'una era inseparabile dall'altra. Costruire su un'area deserta richiedeva un progetto ardito, ma accuratamente tracciato; non ve n'era alcuno a disposizione, dato che il compito non si era mai posto in precedenza. Il progetto si profilava tanto grandioso quanto il compito era formidabile; richiedeva pertanto una tecnica di gestione ancor più potente di quella utilizzata secoli prima per il solo coordinamento del controllo delle acque da parte degli imperi idraulici. La tecnica, non appena fosse stata inventata, probabilmente avrebbe richiesto la raccolta, la memorizzazione e l'elaborazione d'informazioni su scala mai prima necessaria né possibile sotto la struttura di potere gerarchica del feudalesimo. Ma nessun aspetto singolo - progettazione, sviluppo della tecnica o sua applicazione, trattamento delle informazioni necessarie - poteva basarsi su competenze tradizionali o istituzioni consuetudinarie. Se mai, vecchie usanze e competenze sociali apparvero come altrettanti ostacoli sulla strada del nuovo ordine. Esse erano necessariamente percepite come superstizioni o pregiudizi, che difendevano forme di vita settarie ed egoistiche contro l'interesse pubblico (cioè contro il nuovo ordine). Erano quindi richieste nuove competenze e una nuova élite qualificata, una élite non legata ai passati meccanismi di privilegio e quindi in grado di porsi al di sopra dei retrivi interessi localistici o di gruppo. La categoria probabilmente meno in grado di produrre tali competenze e di trasformarsi in una nuova élite, era la nobiltà terriera, la quale, secondo le parole di Tocqueville, «nei tempi feudali si considerava (...) press'a poco come oggi si considera il governo (...). I nobili (...) assicuravano l'ordine pubblico, amministravano la giustizia, facevano osservare le leggi, soccorrevano i deboli, dirigevano gli interessi comuni» (6). Un aspetto inalienabile dell'amministrazione dei nobili consisteva nel fatto che la scala della giurisdizione amministrativa era ridotta a quella della proprietà terriera. L'amministrazione aristocratica poteva garantire la riproduzione della società solo nella misura in cui questa rimaneva frammentata in località federate. Gli orizzonti governativi e lo zelo amministrativo dell'aristocrazia terriera erano saldamente intrecciati con i loro diritti di proprietà e circoscritti dai confini di questi ultimi. Essi non

avevano alcun fondamento proprio né una flessibilità sufficiente per riconvertirli facilmente al servizio di un governo e di un sistema legale centralizzati che superassero i confini delle proprietà nobiliari.

In un recente studio, Ellery Schalk ha scoperto che all'inizio dell'epoca moderna nella storia francese la nobiltà «era considerata una professione o una funzione, qualcosa che si esercitava, piuttosto che qualcosa che si ereditava» (7). In realtà, Schalk ha raccolto una vasta documentazione che dimostra in modo inequivocabile che la nobiltà era percepita (e concepiva se stessa) come entrambe le cose nello stesso tempo, strettamente legate. Una unione così stretta, indivisibile, tra «ereditare» ed «esercitare» costituiva il tratto più notevole nella sua immagine e formula di legittimazione. Furono la necessità di scegliere fra i due aspetti, e la possibilità di concepire l'«ereditare» senza l'«esercitare» (e, prima o poi, viceversa) che segnarono la fine dell'epoca della supremazia aristocratica e aprirono la strada a una nuova élite.

La nobiltà entrò nell'età moderna come la «classe guerriera». Le due nozioni restarono a lungo sinonimi, fintanto che le due categorie di uomini che esse designavano coincisero, in virtù della professione militare praticata e monopolizzata dai membri di famiglie nobili. Nei primi scritti moderni questa sinonimia è espressa, argomentata e difesa: già un sinistro presagio del divorzio incombente. Per tutto il secolo sedicesimo, il discorso della legittimazione aristocratica fu incentrato attorno ai concetti di "race" e di "vertu"; il primo equivale a quello che sarà in seguito noto come il «pedigree», mentre il secondo non si discosta dall'etimologia latina (da "vis", forza, a "vir", uomo, il maschio; "vertu" aveva il significato sottinteso di valore, combattività, maestria: il significato che diamo ancora alla nostra idea in qualche modo civilizzata di "virtuoso". All'inizio dell'età moderna, il valore compreso nella "vertu" aveva soltanto un uso militare; i detentori di "vertu" erano cavalieri; "vertu" era un attributo necessario ai soldati). Si presume che la nobiltà sia una combinazione di "race" e "vertu". Ma la stessa articolazione dell'unione e l'insistenza con la quale essa viene riaffermata in pubblicazioni sempre più numerose lascia pensare che ci possano essere casi in cui il matrimonio non sia stato consumato. I criteri per la nobiltà sono due, non uno; se così è, allora da un punto di vista logico essi possono o non possono incontrarsi in un solo e medesimo individuo. Ma se uno di tali criteri manca, la «nobiltà» di quell'individuo risulta incrinata e discutibile.

Sempre più spesso, la "noblesse" è trattata come una "profession" o "vocation" (funzione). Per Montaigne, ad esempio, la funzione militare era «la forma propria ed unica essenziale» della nobiltà francese (8). La forma propria è evidentemente una forma che almeno in teoria non è automaticamente garantita. E difatti avviene l'inevitabile: dapprima timidamente, poi con maggior vigore, il divorzio viene denunciato, diagnosticato, condannato. Già nel 1539-40 Guillaume de la Perrière pubblicò "Le Miroir politique", un libro che dettò i termini del dibattito sulla legittimazione per il resto del secolo e oltre, nel quale egli lamenta il fatto che «uno dei più grandi errori che osserviamo attualmente è che alcuni nobili dei nostri tempi si limitano alla loro eredità ("race"), sperando di essere nobili senza virtù». Questa era la diagnosi, ed ecco qui la prescrizione per la cura: «Se in gioventù [i vostri figli] sono ben istruiti, essi si riveleranno nobili, di saldi principi morali e di buone abitudini; se al contrario sono istruiti ed educati mediocrement, saranno sempre "vilains", cattivi e malvagi». La preoccupazione di de la Perrière non era necessariamente il frutto di compunzione morale. C'erano altri motivi, più tangibili, di allarme e un senso di urgenza, come dimostrò François de l'Alouëte nel "Traité des nobles et des vertus dont ils sont formés" alcuni decenni

dopo (nel 1577): in conseguenza del fatto che la nobiltà non teneva più fede all'ideale della virtù, «non sono più quelli che provengono dalle famiglie più nobili e antiche a essere chiamati a occupare le più elevate cariche onorifiche e non sono più i "gentilhommes" a detenere le cariche e gli uffici della "maison du Roi" o quelle giudiziarie, ma sono molto spesso i contadini più scellerati e "vils" e altri simili "roturiers"». E nel 1582 Louis Musset lo dichiara a chiare lettere: non si può essere nobili indipendentemente da quel che si fa, semplicemente in virtù dei propri antenati (9).

Un certo numero d'idee nuove e rivoluzionarie furono formulate nel corso del dibattito sulla legittimazione del secolo sedicesimo. Per cominciare la vecchia idea di "vertu", l'attributo centrale invocato in tutte le passate legittimazioni della superiorità sociale e del diritto di governare, lentamente, quasi impercettibilmente, perse i suoi precedenti connotati militari. Acquistò un significato più ampio, riferendosi ora alle qualità richieste dalla vita pubblica e in particolare a quelle necessarie a un servitore amministrativo del re. Il contesto politico, in rapido mutamento con l'avvento della monarchia assoluta, non sapeva che cosa farsene del valore cavalleresco, ma sapeva benissimo che cosa farsene di funzionari zelanti e informati per il governo e la magistratura. Se il vecchio significato di "vertu" era tagliato su misura per la gerarchia feudale del potere, il significato trasformato rispondeva alla nuova domanda. Eppure altre nuove formulazioni sembrano molto più significative. In primo luogo, l'idea che la "vertu" non sia un dono di nascita, ma una qualità che deve essere acquistata o guadagnata (un chiaro spostamento dall'argomento ascrivito a quello orientato verso la realizzazione). In secondo luogo, una concezione ancor più fondamentale: la "vertu" può essere raggiunta solo mediante l'istruzione. E questione di educazione guidata, e non solo di dimostrazione di propensioni innate.

Ne segue una curiosa confusione semantica. Da una parte, il termine "noblesse" è ancora usato nel suo senso descrittivo, come denominazione sommaria di un insieme di famiglie con pedigrees e titoli, costituitosi in entità in virtù della forza congiunta della tradizione e della legge. Tra l'altro, essa era insita nella struttura degli Stati Generali che, significativamente, non furono mai convocati per l'intero periodo di mutamenti drammatici qui discusso. Alcuni autori la lodarono, altri la condannarono o la dileggiarono, a seconda della loro provenienza politica o delle simpatie di classe. D'altra parte, "noblesse" è ora utilizzato come un concetto normativo, o valutativo, come la denominazione di una forma ideale, ambita di umanità, con riferimento ad attributi svincolati, privi di un «rapporto speciale» con alcuna delle parti legalmente definite della nazione. Nella seconda accezione, "noblesse" è qualcosa per cui la "noblesse" nel primo senso deve lavorare, se lo vuole, al pari di chiunque altro. Alle soglie del secolo diciassettesimo, Pierre Chanon scriveva, nel suo "De la sagesse", di "noblesse personnelle", o "acquire", come distinta dalla "noblesse naturelle"; la fedeltà non impediva la comprensione, ma determinava una opposizione di termini non certo atta a chiarire la confusione. La nobiltà come eccellenza, come titolo a un ruolo e a una funzione pubblici, aveva strappato l'ancora che la teneva avvinta alla nobiltà di lignaggio. Essa era ora, per così dire, offerta a tutti. E le offerte potevano essere fatte esclusivamente attraverso l'educazione.

Nel corso del periodo che va dalla fine del secolo sedicesimo alla metà del diciassettesimo furono istituite e fiorirono in tutta la Francia accademie per nobili. Ci furono numerose pubblicazioni che sostennero la tesi dell'educazione istituzionalizzata e abbozzarono corsi di studi e programmi per la scuola ideale. Le accademie, secondo la elegante espressione di Pluvinel, avrebbero dovuto essere "écoles de vertu". La

"vertu" stessa fu discussa nel suo senso modernizzato: l'intento dichiarato delle accademie era quello di preparare i rampolli della nobiltà alle cariche pubbliche e di aggiungere quella grazia e quel lustro necessari per sopravvivere e avanzare nella vita di corte, il nuovo luogo della vita pubblica nel quale era oltremodo inopportuna la tradizionale condotta rozza e sgarbata. I corsi di studi proposti contenevano sezioni piuttosto ampie dedicate alle arti marziali; ma queste ultime erano trattate nel loro senso simbolico piuttosto che pratico, cioè come indici di status e distintivi di una tradizione perpetuata con amore. Cavalcare, andare a caccia e duellare avevano la precedenza rispetto alla tecnica militare più direttamente finalizzata al campo di battaglia. Il loro ruolo sottilmente trasformato risulta evidente dalla nuova serie di capacità, di rado associate alla "noblesse" un secolo prima. Secondo uno dei corsi di studi proposti, agli allievi nobili bisognava insegnare «i costumi e le abitudini di altri popoli, come comportarsi in politica e in guerra, la conoscenza dell'Antichità, l'onore, il comportamento e le maniere cortesi ("gentillesse"), e mille altre cose importanti che accenderanno in loro la curiosità di andare a cercare la bellezza e la perfezione» (10).

Riassumendo: con l'avvento dell'assolutismo la nobiltà ereditaria o titolata (diluita, aggiungiamo, fino a diventare irricognoscibile attraverso il massiccio acquisto delle cariche legate ai titoli) perse il suo ruolo collettivo come classe politica. La nobiltà come ideale di eccellenza, e come legittimazione dell'influenza politica, perse poco della sua attrattiva. Ora, però, è stata separata dall'eredità e dal lignaggio. Ha acquisito invece una nuova, ma altrettanto intima connessione: quella con l'istruzione. Per acquisire l'eccellenza, gli uomini devono essere istruiti. Hanno bisogno d'insegnanti. Hanno bisogno di coloro che sanno. E' l'esperienza di passare per le mani degli insegnanti che ora diventa lo stadio decisivo sulla strada della "vertu". E non c'è alcuna chiara ragione per cui gli insegnanti possano eseguire il trapianto di "vertu" solo su esseri umani dotati di pedigree.

Dobbiamo ora occuparci degli insegnanti.

Con una intuizione sociologica rara negli storici dell'epoca, Augustin Cochin scrisse: «Il corpo, "la société de pensée", spiega lo spirito, le convinzioni condivise. La Chiesa qui precede, e crea, il suo Vangelo; essa è unita per la verità, non da essa. La Rigenerazione, l'Illuminismo, fu un fenomeno sociale, non morale o intellettuale» (11). Cochin, ucciso all'apice della sua carriera nelle trincee della prima guerra mondiale, era uno storico della Rivoluzione francese. L'avvenimento che egli stava cercando di capire era il breve episodio del Terrore giacobino. Da questa ricerca era stato ricondotto ai "philosophes". Dai suoi appassionati pamphlet, pubblicati postumi, risultano le sue scoperte ancora allo stato d'ipotesi: la politica dei giacobini può essere capita solo come una continuazione, come una realizzazione della forma di vita dei "philosophes", e l'esame della storia dei "philosophes" alla luce della sua fase giacobina, pratica, offre una chiave per penetrare il loro stesso mistero. Ci permette di vedere l'Illuminismo come un modo di vita, non una serie d'idee.

Gli smilzi libri di Cochin aspettarono, praticamente senza essere letti, quasi settant'anni prima di venir riscoperti da François Furet (12). Nell'opera di Furet si incontrarono con alcune osservazioni, anch'esse quasi dimenticate, di Alexis de Tocqueville. Assieme, esse alimentarono una nuova concezione, distaccata, consapevolmente sociologica, della prima, eroica epoca nella storia degli intellettuali moderni.

Una concezione che, a quanto pare, non poteva essere raggiunta che dal punto di vista dell'età postmoderna e dei suoi «intellettuali parziali».

Tocqueville introduce l'argomento degli intellettuali al punto in cui noi abbiamo lasciato la storia della nobiltà.

«Un'aristocrazia, quando è in pieno vigore, non guida soltanto gli affari pubblici; dirige le opinioni, dà il tono agli scrittori, dà autorità alle idee. Nel secolo diciottesimo, la nobiltà francese aveva perduto interamente questa parte del suo dominio; il suo credito aveva seguito il destino della sua potenza: il posto che essa aveva occupato nella direzione delle intelligenze era vuoto e gli scrittori potevano occuparlo a loro agio e da soli» (13).

Non c'è nulla da ridire sulla cronologia degli eventi, ma ora il processo sembra essere stato molto più complesso di quanto non suggerisca Tocqueville. Presentare il processo come un semplice «cambio della guardia» davanti a un palazzo che rimane immutato significa non cogliere il vero significato rivoluzionario di quei «letterati che non avevano né onori, né ricchezze, né responsabilità, né potere», che «diverranno di fatto i principali uomini politici del tempo, anzi i soli, perché, mentre gli altri amministravano il governo, essi ne avevano l'autorità» (14). Quegli uomini di lettere, i precursori (e a tutt'oggi l'archetipo e l'orizzonte utopistico) degli intellettuali moderni, non «s'impadronirono» della guida dell'opinione pubblica. Essi "diventarono" un pubblico, "crearono" l'opinione pubblica, ottennero per questa loro creazione un'autorità che permetteva loro di negoziare o competere con il potere di coloro che «tenevano le redini del governo». E' vero, essi si appropriarono di un'arma rimessa a nuovo e modificata della virtù che cadeva dalle mani stanche della nobiltà ereditaria; è vero, la fine della nobiltà preparava un terreno fertile per una tale rimessa a nuovo e modifica. Ma l'analogia finisce qui. E' difficile anche solo sostenere l'idea di successione storica. In nessun momento la vecchia nobiltà fu una guida per l'opinione pubblica nel senso in cui lo divennero in seguito gli uomini di lettere. Non furono solo (o meglio, non furono in primo luogo) i dirigenti politici a cambiare; fu la stessa politica a farlo. A differenza della politica del passato, offriva allora uno spazio per l'autorità degli uomini di lettere.

Nelle parole di François Furet, la sostanza di questa nuova politica era tutto un nuovo mondo di «socialità politica», fondato sulla "opinion", «questa cosa vaga (...) che si crea nei caffè, nei salotti, nelle logge e nelle società» (15). I luoghi di questo mondo, compiuto e chiuso in se stesso, della nuova politica erano assai distanti dalle sedi di effettivo potere amministrativo e controllo politico. Chi li occupava poteva quindi permettersi di considerare dall'esterno problemi che agli amministratori e ai legislatori apparivano come questioni d'intervento pratico. Essi potevano permettersi di pensare le questioni politiche in termini di principi, piuttosto che di aspetti pratici o dell'arte del possibile. Essi non avevano mai l'occasione di sottoporre le loro idee alla prova della realizzabilità; l'unica prova che contava era l'accordo di altri partecipanti al dibattito, loro simili. Era stato in tal modo creato un nuovo criterio di verità, davvero rivoluzionario: il consenso.

In questo, il nuovo assetto sociale per la produzione e la diffusione delle idee differiva radicalmente da tutto ciò che si ricordava dall'Europa premoderna. Ciò non andava contro il modo di vita dell'aristocrazia:

il potere di quest'ultima era quello delle armi e del controllo amministrativo, non delle idee. Andava contro la Chiesa, il suo opposto speculare. Il meccanismo di produzione delle idee fondato sulla "république des lettres" rappresentava una nuova, radicale alternativa alla gerarchia ecclesiastica. La struttura verticale della Chiesa forniva un incrollabile e trascendente fondamento di verità a pensatori e scrittori: la saggezza divina, la certezza incarnata nella stabilità e nella continuità della Chiesa. La Riforma mandò in frantumi questa stabilità; peggio ancora, introdusse la polivalenza nell'ermeneutica della verità di Dio sino ad allora unificata. Di conseguenza, la certezza devota fu sostituita dalla crisi «pirroniana» (16) che tormentò i filosofi di tipo nuovo, laico, per tutti i secoli diciassettesimo e diciottesimo. Fu a questa crisi che la "république des lettres", strutturata orizzontalmente, fornì una risposta: nuovi fondamenti di certezza, una nuova corte d'appello. Consenso.

L'orizzontalità della struttura diede agli immigrati nella "république des lettres" una libertà, rispetto alle strutture ben definite, verticali, del potere, che risuonava nelle loro coscienze come «libertà di pensiero». Anzi, per quanto rigidi fossero i vincoli imposti al pensiero individuale dal consenso della collettività, essi sembravano molto lievi se paragonati alla «economia di comando del pensiero» rappresentata dalla Chiesa. L'esperienza della libertà fu inoltre rafforzata dalla separazione del potere statale. A differenza dei loro colleghi a est del Reno, i "philosophes" francesi non occupavano cariche pubbliche; o meglio, singoli membri della "république" si guadagnavano da vivere in una tale varietà di commerci e istituzioni che le rispettive dipendenze si annullavano a vicenda; nessun singolo potere esterno era talmente influente da pesare più degli altri. Naturalmente, la libertà di pensiero aveva un altro aspetto un po' meno attraente, e dunque meno celebrato: la mancanza di potere. Le pressioni del potere sacro e secolare erano tanto meno sgradevoli quanto più essi restavano fuori della portata dei "philosophes".

Questo quadro sociale unico trovò la sua espressione in una serie di norme controfattuali per la ricerca laica della verità, che conferirono ai "philosophes" un ruolo duraturo nella formazione e nella storia degli intellettuali moderni. Tali norme sono tuttora valide, non importa se dichiarate ed esposte, tacitamente seguite o proiettate come limiti esterni del progresso auspicato, come nella famosa utopia della «comunicazione non distorta» di Jürgen Habermas.

In una "société de pensée", osservava Cochin, «i partecipanti appaiono liberi, privi di ogni legame, di ogni obbligo, di ogni funzione sociale» (17). «I suoi membri - aggiunge Furet - devono, per svolgere a loro ruolo, spogliarsi di ogni particolarità concreta, e della loro effettiva esistenza sociale (...). La "société de pensée" è caratterizzata, per ogni suo membro, dal solo rapporto con le idee» (18). Ci sono, ovviamente, dei presupposti controfattuali, dal momento che i cittadini della "république des lettres" erano diversi tra di loro sotto ogni possibile aspetto. Come nella più vasta società, c'erano tra loro ricchi e poveri, potenti e privi di potere, ben inseriti ed emarginati. Ma l'unico potere che era esplicitamente concesso d'invocare all'interno della "république des lettres" era il potere dell'idea, dell'argomento, della logica, misurato con il metro del consenso. Per citare di nuovo Cochin, la "république" «è un mondo in cui si chiacchiera, dove non si può far altro che chiacchierare, e dove ogni intelligenza ricerca l'accordo di tutti, l'opinione, allo stesso modo in cui nel mondo reale ricerca un prodotto e un effetto» (19). Poiché l'opinione umana è l'unico fondamento sociale della nuova certezza, la discussione è la via maestra verso la verità. La verità è fatta dall'uomo, la ragione umana è la massima autorità, l'uomo è autosufficiente come forza ordinatrice

della realtà umana, la realtà stessa è malleabile, pronta a essere fatta, disfatta e rifatta a seconda della volontà umana, buona o cattiva che sia. Un ambiente integrato esclusivamente dalla discussione e dall'opinione d'individui socialmente indefiniti si riflette in una visione del mondo forgiata e riforgiata dalla volontà soggettiva: un mondo senza costrizioni, solo con avversari.

La "république des lettres" era, quindi, un modo di vita, fondato dal punto di vista sociale su una rete ampia e strettamente intrecciata di comunicazione reciproca, e dal punto di vista intellettuale su una serie di convenzioni controfattuali che rendevano operativa tale rete. Entrambe le condizioni della sua esistenza si resero disponibili nella situazione politica molto particolare, e forse irripetibile, di una società che si ritagliò un settore di azione autonomo, libero dall'intervento dei poteri politici. Questa situazione durò abbastanza per permettere al nuovo modo di vita di istituzionalizzarsi e di raggiungere così una certa immunità nei confronti delle successive vicende della storia politica; ma non abbastanza da permettere a questo modo di vita di congelarsi in una innovazione marginale, interessante dal punto di vista storico ma priva di significato politico.

L'isolamento dal potere (esperito come autonomia) non durò troppo a lungo per le ragioni brevemente discusse in precedenza. La monarchia assoluta si trovava ad affrontare compiti amministrativi di un'ampiezza senza precedenti, che non potevano essere affrontati con mezzi tradizionali. Le trasformazioni della struttura sociale svalutavano i meccanismi consueti di controllo e d'integrazione sociale e mettevano all'ordine del giorno problemi nuovi non solo per dimensioni ma anche per natura. Il potere apparentemente illimitato era ora concentrato nelle mani del monarca assoluto, tentato da esperimenti di riforma del corpo sociale, dal momento che quest'ultimo appariva ora duttile e arrendevole se paragonato all'enorme forza degli strumenti di potere. Ma ciò richiedeva un grande progetto per un società migliore; ci volevano esperti, specialisti, consiglieri: coloro che «sanno».

Consultati su tali questioni, i cittadini della "république des lettres" potevano rispondere soltanto proiettando sull'enorme schermo della «buona società» ciò che essi conoscevano meglio e di cui erano più soddisfatti: il loro proprio modo di vita. Molti anni dopo, nel 1931, Ludwig Wittgenstein scrisse nel suo taccuino:

«Se dico che il mio libro è destinato solo a una piccola cerchia di persone (se così la si può chiamare), non voglio dire, con questo, che per me tale cerchia sia l'élite dell'umanità; sono però le persone alle quali mi rivolgo, e non perché migliori o peggiori delle altre, ma perché esse costituiscono la mia cerchia culturale ["Kulturkreis"], in certo modo sono gli uomini della mia patria, a differenza degli altri che mi sono stranieri» (20).

Si tratta naturalmente di una profonda intuizione circa la condizione psicologica della gerarchia intellettuale di valori, intuizione che divenne possibile solo verso la fine dell'era cui dettero avvio i "philosophes"; l'intima familiarità di uno stile ben compreso e agevolmente praticato compare qui nella sua vera forma, come la peculiarità di una cerchia sociale piuttosto che come una forma di vita universalmente valida. Le condizioni psicologiche della proiezione da noi menzionate potrebbero tuttavia essere molto simili a quelle esplicitate da Wittgenstein anche se la peculiarità di gruppo si travestiva allora

da attributi della specie umana, e la maschera controfattuale dei membri del gruppo si presentava ancora come la natura purificata dell'«uomo in quanto tale».

Le domande poste non furono formulate dai "philosophes". Le risposte invece sì. E non potevano essere fatte di altro se non dell'esperienza collettiva della "république des lettres".

Capitolo 3.

SOCIOGENESI DELLA SINDROME POTERE/SAPERE.

I "philosophes" vedevano il mondo in modo molto diverso da quello dei loro predecessori. Vedevano il mondo come composto d'individui lasciati a se stessi, bisognosi dei lumi della conoscenza per affrontare i compiti della loro vita, in attesa che la saggezza dello Stato li sorreggesse con le condizioni e la guida appropriate. E' vero, questo era un nuovo modo di guardare al mondo. Ma il mondo al quale i "philosophes" guardavano era un mondo nuovo, un mondo diverso da quello dei loro predecessori.

«Paura sempre, paura dovunque», così Lucien Febvre descriveva il modo in cui si presentava il mondo degli uomini alle soglie dell'età moderna (1). Era un mondo spaventoso, forse troppo raccapricciante per la debole psiche umana, perché i suoi pericoli erano troppo tremendi per le fragili difese umane. C'era, ovviamente, l'eterna paura umana della morte, per di più esacerbata dalla memoria recente di guerre e pestilenze ricorrenti. C'era la paura di una natura instabile e indomita; la paura di una disgrazia personale, di perdere la salute o la faccia, nonché un lungo elenco di consuete, eterne paure umane. Ma il più forte dei timori era forse l'orrore per una nuova e sempre crescente incertezza. Quest'ultima era confinata ai margini del familiare e del consueto, ma tali margini stavano cominciando a premere con forza ai confini del mondo della vita quotidiana. Tali margini erano Popolati da mendicanti, vagabondi, anticonformisti; visti attraverso le lenti del timore popolare, essi apparivano come lebbrosi, portatori di malattie, briganti. Costituivano una minaccia rivolta contro gli stessi fondamenti dell'esistenza umana, una minaccia ancor più tremenda per l'assenza di qualsiasi capacità sociale, tradizionale, in grado di assorbirla, neutralizzarla o allontanarla.

L'unica arma che gli uomini dell'epoca premoderna impararono a utilizzare per difendere la propria sicurezza, sia pure fragile, e per combattere il pericolo, era la loro «compattanza sociale» (Philippe Ariès), il «complesso gioco dei rapporti umani» (Robert Muchembled).

«Contadini e abitanti della città dovevano tutti affidarsi a se stessi per proteggere la loro sicurezza, sia fisica che psicologica. La sicurezza era ricercata attraverso un complesso di solidarietà sociali. Allo stesso modo in cui coprivano i loro corpi per proteggersi dal freddo, essi si circondavano di strati successivi di rapporti umani che chiamavano famiglia, clan, comunità rurale o urbana (...).

La comunità urbana conferì la forma definitiva ai rapporti di solidarietà operanti e reali in tutte le sue dimensioni della famiglia, dell'amicizia, del vicinato, delle varie corporazioni. Al pari delle mura, simbolo

della città, esse tracciarono l'orizzonte che separò l'«esterno» pericoloso dall'«interno», dove si allacciarono diversi legami di socialità (...).

Ciò significa che la socialità dell'epoca aveva bisogno di uno spazio relativamente ristretto, di contatti vicini e frequenti, di luoghi d'incontro né troppo numerosi né troppo distanti per esprimersi pienamente» (2).

Quel che più ci colpisce nel quadro del mondo comunale è che i mezzi disponibili di produzione di sicurezza (e, anzi, le condizioni fondamentali della convivenza umana), per quanto potessero essere stati efficaci nello scenario tradizionale, reagivano male a un allargamento del loro spazio sociale. La loro natura era tale che essi potevano essere gestiti solo da un gruppo relativamente piccolo e su un territorio relativamente ristretto. Erano anche adatti a un quadro relativamente stabile, in cui i punti di riferimento, le altre componenti nella solida rete di rapporti di solidarietà, rimanessero fissi per un periodo di tempo prolungato; un periodo di tempo abbastanza lungo per imparare quali fossero i loro diritti e doveri reciproci, sviluppare vincoli, mettere alla prova la loro efficacia e attendibilità.

La sicurezza fondata sulla «compattezza sociale» non poteva essere trapiantata in un quadro sociale ampliato o instabile dal momento che la competenza indispensabile utilizzata nella sua produzione era la capacità di rendere «l'altro» familiare, di trasformarlo in una persona compiutamente definita da una posizione fissata all'interno del mondo familiare. Questa capacità poteva essere applicata a tutti gli «altri» fintanto che essi rimanevano fermamente «a portata di vista». Gli abitanti dei villaggi e delle città conoscevano la maggior parte delle altre persone che avrebbero potuto incontrare, perché avevano ampie occasioni di vederle, di vederle continuamente, in tutte le loro funzioni e nelle occasioni più svariate. Le loro erano comunità mantenute in vita e riprodotte dalla osservazione reciproca. Questa «trasparenza», che i moderni scrittori di utopie avrebbero sognato come un indice di società ideale, era una realtà quotidiana, un effetto naturale della continua e totale apertura della vita di ogni singolo membro della comunità allo sguardo di tutti gli altri. Se così era, tuttavia, allora i limiti di quello sguardo definivano le dimensioni del mondo in cui la sicurezza della vita sociale poteva essere prodotta e mantenuta.

Il mondo piccolo e stabile, e quindi strettamente controllato, dell'uomo premoderno cominciò ad essere soggetto a forti pressioni nel corso del secolo sedicesimo per essere poi definitivamente sconvolto nel secolo successivo. Per quanto riguarda l'Inghilterra, l'inizio di queste pressioni è stato individuato nel mezzo secolo che prende avvio nel 1590: fu allora che l'«effetto delle carestie e della peste, unitamente alla povertà e al vagabondaggio accentuato da una popolazione in aumento» cominciò a farsi sentire (3). Si verificò un improvviso incremento della popolazione totale. Ma, a prescindere dall'espansione demografica, il riassetto della proprietà terriera e il connesso aumento dell'efficienza della tecnologia agricola impedivano alle comunità rurali tradizionali di assorbire altra manodopera e di sfamare altre bocche. Un numero sempre crescente di uomini e donne diventavano così economicamente superflui e quindi, da un punto di vista sociale, sradicati. È interessante notare che proprio nel momento in cui il vecchio mondo delle comunità e delle corporazioni contraeva la sua malattia mortale, la teoria corporativa europea, che esaltava la fraternità, l'amicizia e l'aiuto reciproco in quanto principi dell'organizzazione umana, raggiungeva il suo apice nelle opere di Bodin e di Althusius (4).

Il mutamento ebbe due conseguenze in relazione tra loro, entrambe estremamente evidenti e vissute dai contemporanei come il collasso dell'ordine sociale. La prima era l'improvvisa comparsa, e la continua espansione numerica, di «uomini senza signore», pericolosi secondo tutti i parametri di giudizio suggeriti dai fondamenti tradizionali dell'ordinamento sociale, dal momento che essi rimanevano (o piuttosto si muovevano) fuori della portata dei sistemi di controllo o di regolamentazione sociale esistenti. Gli «uomini senza signore» non appartenevano ad alcun luogo, non avevano alcun superiore che si addossasse la responsabilità sociale del loro comportamento e nessuna comunità concreta - villaggio, cittadina o parrocchia - che potesse pretendere obbedienza in cambio di sussistenza. Il secondo risultato era l'improvviso afflusso di «vagabondi» (i medesimi «uomini senza signore», ma visti e definiti nell'altro loro aspetto di popolazione sradicata, nomade) nel ristretto e rigido mondo delle comunità locali. I «vagabondi» erano persone troppo incuranti e troppo numerose per poter essere sottomesse e rese docili con il tradizionale metodo della familiarizzazione o della incorporazione. Essi apparivano e scomparivano dalla vista senza preavviso, tenacemente si mantenevano estranei e si dileguavano prima che la comunità potesse assorbirli assoggettandoli al suo sguardo onnicomprensivo. «Il sistema medievale del "frankpledge", in base al quale ogni residente di una giurisdizione era legalmente responsabile per ciascun altro, era inutile quando si aveva a che fare con estranei itineranti» (5).

La separazione della popolazione dei vagabondi senza signore in una categoria a sé stante e l'attribuzione ad essa di poteri sinistri e pericolosi erano un riflesso della inadeguatezza dei metodi di controllo sociale esistenti. Sociologicamente parlando, i vagabondi senza signore mettevano in evidenza l'obsolescenza dei tradizionali meccanismi di riproduzione sociale; di conseguenza attiravano su di sé la rabbia e l'ansietà prodotte da una nuova incertezza. La paura cresceva su se stessa ed era anche costante, dal momento che i processi in corso di recinzione e di allargamento delle proprietà terriere gettavano sulla strada un numero sempre crescente di persone, e poiché la consuetudine di mobilità dei «senza signore» moltiplicava il loro numero effettivo nella coscienza pubblica; ogni «uomo senza signore» visitava, e spaventava, molte località in un breve lasso di tempo.

La reazione ai sintomi della bancarotta del controllo sociale tradizionale fu rapida e drastica.

Innanzitutto, il tradizionale concetto dei poveri come benedetti da Dio e oggetto privilegiato della carità cristiana fu radicalmente rivisto.

«Si sviluppò lo stereotipo del mendicante vigoroso, ben lontano dalla idealizzazione francescana della povertà nell'Alto Medioevo. Tale stereotipo fu il prodotto dell'opera di un ampio arco di autorità dotte e alla fine fu sancito dalla legge (...). Indigente, senza radici e senza signore, egli sembrava far parte di un complotto per la distruzione della società» (6).

«Quelli che un tempo erano stati i figli di Gesù alla metà del secolo diciottesimo avevano già assunto un aspetto meno beatifico e venivano generalmente raffigurati come violenti, ubriachi e pericolosi» (7).

In Inghilterra John Gore raffigurava i vagabondi come sradicati e pericolosi perché vivevano senza Dio, senza legge e senza signore; in Francia, Guillaume le Trosne li descriveva come una razza al tempo stesso

indisciplinata e pericolosa, impegnata in «una ribellione sorda e continua». La nuova definizione socialmente accettata dei poveri era incentrata sull'obbrobrio morale connesso all'incapacità di guadagnarsi da vivere. Non era tanto l'effetto nobilitante del lavoro che contava, quanto il fatto che lavorare implicava sempre avere un signore, appartenere a una comunità, rimanere in qualche modo in vista e quindi sotto controllo. Essere senza lavoro, invece, significava sfuggire al controllo sociale, rimanere «socialmente invisibile». Era proprio questo carattere elusivo dell'identità sociale degli uomini senza signore la cosa più preoccupante, e da essa era breve il passo verso un sospetto di complotto, una collusione malevola contro la società e l'ordine costituiti. I poveri venivano accusati di sottrarsi deliberatamente al lavoro, di essere, nelle parole di Robert Crowley, «buchi nella comunità» che «succhiavano il sudore dalla fronte del lavoratore» oppure, secondo Thomas Adanis, di preferire essere malati piuttosto che lavorare (8). Il pericolo principale, tuttavia, non stava tanto nell'abominio morale immanente alla povertà, quanto nel pericolo risultante dalla condizione di sradicati.

L'effetto forse più radicale di questa massiccia eccedenza di popolazione, che distrusse le comunità in quanto unità essenziali dell'ordinamento sociale, fu l'avvio di una serie d'iniziative legali che, alla lunga, trasformarono totalmente il ruolo dello Stato nella riproduzione della società. Le comunità non potevano far fronte ai nuovi problemi. Non avevano abbastanza risorse economiche. In primo luogo, il sistema di controllo collettivo del tipo «io tengo d'occhio te, tu tieni d'occhio me», che aveva funzionato così bene (e dunque era passato inosservato) in precedenza, crollò non appena fu incrinata la reciprocità fondata sull'appartenenza collettiva. La crisi che ne derivò richiese un riassetto del potere sociale.

Michel Foucault ha richiamato l'attenzione degli storici sociali sulla comparsa della «sorveglianza» o del «potere disciplinare», sullo sviluppo della «tecnica di controllo sociale dell'osservazione» che si verificò all'inizio dell'età moderna e fece di quest'ultima un periodo di addestramento corporale e d'irreggimentazione pignola di ogni singolo aspetto del comportamento umano (9). Abbiamo però visto che un tale potere non era nuovo; non era nato con l'avvento dell'epoca moderna. Esso rimase un supremo metodo di controllo sociale per tutta l'epoca premoderna. Quel che accadde invece all'inizio dell'età moderna fu il tracollo dei tradizionali agenti del potere di sorveglianza. Il controllo disciplinare non poteva quindi essere esercitato semplicemente come era avvenuto in passato. Adesso doveva diventare visibile, un problema da risolvere, qualcosa da progettare, organizzare, gestire e a cui prestare una consapevole attenzione. Un nuovo, più potente agente era necessario per assolvere il compito. Il nuovo agente fu lo Stato.

In Inghilterra, come in Francia, i secoli sedicesimo e diciassettesimo furono un periodo di frenetica attività legislativa. Vennero definite nuove nozioni legali, pianificate nuove aree di legittimità per gli interessi e le responsabilità dello Stato, escogitate nuove misure punitive e correttive. Dietro tutto questo fervore di attività si ergeva lo spettro sinistro del nuovo pericolo sociale: uomini sradicati e senza signore, «classi pericolose», come sarebbero state chiamate più tardi, il vivido e onnipresente sintomo della crisi del potere e dell'ordinamento sociale. Dapprima gli atti legislativi dello Stato cercarono di definire il nuovo fenomeno in termini di carenze: che cosa manca alle persone pericolose, che cosa risulta assente nelle loro attribuzioni o nel loro ambiente tra i fattori definiti «normali», sulla base dell'esistenza tradizionale? Era questa una reazione assolutamente prevedibile alla luce di quanto si sa circa l'influenza

della memoria storica e la solita tendenza ad «addomesticare» e neutralizzare il nuovo presentandolo in termini consueti e sottoponendolo a correttivi già sperimentati. Nel corso di questo processo, tuttavia, i fattori «normali» dell'ordinamento sociale furono posti in rilievo, problematizzati e teorizzati (come diceva Heidegger, non sai che cos'è il martello finché non si è spezzato). E così la legge del 1531 definì il vagabondo come «qualsiasi uomo o donna che, pur essendo integro e forte nel corpo e in grado di lavorare, non abbia una terra, un signore, né disponga in modo lecito di alcun commercio, arte o mestiere mediante i quali possa procurarsi di che vivere». Questa definizione puntualizzava l'appartenenza a un signore o il possesso di una proprietà come condizioni di una condotta normale, non punibile. Nel contempo esso identificava il modo in cui l'ignominioso stato di vagabondaggio poteva essere rettificato: ricreando tali condizioni. Ciò su cui la legge del 1531 e le successive tacevano, per ignoranza più che per malafede, era il fatto che un signore, una terra o un mestiere sembravano efficaci rimedi solo perché nella memoria del passato essi erano sempre stati i vincoli che avevano legato gli individui a un quadro ben controllato in cui potevano essere sottoposti all'osservazione costante e alla pressione correttiva della comunità. Gli autori dei primi atti legislativi contro il vagabondaggio non conoscevano altri mezzi per ottenere il medesimo risultato, ed era questo il vero oggetto delle loro preoccupazioni.

I vecchi mezzi dovevano essere denunciati come inadeguati e inefficaci, prima che la questione del controllo-attraverso-la-sorveglianza potesse emergere come un problema a sé stante, come un obiettivo per il quale strumenti nuovi e migliori dovevano essere trovati o inventati. Pian piano divenne evidente che riportare con la forza i vagabondi ai loro luoghi di provenienza non avrebbe ottenuto i risultati desiderati. Essi erano, per quanto riguardava la rete di villaggi e città, persone in eccedenza. Le autorità locali non avevano né i mezzi né le capacità per far fronte al crescente numero di disoccupati. Respinti dai loro villaggi d'origine, i poveri fuggivano a ondate verso le città, attirati dalla modesta possibilità dell'anonimato e di poter sfuggire all'espulsione. Per tutta l'Europa le città si trasformarono in

«luoghi di rifugio per i più poveri, talvolta i senza speranza e senza risorse; le città come monumenti alla povertà rurale (...). L'urbanizzazione della povertà, una povertà nata nelle campagne ma che si rendeva manifesta nelle città, creava problemi per l'ordine pubblico, minacciava la salute pubblica e metteva a dura prova i meccanismi tradizionali di approvvigionamento» (10).

Soprattutto metteva a durissima prova i meccanismi tradizionali della riproduzione dell'ordine sociale. Non si poteva tornare indietro nel tempo; il ciclo monotono della riproduzione comunitaria dell'ordine non poteva essere ristabilito semplicemente costringendo gli sradicati a tornare alle loro radici. I legislatori si resero ben presto conto che il nodo della questione stava nella spaventosa capacità dei vagabondi di passare attraverso le reti locali del controllo-attraverso-la-sorveglianza. Eternamente mobili ed estranei ovunque, essi rimanevano, per così dire, socialmente invisibili. Pertanto i legislatori spostarono la loro attenzione sui metodi atti a ripristinare la «visibilità» di quegli uomini senza signore e dunque ad assoggettarli di nuovo alla sorveglianza.

Il metodo più semplice era quello suggerito dalla pratica nota a qualsiasi allevatore di bestiame: bollarli col marchio a fuoco. Sotto il regno di Giacomo Primo, la pratica fu così estesa dalle pecore sbandate agli

esseri umani sbandati. L'editto del 1604 dava istruzione che il marchio fosse «così efficacemente impresso a fuoco sulla pelle e sulla carne, che la lettera "R" fosse visibile e rimanesse come marchio perpetuo su tale canaglia per tutta la vita» (11): Si sperava che il marchio avrebbe contraddistinto le persone particolarmente pericolose tanto da sottoporle individualmente all'attenzione e quindi avrebbe limitato almeno in parte le conseguenze della loro mobilità.

Ma la più importante delle reazioni al fallimento del controllo su base comunitaria fu l'invenzione della residenza coatta. La sorveglianza, quello strumento sperimentato (per quanto fino ad allora inconsapevole) di controllo comunitario, poteva essere utilizzata deliberatamente, e in condizioni create e mantenute artificialmente. I vagabondi non avevano vicini che potessero osservare e orientare la loro condotta. Nessuno dei naturali «supervisor collettivi» li teneva abbastanza a lungo a portata di vista da poter esercitare più che una influenza passeggera sul loro comportamento: i vagabondi sapevano come evitare tutti gli «spazi sorvegliati» e come riuscire a non stare troppo a lungo in qualsiasi luogo. A questo si poteva ovviare, tuttavia, costringendoli a restare in un territorio ben delimitato, dove essi potessero essere visti, visti in ogni momento e sorvegliati in ogni loro azione; un territorio nel quale sarebbero stati assegnati loro in permanenza supervisor in quantità sufficiente a garantire una sorveglianza continua; dove, di conseguenza, il loro comportamento - anzi, il loro intero processo vitale - avrebbe potuto essere rigidamente irreggimentato, assoggettato a un ritmo predisposto dall'esterno, e non sarebbe stato più una fonte d'incertezza e una minaccia per l'ordinamento sociale. Una volta così confinate, le «classi pericolose» avrebbero potuto ridiventare «trasparenti». E questo significava innocue.

Le prigioni, gli asili di mendicizia, gli ospizi, gli ospedali, i manicomi, furono tutti prodotti collaterali della stessa massiccia spinta a rendere trasparente ciò che era oscuro, a progettare condizioni per una ridefinizione del metodo del controllo-attraverso-la-sorveglianza non appena le condizioni del suo impiego tradizionale si dimostrarono sempre più inefficaci. Che ciascuna di queste innovazioni dell'età moderna fosse qualcosa di più che una invenzione casuale scaturita da un problema specifico è suggerito dalla sorprendente simultaneità con la quale esse fecero la loro comparsa in ambiti apparentemente distanti gli uni dagli altri e funzionalmente non collegati. Era in gioco non solo la soluzione di concreti «problemi sociali», ma un rimescolamento davvero significativo dei luoghi di potere sociale e un riadattamento del meccanismo di controllo sociale alle condizioni sociali radicalmente cambiate. Questa universalità che si nascondeva dietro l'apparente specificità delle prigioni o degli ospedali fu in seguito resa palese nel famoso "Panopticon" di Jeremy Bentham:

«Il nome stesso di "Panopticon" sembra capitale. Indica un principio complessivo. Bentham così non ha semplicemente immaginato una struttura architettonica destinata a risolvere un problema preciso, come quello della prigione, o della scuola, o degli ospedali. Egli proclama una reale invenzione della quale dice ch'è l'«uovo di Colombo». E, in effetti, Bentham propone ai medici, ai penalisti, agli industriali, agli educatori proprio ciò che essi cercavano: egli ha trovato una tecnologia di potere capace di risolvere i problemi di sorveglianza. Da notare una cosa importante: Bentham ha pensato e detto che il suo procedimento ottico era la grande innovazione per esercitare bene e facilmente il potere. Di fatto, essa è stata largamente utilizzata dalla fine del secolo diciottesimo» (12).

Abbiamo già visto che non c'era nulla di nuovo nel definire il problema del controllo e della riproduzione dell'ordine come un problema di sorveglianza. E tuttavia il modo in cui l'antico metodo fu utilizzato nell'età moderna fu rivoluzionario per una serie di aspetti cruciali. Congiuntamente, essi diedero vita a una configurazione sociale completamente nuova.

Forse il cambiamento più importante fu la fine della reciprocità della sorveglianza. Detto in un altro modo, le nuove istituzioni erano fondate su di una asimmetria del controllo. L'attività della sorveglianza scindeva ora il gruppo in questione in due sottosezioni radicalmente e permanentemente separate: gli osservatori e gli osservati. L'asimmetria del potere in quanto tale non era una nuova invenzione: era stata un fattore costante in tutti i tipi di società noti. Nelle società premoderne, tuttavia, essa era relativa al possesso di oggetti piuttosto che ai loro proprietari, relativa a cose piuttosto che a persone (con poche notorie eccezioni come gli eserciti stanziali o i monasteri). L'asimmetria del potere agiva prevalentemente nel campo della redistribuzione del sovrappiù sociale, quando i produttori erano indotti o costretti contro la loro volontà a rinunciare a una parte della loro produzione a vantaggio dei loro superiori. Nel complesso, i detentori del potere si accontentavano di conseguire questo risultato. Comparivano sulla scena, per così dire, come un fattore attivo nella vita del produttore proprio nel momento in cui il sovrappiù era pronto per la redistribuzione. In qual modo questo sovrappiù fosse stato prodotto non li riguardava; la regolarità della produzione era raggiunta con mezzi diversi dal potere che essi detenevano, mezzi dei quali essi non avevano quasi idea e che non controllavano. Il potere del principe o del signore feudale era distante dalla vita quotidiana dei sudditi. Esercitato in modo irregolare (spesso solo in cicli annuali) e incentrato esclusivamente sulla redistribuzione dei beni, esso poteva limitarsi alla violenza quale unico rapporto tra i detentori del potere e i loro sudditi. Bisognava convincere i produttori che resistere all'espropriazione era insensato e destinato al fallimento, e tale convinzione assumeva normalmente la forma di una credenza nelle garanzie sovrumane di quel dovere. Questo effetto poteva essere raggiunto mediante l'esercizio periodico del potere di coercizione, più o meno sostenuto da dimostrazioni regolari, spesso ritualizzate, del possesso di un tale potere. La potenza e lo splendore del seguito del principe era uno spettacolo pubblico nel quale coloro che non avevano potere erano gli osservatori designati, mentre i detentori del potere si aspettavano di essere osservati. La vita quotidiana dei sudditi del potere principesco era, s'intende, soggetta a sorveglianza continua. In linea di massima, però, si trattava di una sorveglianza diffusa, una attività alla quale tutti i membri della comunità prendevano parte successivamente o nello stesso tempo. La sorveglianza era basata su quel che gli antropologi chiamano «reciprocità generalizzata», nella quale il diritto di esercitare il controllo era legittimato dal diritto di chi lo subiva di contraccambiare nella medesima occasione o in un'altra. Le istituzioni che il grandioso progetto del "Panopticon" di Bentham raffigurava simbolicamente furono le prime ad applicare su scala massiccia, come «normale» tecnica di potere nella società, un'asimmetria della sorveglianza. Ciò mise la maggioranza, gli oggetti del potere, permanentemente nella posizione degli «osservati», senza il diritto, né una speranza realistica, di ricambiare mai o di scambiare il loro posto con quello dei sorveglianti. Questo mutamento introdusse la divisione del potere nelle istituzioni e comportò due innovazioni strettamente conseguenti. In primo luogo, la pura e semplice continuità della

sorveglianza unidirezionale creava condizioni per un controllo di una qualità completamente nuova. Non solo il comportamento dei sudditi poteva essere plasmato secondo un disegno deliberato in determinate occasioni scelte, cruciali; tutto il loro modo di vita poteva ora essere irreggimentato, forgiato secondo un modello desiderabile, regolarizzato. Un ritmo ripetitivo poteva essere imposto ai movimenti dei loro corpi. La loro condotta poteva essere resa indipendente dalle loro motivazioni, di modo che si poteva non tener conto della loro volontà: una volta stabilite le usanze dettate dall'esterno, le motivazioni individuali cessavano di essere fattori della situazione da prendere seriamente in considerazione. La continuità della sorveglianza unidirezionale rendeva la coercizione in apparenza superflua, e in ogni caso meno invadente; manifesta nella fase iniziale dell'addestramento, essa era destinata ad essere chiamata in causa sempre meno, finché la sua presenza non fosse diventata latente o puramente simbolica. In secondo luogo, l'unidirezionalità della sorveglianza continuava uniformò la definizione sociale di coloro che venivano osservati: in termini di rapporti di potere, essi erano tutti esemplari della medesima categoria. Il loro status sociale fu interamente determinato dall'essere sottoposti alla medesima operazione di sorveglianza, la quale mirava a ottenere la medesima, universale routine comportamentale nel caso di ogni individuo sottoposto a sorveglianza. La tendenza della sorveglianza unidirezionale è quella di cancellare le differenze individuali tra i suoi oggetti e di sostituire una uniformità quantificabile alla varietà qualitativa. Questa tendenza si può essere riflessa in seguito nella «oggettivazione» scientifica degli oggetti umani in categorie adatte alla elaborazione statistica, nella quale i riferimenti a individualità, significati personali, motivazioni eccetera non erano fattori indispensabili. Anche ciò che separa le categorie le une dalle altre è un prodotto dell'operazione di potere; in questo caso, di pratiche di divisione, che separano un certo numero di soggetti in situazioni che richiedono una routine alquanto diversa, e anzi li sottopongono a una routine diversa (come succede per i criminali, pericolosi o meno che siano, i malati di mente, gli scolari bravi e quelli ritardati eccetera).

Un'altra conseguenza di vasta portata dell'asimmetria della sorveglianza è la domanda di specialisti cui assegnare la supervisione. L'atto di sorvegliare ora separa il sorvegliante dal resto del gruppo; è un lavoro a tempo pieno che richiede una concentrazione totale delle forze mentali e fisiche, ed è quindi destinato a diventare una «occupazione», una fonte costante di mezzi per vivere. Proprio grazie alla sua continuità e alla stabilità della sua direzione, essa può porsi, e si pone, obiettivi molto più ambiziosi di quelli che la sorveglianza «diffusa» tipica del potere principesco si sarebbe mai potuta sognare. Il compito creato dalla sorveglianza asimmetrica è nientemeno che una totale riformulazione dei modelli di comportamento umano; l'imposizione di un ritmo corporeo uniforme alle variegate inclinazioni di molti individui; la trasformazione di un insieme di soggetti motivati in una categoria di oggetti uniformi. Questo non è un compito da poco e richiede ben più che una semplice applicazione di forza bruta. Esso richiede un attore provvisto di competenze teoriche e pratiche specifiche, un ingegnere del comportamento umano. La sorveglianza asimmetrica tende a creare il ruolo dell'«educatore», piuttosto che quello di un semplice esperto in metodi coercitivi (sebbene i due ruoli non siano necessariamente in opposizione tra di loro). Il ruolo di un esperto o di uno specialista può emergere solo in circostanze nelle quali un'asimmetria permanente del potere miri a plasmare o modificare la condotta umana. E tale ruolo fu in effetti un'altra conseguenza della decisiva ridefinizione del potere sociale legata alla nascita dell'età moderna. La sua

crescita spettacolare fu il risultato della nuova consapevolezza che la condotta umana orientata verso il mantenimento del desiderato ordine sociale non potesse essere lasciata alla discrezione individuale o a quelle «forze naturali» che sembravano essersene prese cura così bene nel passato. L'istituzionalizzazione della sorveglianza asimmetrica fornì una struttura archetipica in cui questa consapevolezza della «insufficienza», della «incompletezza» o della «intrinseca immaturità» degli esseri umani poteva essere ripasmata in azione concreta e quindi dimostrata e rafforzata. Questa pratica, tuttavia, che da un lato riproduceva e «oggettivava» le imperfezioni dell'individuo umano, poneva all'altro capo dell'arco del potere il ruolo dell'educatore: lo specialista nell'elevare gli esseri umani al livello di perfezione richiesta dall'ordinamento sociale, opportunamente ribattezzato «il bene comune». L'istruzione era diventata ormai una componente insostituibile del potere. I detentori del potere devono sapere che cosa sia il bene comune (dell'umanità, dell'intera società o di quella parte affidata al loro governo) e quale modello di condotta umana meglio gli si attagli. Devono sapere come suscitare tale condotta e come garantirne la continuità. Per acquisire entrambe queste capacità, essi devono appropriarsi di un determinato sapere che altri non possiedono. Il potere ha bisogno del sapere, il sapere fornisce al potere legittimità ed efficienza (non necessariamente disgiunte tra loro). Il possesso del sapere è dunque potere.

Il nuovo tipo di potere che emerse da questa configurazione presentava due qualità rimarchevoli: era un potere pastorale; ed era un potere proselitista.

Ancora una volta, dobbiamo ammettere che nessuna di queste due qualità era nuova. Almeno, non del tutto. Entrambe furono inventate, sviluppate e messe alla prova nei secoli dell'età premoderna, e la Chiesa cristiana, all'epoca del suo dominio spirituale, poteva rappresentarne il modello insuperabile. Secondo la descrizione di Foucault, il potere pastorale era un potere esercitato non per il proprio bene ma per quello dei sudditi; non aveva fini egoistici, ma solo quello del miglioramento delle condizioni dei sudditi. Nei confronti di costoro esso agiva individualmente, non collettivamente, nel senso che mirava a riformare ogni singolo individuo, e quindi interpretava l'individuo come l'unità autonoma della collettività.

Presumeva inoltre che la chiave del miglioramento individuale fosse riposta nella persona stessa del suddito, e quindi predisponeva il sistema di ricompense e di punizioni in modo tale da plasmare l'individuo quale portatore di diritti e responsabilità, quale sede di coscienza, colui che autonomamente prende le decisioni e agisce. Il potere proselitista si distingueva per la propensione a convertire i sudditi da un tipo di vita ad un altro; esso vedeva se stesso come il depositario e il praticante di una regola di vita superiore, e i suoi sudditi come esseri incapaci di elevarsi a un così alto livello. Dobbiamo sottolineare che il potere proselitista, così come pure quelle varianti che passano sotto il nome di «potere terapeutico» (Kittrie) o «complesso di tutela» (Donzelot), non mira necessariamente a ripasmare i sudditi secondo la propria immagine, eliminando così la differenza tra i due modi di vita. Quel che esso ricerca, spietatamente e irriducibilmente, è il riconoscimento da parte dei sudditi della superiorità del tipo di vita che esso rappresenta e da cui trae la propria autorità. Una tale accettazione è l'atto decisivo per la loro salvezza; avendo riconosciuto che i metodi prescritti dai detentori del potere sono davvero superiori, essi attribuiscono superiorità al sapere che i loro governanti possiedono. Un tale assenso può ben consolidare e rendere eterno il divario tra i detentori del potere e i loro sudditi anziché colmarlo, contrariamente

all'intento dichiarato dello zelo proselitista. Ancora una volta, i precetti essenziali del potere proselitista furono praticati e sperimentati dalla Chiesa cristiana ben prima degli albori dell'età moderna. Quel che era davvero nuovo nella configurazione moderna del potere era la secolarizzazione delle tecniche pastorali e di proselitismo; di per sé le tecniche non erano nuove, ma lo erano la loro emancipazione dal corpo gerarchico della Chiesa e la loro riconduzione al servizio dello Stato. Ciò significava, però, che gli obiettivi perseguiti dalle due tecniche divennero molto più ambiziosi e comprensivi di quanto non fossero mai stati. Il potere pastorale e proselitista della Chiesa mirava alla produzione e riproduzione della superiorità di una fede (e insieme dei suoi portavoce istituzionalizzati) su di un'altra, o su individui troppo deboli per abbracciarla fermamente e senza riserve. Il potere pastorale e proselitista dello Stato non si sarebbe fermato alla conquista spirituale; di fatto non era la fede l'elemento in gioco. Lo Stato intraprendeva una guerra contro tutte quelle forme di vita che potessero essere viste come potenziali sacche di resistenza contro il suo dominio. Non si richiedeva nulla di meno che l'accettazione della guida dello Stato nell'arte del vivere; era indispensabile riconoscere che lo Stato e gli specialisti che esso nominava e legittimava sapevano meglio quel che era buono per i sudditi e in che modo essi avrebbero dovuto condurre le loro vite e guardarsi dall'agire in modo dannoso per se stessi. Ai sudditi non si negava soltanto la capacità di trovare la loro via al Signore; ad essi si negava la capacità di vivere una vita umana senza la sorveglianza, l'assistenza e l'intervento correttivo di coloro che «sapevano».

Capitolo 4.

GUARDIACACCIA CHE DIVENTANO GIARDINIERI (1).

«Le culture spontanee - osserva Ernest Gellner - si riproducono di generazione in generazione senza un deliberato disegno, senza controllo, sorveglianza o speciale nutrimento». Le culture «coltivate» o «da giardino», al contrario, possono essere preservate solo da un personale letterario e specializzato (2). Per riprodursi, esse hanno bisogno di progettazione e di supervisione; prive di queste, le culture da giardino sarebbero sopraffatte dall'incolto. C'è un senso di precaria artificialità in ogni giardino; esso richiede la costante attenzione del giardiniere, dal momento che un attimo di negligenza o di semplice distrazione lo riporterebbe allo stato da cui è emerso (e che per emergere esso ha dovuto cancellare, confinare altrove o porre in qualche modo sotto controllo). Per quanto ben affermata, la progettazione dei giardini non è in grado di riprodursi con le proprie risorse. Le erbacce - queste piante indesiderate, impreviste, autosufficienti - sono lì a sottolineare la fragilità dell'ordinamento imposto; avvertono il giardiniere della incessante esigenza di supervisione e di sorveglianza.

L'emergere della modernità fu un simile processo di trasformazione delle culture spontanee in culture da giardino o, piuttosto, un processo nel corso del quale la costruzione delle culture da giardino riesaminò il passato, e quelle zone che si estendevano oltre le palizzate erette di recente e gli ostacoli incontrati dal giardiniere all'interno del suo appezzamento coltivato diventarono F«incolto». Il secolo diciassettesimo fu il periodo in cui tale processo si accelerò; all'inizio del secolo diciannovesimo esso era stato già

sostanzialmente realizzato nell'estremità occidentale della penisola europea. Grazie al suo successo colà, esso divenne il modello ambito dal resto del mondo, o imposto ad esso.

Il passaggio da una cultura spontanea a una cultura da giardino non è solo una operazione effettuata su un appezzamento di terra; esso comporta anche, e forse in modo ancor più decisivo, la comparsa di un nuovo ruolo, diretto a scopi in precedenza ignoti e richiedente capacità che nel passato non esistevano: il ruolo del giardiniere. Il giardiniere prende ora il posto del guardiacaccia. I guardiacaccia non alimentano la vegetazione e gli animali che popolano il territorio affidato alla loro cura, né hanno alcuna intenzione di trasformare lo stato del territorio per avvicinarlo a un artificioso «stato ideale». Piuttosto, cercano di fare in modo che le piante e gli animali possano autoriprodursi indisturbati: fanno affidamento insomma sull'arte di arrangiarsi dei loro fiduciari. Essi mancano, d'altronde, di quel tipo di fiducia in se stessi necessaria per interferire con le abitudini intemporalmente dei loro fiduciari; non viene quindi loro in mente che uno stato di cose diverso da quello preservato da tali abitudini potrebbe essere preso in considerazione come un'alternativa realistica. Quel che vogliono i guardiacaccia è qualcosa di molto più semplice: garantirsi una quota della ricchezza di beni prodotta da quelle abitudini intemporalmente, assicurarsi che la quota sia raccolta e impedire ai guardiacaccia abusivi (bracconieri, come vengono chiamati i guardiacaccia illegali) di sottrarne una parte.

Il potere che presiede alla modernità (il potere pastorale dello Stato) è modellato sul ruolo del giardiniere. La classe dirigente premoderna era, in un certo senso, un guardiacaccia collettivo. Il passaggio alla modernità fu il processo nel corso del quale il primo emerse e il secondo declinò e fu alla fine soppiantato. Questo processo non fu il risultato dell'invenzione del giardinaggio; esso era stato avviato dalla crescente incapacità della cultura spontanea di mantenere il proprio equilibrio e il ciclo riproduttivo annuale, a causa dell'allarmante squilibrio tra le dimensioni delle pretese dei guardiacaccia e la capacità produttiva dei loro fiduciari fintanto che questi ultimi continuavano ad essere guidati dalle loro «abitudini intemporalmente», e infine dall'incapacità dei guardiacaccia di assicurarsi il rendimento che essi volevano continuando a limitarsi ai tradizionali passatempi da guardiacaccia.

I guardiacaccia non hanno una grande fiducia nella capacità umana (o nella loro propria) di amministrare la propria vita. Essi sono, per così dire, gente religiosa per natura. Non possedendo alcuna pratica nel «modellare», «plasmare» o «forgiare» la cultura spontanea che essi sorvegliano, sono privi di quell'esperienza dalla quale ci si possa fare l'idea dell'origine umana del mondo umano, dell'autosufficienza dell'uomo, della malleabilità della condizione umana eccetera. La loro mancanza d'interferenza con il funzionamento naturale della cultura spontanea, che ha costituito la virtuale «intoccabilità» di quest'ultima, è riflessa nella loro filosofia (se mai hanno bisogno di una filosofia) della natura sovrumana dell'ordinamento del mondo. Di per sé, la cultura spontanea non può essere percepita come "cultura", e cioè come un ordinamento imposto da esseri umani, non importa se secondo un piano deliberato o no. Se ci si pensa su, essa appare come qualcosa di molto più forte rispetto a quanto può porre in essere e sostenere un accordo umano, implicito o tacito che sia. E' vista come Natura, creazione di Dio, come un progetto sostenuto da sanzioni sovrumane e perpetuato da guardiani sovrumani.

Intellettualmente, la ridefinizione dell'ordinamento sociale come prodotto di convenzione umana, come qualcosa di non «assoluto» e sottratto al controllo umano, fu di gran lunga la più importante pietra miliare

sulla via della modernità. Ma perché una tale ridefinizione fosse possibile si era dovuta verificare una rivoluzione nel modo in cui si riproduceva l'ordinamento sociale. Il ruolo da guardiacaccia ricoperto dalla classe dominante doveva aver dimostrato la sua inefficacia e aver suscitato preoccupazioni alle quali essa non era in grado di far fronte.

Il secco giudizio di Hobbes sullo «stato di natura» dell'umanità come una condizione nella quale la vita umana è «cattiva, brutale e breve» (3) è probabilmente la più citata e la più nota tra tutte le idee lasciate alla posterità dai pensatori del secolo diciassettesimo. Essa ha ricevuto molta attenzione ed è stata largamente accettata come il punto di partenza della filosofia sociale, della scienza, della politica e della sociologia moderna. Talcott Parsons pensava che fosse possibile vedere l'intera storia delle scienze sociali come la lunga e ancora indecisa lotta con il problema che la metafora hobbesiana aveva posto all'ordine del giorno: questo problema forniva l'«enigma» attorno al quale il paradigma della moderna scienza sociale poteva essere organizzato. Non si può negare l'importanza della proposizione di Hobbes per gli ultimi tre secoli della storia intellettuale europea. Quel che gli abbondanti commenti sull'idea di Hobbes hanno in genere sottaciuto è un altro enigma: da dove Hobbes trasse la sua immagine dello «stato di natura»? Si limitò a evocarla con la pura forza della sua immaginazione? Fu una pura creazione intellettuale "ab nihilo"? Oppure, come la maggior parte delle idee, fu piuttosto una reazione, forse esageratamente e inconsuetamente vigorosa, ma pur sempre una reazione, a una qualche nuova esperienza che spingeva l'immaginazione di Hobbes nella direzione che la sua mente aveva preso?

A meno che non si dimostri il contrario, è plausibile supporre che valga la seconda ipotesi. In tal caso, il problema è: cosa c'era, nel mondo dei contemporanei di Hobbes, che potesse ispirargli la terribile immagine dello «stato di natura»?

Sembrerebbe che Hobbes sia stato vittima di una specie d'illusione ottica: quel che egli prese per residui viventi dello stato di natura erano i prodotti dell'avanzata decomposizione di un rigido sistema di controllo sociale creato dall'uomo. I preoccupanti corpi estranei che infestavano il mondo della sua vita facevano semmai presagire il futuro, rappresentavano l'avanguardia di una società ancora di là da venire, i pochi campioni sparsi di quel che era destinato a diventare lo «stato normale»: una società d'individui liberi di muoversi, orientati al guadagno, affrancati dalla ormai fallita supervisione comunitaria. In una cultura davvero spontanea tali individui erano tenuti al sicuro in poche nicchie sorvegliate destinate a far fronte agli inevitabili insuccessi del controllo sociale e alle loro conseguenze; il loro numero era costante, il loro status ben definito, la loro condotta stereotipata e quindi percepita come prevedibile e gestibile. Ora, per ragioni discusse nel capitolo precedente, tutti questi fattori neutralizzanti stavano rapidamente scomparendo. Negli interstizi del sistema di autoriproduzione delle culture spontanee Hobbes poté pensare di intravedere lo stato di natura nella sua purezza originaria.

Il più significativo degli effetti rivelatori dell'arretramento della comunità era tuttavia la rivelazione della fondamentale fragilità dei principi su cui si basavano i rapporti umani nella vita quotidiana. Certamente, la stessa esistenza di tali principi (per non parlare della loro indispensabilità) costituiva di per sé una scoperta straordinaria. Tali principi non potevano essere intuiti o interpretati in rapporto a una società che si riproduceva «senza un deliberato disegno», né - aggiungiamo - senza gli imprevedibili effetti collaterali di una scala troppo grande per essere affrontata dal sistema di governo. A questo punto, quando

i principi risultarono violati troppo spesso per poter funzionare bene, essi diventarono visibili. O meglio, non appena una società «senza un deliberato disegno» cominciò a produrre su scala massiccia fenomeni che essa stessa non prevedeva né poteva controllare, era possibile chiedersi quali principi reali o ideali fossero stati violati, e qualsiasi rimedio proposto per gli spiacevoli effetti di una tale rottura dovevano rientrare nella categoria di un progetto "consapevole". Un «contratto sociale», un legislatore o un despota che formulasse progetti erano gli unici quadri all'interno dei quali il problema dell'ordinamento sociale poteva essere configurato, non appena diventava un problema piuttosto che una manifestazione della natura delle cose.

La nuova percezione del rapporto tra l'ordinamento sociale (creato dall'uomo) e la natura - ivi compresa la natura dell'uomo - trovò espressione nella nota opposizione tra ragione e passioni. Queste ultime erano viste come il «bagaglio naturale» degli uomini, qualcosa che gli uomini acquistano alla nascita, senza alcuno sforzo da parte loro e senza alcuna assistenza da parte degli altri uomini. La prima, la ragione, viene con la conoscenza, deve essere «trasmessa» da altre persone che conoscono la differenza tra bene e male, verità e falsità. In tal modo la differenza tra ragione e passione fu fin dall'inizio qualcosa di più che una opposizione morale; essa conteneva, implicitamente ma intrinsecamente, una teoria della società, che articolava l'opposizione tra le radici «naturali», e anche individuali, dei fenomeni antisociali e il meccanismo sociale, organizzato, gerarchico dell'ordine sociale. Ciò rendeva esplicita l'indispensabilità del potere sovraindividuale (dello Stato) nel garantire e perpetuare un rapporto regolare tra gli uomini nonché gli effetti malsani e disastrosi di un qualsiasi allentamento della presa del potere, o di qualsiasi fiducia nelle «predisposizioni naturali» degli altri uomini.

Per i filosofi che pensavano in questi termini, l'ovvia contraddizione contenuta nella giustapposizione d'individui spinti dalle passioni e nella promozione della ragione da parte dello Stato deve aver prodotto qualche turbamento, come ha osservato Albert O. Hirschman (4). Come potevano, infatti, i precetti della ragione influire sulla condotta di uomini guidati solo dalle passioni? Poiché il concetto di «passioni» stava a indicare tutto ciò che è «naturale» nell'uomo, tutto ciò che è «spontaneo» e che non ha la sua origine (artificiale, progettata) nelle leggi formulate dall'uomo, come poteva la ragione rivolgersi all'«uomo delle passioni», trovare in lui ascolto e, cosa ancor più importante, obbedienza? Ciò che Hirschman non ha rilevato nel suo studio, peraltro di estremo interesse, era l'aspetto pratico, non meramente logico, di questo problema. La risposta era da ricercarsi nella pratica politica, non nella teoria morale; i pensatori che Hirschman cita erano intenti a sviluppare una teoria e una prammatica del potere sociale (statale), non semplicemente a discutere della «natura dell'uomo».

Le preoccupazioni ampiamente condivise dai partecipanti al dibattito furono brevemente riassunte da Spinoza: «La vera conoscenza del bene e del male non può impedire nessun affetto in quanto vero, ma soltanto in quanto è considerato come affetto» (5). Il messaggio, se letto in termini di prammatica dell'ordinamento sociale, la principale preoccupazione dell'epoca, è relativamente chiaro: delle emozioni, l'impulso antisociale che non conosce distinzione tra il giusto e l'ingiusto, non ci si può occupare con la "voce" della ragione, con la conoscenza come dimostrazione e divulgazione di verità; o meglio, esso può essere affrontato soltanto nei casi in cui la conoscenza stessa diventa un «affetto». Si sarebbe portati a concludere che quest'ultimo caso non possa avere che un'applicabilità limitata. Si potrebbe applicare

soltanto a quei pochi uomini per i quali la conoscenza stessa è una passione: ai filosofi, e forse anche ai pochi eletti nei quali i filosofi suscitano una simile devozione. Quanto agli altri, il problema non è tanto come incanalare i loro affetti nella direzione giusta, ma come frenare o neutralizzare le loro passioni. Secondo Spinoza, la devozione a Dio, il desiderio di essere benedetto e la fede nella efficacia della via alla salvezza suggerita dalla religione potrebbero portare al risultato richiesto.

Hirschman individuò nell'"interesse" una passione che la dotta discussione dell'epoca trattò con simpatia e speranza crescenti. E' facile spiegare questa scelta come un «sintomo premonitore» del futuro capitalistico, assegnando in tal modo ai filosofi del secolo diciassettesimo il ruolo di profeti o almeno araldi di un sistema che richiese ancora un secolo e mezzo per concretizzarsi. Ciò significherebbe, però, attribuire ai filosofi una condotta a cui raramente essi si attennero prima o dopo. Sembra più logico supporre che nel promuovere l'interesse come una passione utile per reprimere le altre, malsane passioni essi la pensassero in linea con le realtà del loro tempo e si proponessero di affrontare i problemi contemporanei utilizzando mezzi contemporanei (ivi compresa questa «contemporaneità» che era stata interpretata per mezzo della memoria storica). In effetti, è solo con un qualche sforzo che il lettore odierno può far corrispondere l'idea d'interesse quale era intesa nel secolo diciassettesimo con la nozione di orientamento al profitto ora familiare. Il tipo d'interessi auspicati dai pensatori del secolo diciassettesimo come rimedio alle passioni antisociali copriva un'area molto più ampia. Secondo le "Maximes" di La Rochefoucault (1666), i più frequenti erano l'interesse per l'onore e quello per la gloria; l'interesse per il benessere o la ricchezza era solo uno tra i tanti, e in nessun modo sinonimo dell'interesse in quanto tale. Si potrebbe dire piuttosto che l'idea d'interesse fosse diretta a cogliere le motivazioni sociali piuttosto che gli impulsi naturali; era qualcosa di aggiunto artificialmente alle predisposizioni naturali, qualcosa di socialmente indotto piuttosto che derivato dalla natura umana. La vera opposizione tra interessi e passioni era, ancora una volta, la differenza tra un ordine socialmente pianificato e lo stato naturale dell'uomo non elaborato, spontaneo. La sostanza dell'interesse importava meno della sua artificialità, sinonimo del suo orientamento sociale.

C'era anche un'altra dimensione nell'opposizione tra interessi e passioni (anche questa non rilevata da Hirschman): era la dimensione di classe, quella tra due tipi di uomini anziché tra due aspetti della natura di un individuo, o due tipi di comportamento ai quali il medesimo individuo può indulgere. "Un homme intéressé" avrebbe potuto essere la definizione di una particolare fase nella vita di un individuo, ma avrebbe potuto anche stare a indicare, e così fu, una particolare classe d'individui, le persone motivate, coloro che perseguono obiettivi orientati socialmente anziché essere spinti e tirati dai loro istinti naturali. Utilizzando una distinzione posteriore, si potrebbe dire che ciò che distingueva questa classe di «uomini interessati» dagli altri era il ruolo predominante svolto nel loro comportamento da motivazioni del tipo «al fine di», epitome di un comportamento strumentale-razionale. Il dibattito sull'interesse era solo una delle tante vesti concettuali nelle quali si presentava, nell'età della disintegrazione del vecchio ordine, la teorizzazione delle nuove basi classiste dell'ordinamento sociale.

Più il comportamento interessato era lodato come socialmente benefico, più la condotta spinta dalle passioni, autorientata, delle persone rudi e violente sembrava dannosa e condannabile. Considerando la loro azione orientata verso obiettivi come il modello della vita socialmente utile e lodevole, i partecipanti

al dibattito definivano i contorni delle nuove divisioni di classe e il «quadro di riferimento» per il nuovo meccanismo di riproduzione sociale. Per quanto diversi fossero l'aspetto concettuale e il contesto semantico del dibattito, la sua funzione sociale non si scostava in misura significativa da quella acutamente analizzata da Nietzsche con riferimento alle categorie essenziali del discorso morale:

«Sono stati (...) gli stessi «buoni», vale a dire i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in contrasto a tutto quanto è d'ignobile sentire, volgare e plebeo. Prendendo le mosse da questo "pathos della distanza" si sono per primi arrogati il diritto di foggiare valori, di coniare le designazioni dei valori (...).

(...) ovunque 'nobile', 'aristocratico' nel senso di ceti sociale, costituiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l'idea di 'buono' nel senso di 'spiritualmente nobile' e 'aristocratico' nel senso di 'spiritualmente benedetto', 'spiritualmente privilegiato': uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell'altro, al quale finisce per trapassare il concetto di 'volgare', 'plebeo', 'ignobile' in quello di 'cattivo'» (6).

Questa spiegazione delle origini della morale è ovviamente mitologica, molto nello stile delle speculazioni "naturgeschichtliche" di moda all'epoca; ma la forza dell'intuizione sociologica con la quale Nietzsche ha svelato il meccanismo che attribuisce tratti positivi alle caratteristiche di comportamento associate al dominio sociale è notevole. L'elevazione dell'interesse non costituiva una eccezione a questa regola generale; né lo era il declassamento delle passioni, che gradualmente vennero a significare, innanzi tutto, l'opposto vile della lodevole condotta «interessata» degli «uomini migliori», lo stile di vita che divenne fondamentale per la società ordinata.

Il più importante effetto «perlocutorio» (per usare l'espressione di Austin) (7) del discorso che opponeva la ragione alle passioni fu la ridefinizione dei poveri e degli umili come classi pericolose, le quali dovevano essere guidate e istruite per impedire loro di distruggere l'ordine sociale; nonché la ridefinizione del modo di vita dei poveri e degli umili come il prodotto della natura animale dell'uomo, inferiore e in conflitto con la vita della ragione. Entrambi gli effetti equivalevano alla delegittimazione della cultura spontanea e a rendere i portatori di quest'ultima oggetti legittimi (e passivi) per i giardinieri culturali. Secondo l'acuta ricapitolazione di Jacques Revel, ora

«il popolo era visto come portatore di questa traccia fossilizzata di un arcaismo sociale e culturale; ciò era sia un indice del suo status di sottomissione sia la sua giustificazione. Le pratiche popolari rappresentavano quindi una età trascorsa, nulla più che un ricettacolo delle credenze erronee dell'umanità e dell'infanzia dell'umanità (...). Quel che era stato denunciato in nome della ragione accettata o della conoscenza scientifica era ora smentito nel momento in cui veniva etichettato come prodotto di un gruppo sociale inferiore (...). L'ambito del popolare era ora il mondo negativo delle pratiche illecite, della condotta strana e irregolare, dell'espressività sfrenata e della natura opposta alla cultura» (8).

Revel dimostra la solidarietà che univa guardiani della ragione e interessi razionali, malgrado tutti i loro notori disaccordi. Per quanto difendessero caldamente le loro particolari versioni circa la superiorità della ragione sulle passioni naturali, essi dimenticavano le loro differenze in tutti i casi in cui fosse in gioco la condanna di coloro che «ragionavano poco o nulla». Ogni invocazione dell'universalità della facoltà della ragione era invariabilmente accompagnata dal richiamo al fatto che la capacità di usarla era un privilegio distribuito parsimoniosamente. L'intero discorso può essere meglio compreso come un aspetto di una operazione di «chiusura-esclusione»; per citare ancora Revel, «esso era perpetuato anonimamente da una voce collettiva la cui identità derivava dall'uso che faceva del discorso, indipendente da una qualsiasi capacità tecnica di valutazione. Il gruppo utilizzava il discorso per definire se stesso» (9). La solidarietà si estese ampiamente e mise insieme compagni di strada altrimenti improbabili; David Hall ha scritto recentemente di una coalizione di «uomini del clero, liberi pensatori, filosofi e scienziati» che già alla fine del secolo diciassettesimo serravano i ranghi per salvare l'umanità dal terribile potere della passione e della superstizione (10).

Una tale unanimità tra scuole di pensiero, che i manuali di storia delle idee ci hanno insegnato a vedere come impegnate in una guerra di logoramento tra di loro, sarebbe un enigma se, seguendo la prassi di quei manuali, considerassimo i loro rapporti separatamente dalla configurazione sociopolitica dell'epoca. Altrimenti non sembrerebbe affatto sorprendente. Uomini del clero, fautori della secolarizzazione, filosofi, aspiranti scienziati: tutti si confrontavano con i problemi dell'epoca, con l'intera serie di «rivendicazioni sociali» frutto dell'imminente passaggio da una cultura spontanea a una cultura da giardino. E facevano a gara nell'offrire i loro servigi in quanto autori delle migliori ricette e massimi esperti del controllo sociale. Il quadro di rivendicazioni sociali stava rapidamente crescendo in dimensioni ed urgenza. Non era in alcun modo una creazione delle scoperte filosofiche né di un mutato clima intellettuale. Il processo era saldamente radicato nella pratica dello Stato di occupare rapidamente gli spazi abbandonati da un controllo comunitario sempre meno efficace.

«Lo Stato della prima età moderna - scrive Günther Lotte - si diede molta pena per organizzare la vita quotidiana dei suoi sudditi. Difatti, molto di quel che sappiamo della cultura popolare della prima età moderna proviene o dalle numerose ordinanze, dai mandati e dagli editti emanati a tal fine o dalla documentazione che si poté conservare quando le regole furono violate».

La portata dell'interferenza statale si stava ampliando così rapidamente, e il suo zelo regolatore era così onnicomprensivo, che «sembrava preso di mira un intero modo di vita» (11).

La scala e l'intensità della repressione politica che attraversò l'Europa del secolo diciassettesimo, presentandosi sotto la veste di una crociata culturale furono davvero senza precedenti. Per le masse popolari, i regni di Luigi Tredicesimo e Luigi Quattordicesimo furono - per usare la definizione data da Robert Muchembled - «un secolo di ferro». «Corpi impediti e anime sottomesse» erano diventati i nuovi meccanismi del potere. Non molto tempo prima, un secolo o due appena, le persone comuni «erano relativamente libere di far uso dei propri corpi a loro modo; non erano costretti a reprimere costantemente

le loro pulsioni sessuali ed emotive». Ma adesso tutto era cambiato. Sotto il dominio della monarchia assoluta, la conformità sociale subì una completa trasformazione.

«Non si trattava più di rispettare le norme del gruppo al quale si apparteneva, ma di piegarsi a un modello generale, valido ovunque e per tutti. Ciò implicava repressione culturale. La società di corte, i letterati, i nobili, i cittadini agiati, in altre parole le minoranze privilegiate, elaboravano tra di loro un modello culturale nuovo: quello dell'"honnête homme" del secolo diciassettesimo o dell'"homme éclairé" del secolo diciottesimo. Un modello ovviamente inaccessibile alle masse popolari, che pure esse erano chiamate a imitare» (12).

E' ragionevole supporre un legame stretto tra il crescente attaccamento sentito dai governanti per il modello culturale uniforme e vincolante per tutti e l'inedita tendenza statistico-demografica della politica relativa alle tecniche del potere assolutistico. Sudditi, cittadini, persone legali: tutti erano elementi essenzialmente identici dello Stato; la loro autonomia dai vincoli locali (e quindi la loro sottomissione al potere sovralocale dello Stato) comportava il fatto che ogni loro sfumatura particolaristica dovesse essere cancellata e ricoperta con la vernice universale della cittadinanza. Tale intento politico era rispecchiato efficacemente dall'idea di una universalità di modello di comportamento che non conosceva limiti alla sua emulazione. Questo modello non poteva tollerare alternative che rivendicassero legittimità invocando tradizioni locali, più di quanto la monarchia assoluta potesse tollerare consuetudini locali che invocassero antiche leggi, scritte o no, a loro sostegno. Ma questo significava spazzare via tutta l'intricata struttura delle culture locali con la stessa determinazione e con non meno ferocia di quella utilizzata per spianare le solitarie torri delle autonomie comunali e dei privilegi locali. L'unificazione politica del paese aveva al suo seguito una crociata culturale e la postulata universalità dei valori culturali come suo riflesso e legittimazione intellettuale. Ricorriamo ancora a Muchembled per un riassunto di quelle che furono le conseguenze:

«La cultura popolare, quella rurale al pari di quella urbana, subì un collasso quasi totale all'epoca del Re Sole. La sua coerenza interna scomparve definitivamente. Essa non poteva più servire come un sistema di sopravvivenza, una filosofia dell'esistenza. Nella Francia della Ragione, e poi in quella dei Lumi, c'era posto soltanto per una concezione del mondo e della vita: quella della Corte e delle élites cittadine, portatrici della cultura intellettuale. L'immenso sforzo per ridurre la diversità all'unità costituiva la base stessa della «conquista civilizzatrice» in Francia, come testimoniato dagli sforzi fatti per subordinare gli spiriti e i corpi, nonché dalla spietata repressione delle rivolte popolari, dei comportamenti devianti, delle credenze eterodosse e della stregoneria (...). Attorno alla metà del secolo diciassettesimo erano riunite le condizioni che avrebbero permesso la nascita di una cultura di 'massa'» (13).

Se dovessimo giudicare le cause della crociata culturale secondo le accuse formulate dai dotti critici dell'epoca, è molto probabile che i vecchi costumi, rietichettati ora come superstizioni e pregiudizi, offendessero l'idea che l'élite colta aveva di ciò che era ragionevole e propriamente umano. Dovremmo

anche ammettere che qualunque cosa facessero al popolo rurale e urbano il potere sacro e quello secolare, aiutati e spalleggiati dai teologi e dai filosofi, era sempre per il bene del popolo stesso; che i critici avevano a cuore solo l'interesse del popolo. Soprattutto ci verrebbe detto che le antiche usanze popolari presero ad essere criticate e furono prescelte come oggetto di procedimento giudiziario e di proibizioni legali a causa delle idee false, o moralmente erranee, che esse promuovevano, idee contrarie alle verità scientifiche o morali quali proclamate e confermate dagli uomini di conoscenza.

E' facile rendersi conto di quanto sia fuorviante una simile interpretazione una volta che si sia analizzata la sostanza delle accuse lanciate contro i costumi popolari; in particolare, non appena le diverse critiche siano raccolte e confrontate fra loro. Secondo i risultati della ricerca di Revel, se è vero che ci fu una opposizione continua e attiva al modo di vita popolare per tutti i secoli diciassettesimo e diciottesimo, le argomentazioni avanzate contro le antiche consuetudini e i motivi addotti per la loro soppressione variarono visibilmente nel tempo. All'inizio della crociata, le vecchie consuetudini erano condannate in quanto «false», in quanto celebravano eventi della storia inesistenti o fraintesi e quindi promuovevano l'ignoranza popolare. L'argomentazione si spostò in seguito sulla difesa della «razionalità», e le feste rurali e urbane, le processioni, i giochi e le rappresentazioni teatrali furono dichiarati responsabili di scatenare passioni e di soffocare la voce della ragione. Infine, attorno alla seconda metà del secolo diciottesimo, le nuove sedi centrali di affermazioni autorevoli erano probabilmente sufficientemente riconosciute perché la persecuzione delle tradizioni locali e dei loro portatori fosse giustificata in termini d'incompatibilità con convenzioni e codici di comportamento «socialmente accettati» (14). Questa successione di temi conduttori non sembra aver avuto alcun effetto sulla pratica della persecuzione. La continuità di tale pratica sottendeva l'apparente discontinuità del dibattito; per un sociologo, essa fornisce la chiave per comprendere le vere cause e i veri meccanismi della crociata.

Yves-Marie Bercé, nel suo ottimo studio sulla sorte delle feste popolari nella prima età moderna (15), ha raccolto una interessante documentazione sulla incoerenza e sulle contraddizioni tra le argomentazioni contemporanee (e non solo successive) contro i costumi tradizionali. Ad esempio, i misteri tradizionalmente messi in scena nelle Fiandre per le strade delle città erano attaccati dagli scrittori di fede cattolica a causa degli impliciti riferimenti antipapisti che si sosteneva fossero contenuti nella loro rappresentazione degli aneddoti biblici; i protestanti, d'altra parte, detestavano i misteri per l'ingenuità e la rozzezza delle loro rappresentazioni religiose. Eppure gli scrittori di entrambi i campi erano unanimi nella condanna dei misteri, e gli sventurati responsabili delle feste tradizionali non potevano aspettarsi alcuna indulgenza da nessuna delle due forze religiose rivali.

Dalla Riforma e dalla Controriforma cattolica fino allo zelo rivoluzionario dei giacobini corre una linea ininterrotta di persecuzioni che comportò alla fine un esproprio totale e un disarmo culturale delle "classes populaires" rurali e urbane. Un risentimento totale e incondizionato nei confronti delle usanze popolari, un disprezzo per l'irrazionale e il grottesco, ora identificato con il contadino e in genere con la cultura «incolta», era forse l'unico punto di accordo tra i portavoce delle Chiese ufficiali, puritani, giansenisti, libertini, dotti "philosophes" e professionisti di rivoluzioni. Nel suo "Dictionnaire philosophique" (1766) Voltaire ricapitolò due secoli di discorsi (e di pratiche repressive) quando definì le "fêtes" come un'occasione per i contadini e gli artigiani di ubriacarsi nei giorni dei loro santi preferiti, di

darsi all'ozio e alla lussuria e di perpetrare crimini (16). La famosa controversia tra i «moderni» e gli «antichi» (spesso a torto scambiata dagli storici delle idee come il tema intellettuale dominante dell'epoca, un tema che conteneva in sé la tortuosa emancipazione della Ragione dalla sua servile sottomissione alla tradizione) può essere meglio intesa come un aspetto di questa ristrutturazione generale del potere all'interno della quale la crociata culturale era una manifestazione importante, nonché una condizione indispensabile. La trasformazione radicale della rappresentazione del tempo corrispondeva strettamente alla rivalutazione della tradizione, ora incarnata nel modo di vita popolare.

«Agli occhi dei letterati che governavano il gusto e lo Stato, la presentazione del passato e della sua eredità era cambiata completamente. Non si parlava più dei tempi dei buoni costumi, dell'Età dell'Oro, ma della «ignoranza e della barbarie delle età passate» (Fontenelle, 1688). Ripetendo i luoghi comuni degli umanisti, si opponeva la volgarità «gotica» alla ragione dell'età moderna (...).

In questo quadro cronologico rivalutato la cultura popolare «era considerata un residuo del passato», le sue consuetudini disprezzabili o risibili, e soprattutto marginali, in declino e destinate a scomparire (17). Bercé situa già nel secolo quindicesimo la rottura tra la «cultura dell'élite colta» (il primo modo di vita che meritasse davvero il nome di «cultura», essendosi organizzato sulla base d'ideali consapevolmente accettati e di una opposizione altrettanto esplicita a modi di vita alternativi) e quella che, accanto ad essa, era indicata come la cultura delle masse popolari. Già a quell'epoca la Chiesa rinunciò unilateralmente alla sua lunga e felice coabitazione con tradizioni e culti locali. Un rigido e universale calendario della Chiesa era stato opposto ai calendari locali delle festività tradizionali. La raffinata, altamente intellettualizzata e astratta religione dei teologi era stata preferita alle credenze grossolane, ma esuberanti e passionali degli analfabeti; la stessa raffinatezza del canone imposto ora come unica versione accettabile della fede religiosa costituiva un ostacolo insormontabile per le masse ed era il modo infallibile per tenerle sempre in una posizione subordinata quale oggetto dell'azione pastorale della Chiesa. I parroci e le chiese parrocchiali si ritirarono dalle comunità e si misero in disparte, come supervisori e giudici della vita dei parrocchiani piuttosto che come partecipanti volenterosi e amichevoli, "primus inter pares". Simbolicamente, il mutamento fu segnalato dall'erezione di steccati attorno ai sagrati e ai cimiteri, nonché dal rifiuto di prestare i locali della chiesa per fiere, danze e altre festività del popolo rurale o cittadino. Ancora una volta, il comportamento della Chiesa fu soltanto uno dei sintomi di un processo di separazione molto più ampio tra cultura «alta» e «bassa», l'«oggettivazione» di quest'ultima e l'assunzione del ruolo di giardiniere e di una funzione proselitista da parte dei poteri incentrati sullo Stato. In ogni ambito, i potenti e i ricchi stavano adesso ritirando la loro partecipazione e si rifiutavano di contribuire alle attività un tempo comuni e condivise, che venivano ora ridefinite come unilateralmente plebee e quindi ripugnanti e contrarie sia ai precetti della Ragione sia agli interessi della società. Come dimostreranno i successivi sviluppi, quel che suscitava le ire delle classi dominanti e le induceva a volgere le spalle ad eventi ai quali esse stesse avevano preso parte con entusiasmo nel passato non era - contrariamente alle loro spiegazioni - la natura degli eventi né tantomeno la loro forma, ma il fatto che vi si mescolassero in modo indiscriminato individui ora ben divisi tra attori e oggetti d'iniziativa sociali.

Peggio ancora, le classi popolari intervenivano alla pari nella programmazione e nella gestione di quegli eventi, non di rado rivendicando un ruolo guida, benedetto dalla tradizione. Il ritiro dei potenti fu il segnale dell'inizio delle ostilità di quella che sarebbe stata una lunga lotta per l'autorità, che significava innanzi tutto il diritto di prendere iniziative sociali, il diritto di essere il soggetto dell'azione sociale (la lotta per la storicità di Touraine), diritti che le classi dominanti volevano ora per loro e per loro soltanto. L'obiettivo strategico della lotta, mai chiaramente dichiarato, era quello di ridurre «il popolo» alla condizione di destinatario passivo dell'azione, di semplice spettatore di eventi pubblici trasformati ora in spettacolari esibizioni della potenza dei potenti e della ricchezza dei ricchi. Già con il secolo diciottesimo, lo splendore e le proporzioni delle feste pubbliche erano aumentati anziché diminuire. Tuttavia

«la loro composizione era interamente aristocratica; esse erano l'opera di professionisti. Il pubblico popolare non mancava, ma la sua partecipazione agli spettacoli, il suo prender parte al gioco, non erano graditi. Il suo entusiasmo era gradito, ma il suo intervento sarebbe stato condannato come una manifestazione di stupidità o di volgarità» (18).

Grazie al lavoro di Eileen e Stephen Yeo, è stata raccolta una notevole documentazione su numerosi aspetti di questa lotta per l'autorità nell'Inghilterra dell'inizio del secolo diciannovesimo; le ultime vestigia di quella che un tempo era una cultura popolare a pieno titolo e autonoma furono sottoposte a un attacco di straordinaria ferocia. Il clero delle Chiese ufficiali e non conformiste, come pure i predicatori del progresso secolare, facevano a gara nel confezionare sempre più scandalose, sinistre e raccapriccianti immagini della rozzezza e bestialità dei costumi popolari, soprattutto quelli mantenuti e amministrati dalle stesse classi popolari. L'attacco concentrico contro «sport cruenti» come il "bull-baiting" (19) e i combattimenti tra galli è stato ampiamente documentato dagli entusiasti testimoni del progresso morale; quel che essi però non vedevano era il fatto che chi si distingueva di più nell'attaccare cose del genere erano quelle stesse classi che rendevano lo sport sinonimo di caccia e di uccisione collettiva, ritualizzata, degli animali. R. Malcolmson, nella sua esauriente ricerca sulle ricreazioni popolari nella prima età moderna in Inghilterra, ha individuato e risolto il paradosso che ne deriva:

«Allo stesso modo in cui le leggi sulla caccia discriminavano a favore dello sport dei gentiluomini, e lo facevano con l'approvazione, o almeno l'acquiescenza generale della «opinione pubblica» - «gli svaghi rurali costituiscono certamente un intrattenimento molto piacevole e appropriato per tutti i ceti al di sopra di quelli infimi», osservava un saggista -, così gli attacchi alle tradizionali attività ricreative si adeguavano alle circostanze del potere sociale e politico, concentrando l'attenzione sulla cultura della massa, e modellando la loro protesta morale in una maniera che fosse coerente con i requisiti della disciplina sociale» (20).

Tre episodi di questa battaglia combattuta su molti fronti meritano particolare attenzione, poiché dimostrano chiaramente quale fosse la posta in gioco nella crociata culturale.

Il primo è il famoso caso delle tradizionali partite di calcio giocate durante la Pentecoste per le vie della città di Derby. L'evento, molto simile alla nota corsa di cavalli del Palio di Siena, coinvolgeva l'intera popolazione di Derby e forniva l'occasione per attività ricreative già molto tempo prima della partita e l'argomento di pubbliche discussioni ancora molto dopo. Per molto tempo l'evento annuale godette dell'appoggio e del benevolo patrocinio della nobiltà locale e del clero. Ma all'inizio del secolo diciannovesimo tale atteggiamento cambiò. I giocatori cominciarono a essere accusati di comportamento brutale, l'idea stessa di una partita cui partecipava chiunque e in cui c'erano solo partecipanti fu paragonato a un rito pagano indegno di una comunità cristiana, e l'intero evento fu dichiarato pericoloso per la salute e l'ordine pubblici. Il sindaco di Derby fu sommerso di esposti. I due brani scelti da Anthony Delves danno il sapore di questa «opinione pubblica»:

«Il radunarsi di gentaglia sfrenata, che interrompe gli affari con danno degli operosi, creando terrore e allarme tra i timidi e i quieti, che commette violenze contro le persone e reca danno alle proprietà degli indifesi e dei poveri, e che produce in coloro che giocano una degradazione morale e in molti casi estrema povertà, danno alla salute, arti fratturati e (non di rado) perdita della vita, che rende le loro case desolate, le loro mogli vedove e i loro figli orfani di padre (...).

[Una] vergognosa e disumana esibizione (...), una scena più degna della Roma pagana che della Gran Bretagna cristiana (...) una annuale esibizione di barbarie insolente e brutale (...) di una natura così bassa e degradante che dovrebbe essere spazzata via dal nostro paese allo stesso modo in cui il "bull-baiting", i combattimenti tra galli e altri sport brutali lo sono stati in anni recenti» (21).

L'indignazione morale, mescolata per di più con lacrime di cocodrillo versate sui pericoli cui era esposto il benessere fisico e morale dei poveri (il quale, non appena in pericolo, diventa un fardello sul «contribuente») soltanto di rado scende dalle alte vette della rettitudine disinteressata per rivelare le preoccupazioni che stavano alla base di questa improvvisa ondata di proteste contro l'antica festività: la lotta per lo spazio pubblico, ora inteso sempre più come lo spazio governato, uno spazio ordinato, un sistema sicuro di fossati e di bastioni a protezione delle fortezze del nuovo potere sociale. Quando nel 1835 fu istituito a Derby un corpo di polizia, gli fu data una direttiva inequivocabile: «Le persone che stanno in piedi o si attardano sul marciapiede senza un motivo adeguato, in modo da impedire il libero passaggio su tale marciapiede possono essere fermate e portate dinanzi a un magistrato» (22).

L'espulsione delle orchestre popolari dalle chiese e la loro sostituzione con organisti pagati fu un altro episodio nella medesima crociata culturale e mostrava i tratti tipici di una battaglia per la direzione pubblica. La ricerca di Vic Gammon non lascia molti dubbi circa il vero significato di questa campagna. La stampa d'ispirazione ecclesiastica non usava mezzi termini nell'avvisare parrocchiani illuminati della necessità di un'azione rapida e decisiva. «Nulla può essere più sicuramente fatale per la buona causa - scrisse l'autore di "The Parish Choir, 1846-51" - che affidare la gestione della musica a mani rozze e volgari». Questi appelli non rimasero a lungo senza risposta; già nel 1857 la «Church of England Quarterly Review» osservava soddisfatta che «sono felicemente contati i giorni in cui un violino e un fagotto erano considerati strumenti di accompagnamento degni di un coro da chiesa (...). Poche chiese

sono ora senza un organo». Gammon trae la conclusione che «per elevare la cultura dell'élite era importante che la cultura dei poveri fosse abbandonata e svalutata agli occhi degli stessi poveri, che la tolleranza paternalistica cedesse il passo alla riprovazione delle classi medie (...). In tal modo tutta l'arte avrebbe dovuto essere giudicata secondo criteri di élite» (23). E' vero, ma la posta in gioco non era semplicemente il corretto giudizio estetico, e neppure la denigrazione del gusto popolare. C'era molto di più in gioco: il controllo dei luoghi da cui i giudizi potevano essere pronunciati con autorità. Questa era la vera differenza tra i musicisti volontari, suonatori di propria iniziativa di «violini e fagotti», e l'organista professionista, un dipendente assunto e licenziato dal parroco.

Eileen e Stephen Yeo colgono in modo inequivocabile il senso degli eventi esaminati nel loro libro: «Oltre che riguardare la loro particolare materia di discussione, le lotte descritte nel libro riguardavano anche il controllo del tempo e del territorio. Riguardavano anche l'iniziativa sociale, e chi l'avrebbe avuta». Il loro contributo consiste nello studio degli inizi del moderno sport dilettantistico competitivo in Gran Bretagna. Gli Yeo citano la «Sporting Gazette» del 1872: «Gli sport per definizione destinati ai gentiluomini dilettanti devono essere riservati a coloro che hanno effettivamente diritto a questo titolo, e bisogna far capire agli uomini di classe inferiore che il fatto di essersi comportati bene e civilmente e di non aver corso mai per soldi non sono sufficienti a fare di un uomo un gentiluomo oltre che un dilettante». E il «Times» del 1880: «Gli estranei, artigiani, meccanici e altre simili persone moleste non devono avere alcun posto ad essi riservato. Tenerli fuori è cosa desiderabile sotto ogni profilo». Il riassetto del potere segnalato da queste citazioni poneva le basi del modello destinato ad emergere:

«amministratori, insegnanti e scienziati 'sociali' che davano al popolo ciò di cui aveva bisogno, nonché imprenditori come segretari di circoli ricreativi (...) che davano al popolo ciò che voleva» (24).

Questa era infatti la più cruciale delle conseguenze del passaggio dalla cultura spontanea dell'età premoderna alla cultura da giardino della modernità; della lunga, sempre feroce e spesso rabbiosa crociata culturale; del riassetto del potere sociale nel senso del diritto all'iniziativa e al controllo sul tempo e sullo spazio; della graduale instaurazione di una nuova struttura di dominio, il governo di coloro che sanno e il sapere come forza dominante. La cultura tradizionale, in grado di autoregolarsi e autoriprodursi, giaceva in rovina. Destituita di autorità, espropriata dei suoi beni territoriali e istituzionali, priva dei propri esperti e gestori, ora espulsi o degradati, essa rese i poveri e gli umili incapaci di preservarsi e dipendenti dalle iniziative amministrative di professionisti addestrati. La distruzione della cultura popolare premoderna era il principale fattore responsabile della nuova richiesta di esperti «amministratori, insegnanti, e 'scienziati' sociali» specializzati nel convertire e nel coltivare anime e corpi umani. Erano state create le condizioni perché la cultura diventasse cosciente di se stessa e oggetto della sua propria pratica.

Capitolo 5.

ISTRUIRE IL POPOLO.

Dopo essere stato spogliato dei poveri abiti della tradizione, il popolo sarebbe stato ridotto allo stato puro, originario dell'«uomo in quanto tale», a semplici esemplari della specie umana. Questi esemplari avrebbero avuto in comune solo un attributo: l'infinita capacità di subire interventi, di essere formati, perfezionati. Una volta spogliati dei vecchi e logori abiti, essi sarebbero stati pronti per essere rivestiti. Questa volta il vestito sarebbe stato accuratamente prescelto, meticolosamente disegnato e tagliato su misura per l'interesse comune, come prescritto dalla Ragione. La volontà dei disegnatori deve trovare limite soltanto nella Ragione. Coloro che avrebbero dovuto alla fine indossare il vestito non sono né capaci, né probabilmente inclini a fare la scelta giusta. La specie umana non conosce limiti alla sua capacità di perfezione. La caratteristica della specie non si trasmette però nei tratti dei singoli membri. Costoro - gli individui - sono anzi privi delle risorse necessarie per trasformarli in veri membri della orgogliosa specie. Una tale trasformazione deve essere guidata da coloro che sono in contatto con la Ragione e che quindi sanno quel che l'interesse comune richiede. Lo straordinario potenziale dell'umanità non può essere realizzato senza l'aiuto di mediatori che interpretano i precetti della Ragione e agiscono su di essi, creando condizioni tali da rendere gli individui inclini, o costretti, a seguire la loro vocazione umana.

Questa era la visione condivisa dalle élites della prima età moderna. Fatto ancor più importante, questa era anche la logica della nuova situazione creata dalla distruzione della cultura popolare. All'indomani della crociata culturale, il popolo si trovò nudo e indifeso, privo delle qualità e dell'appoggio comunitario per affrontare la sfida della vita e riprodurre le condizioni della propria sopravvivenza. Questo vuoto creato artificialmente doveva essere colmato; gli indifesi avevano bisogno di un capo, i ciechi avevano bisogno di guide. L'istruzione (1) non era un'invenzione dell'età della Ragione; né era un prodotto della rivoluzione intellettuale così spesso descritta come la madre, o perlomeno la levatrice, dell'età moderna, civilizzata. L'istruzione era, piuttosto, un ripensamento, una risposta del tipo «gestione della crisi», un tentativo disperato di regolamentare il non regolamentato, di introdurre ordine nella realtà sociale che era stata in precedenza espropriata dei propri meccanismi di autoregolamentazione. Con la cultura popolare e le sue basi di potere in rovina, l'istruzione era una necessità.

L'idea dell'istruzione è così strettamente legata nella sua storia successiva con la scuola che è difficile rendersi conto di quale fosse la portata effettiva delle ambizioni originarie che essa rappresentava. Se l'idea della scuola era inestricabilmente intrecciata con l'idea d'istruzione fin dall'inizio dell'età della Ragione, lo era unicamente nel senso che l'intera società, l'intero ambiente umano, erano conformati in modo da spingere gli individui a imparare, a far propria e praticare l'arte della vita sociale razionale.

L'istruzione non era vista in alcun modo come un ambito separato nella divisione sociale del lavoro; si trattava, al contrario, di una funzione di tutte le istituzioni sociali, di un aspetto della vita quotidiana, di un effetto complessivo della riprogettazione della società secondo la voce della Ragione. Se si ammetteva la necessità di scuole specializzate e d'insegnanti professionali lo si faceva esclusivamente come misura temporanea, per far sì che una determinata generazione, avvelenata nel passato da leggi sbagliate, irrazionali, e dalle superstizioni da esse alimentate, fosse in grado di ricevere il dono della Ragione; per renderla ricettiva nei confronti del nuovo ordine sociale e per farla partecipare alla costruzione di un ordine tale da rendere superflue le scuole. Tali misure provvisorie, per meglio distinguerle dalla molto più

vasta strategia di educazione pubblica, i "philosophes" preferivano chiamarle "l'instruction publique".

Riferendosi a quest'ultima, Condorcet disse con estrema chiarezza: «Lavorando per formare queste nuove istituzioni, avremmo dovuto preoccuparci di avvicinare sempre più quel felice momento in cui esse sarebbero diventate inutili» (2). Viceversa, per «educazione» si intendeva il progetto di rendere la formazione dell'essere umano responsabilità piena ed esclusiva della società nel suo insieme, e soprattutto dei suoi legislatori. L'idea di educazione esprimeva il diritto e il dovere dello Stato di formare (meglio espresso nell'espressione tedesca "Bildung") i suoi cittadini e guidarne la condotta. Essa esprimeva il concetto, e la pratica, di una società regolata.

Per riscoprire il posto occupato dai concetti e dalle pratiche dell'istruzione nella nuova - moderna - costellazione del potere, possiamo far ricorso alla ricca messe d'informazioni contenute in «centinaia di testi», «innumerevoli discussioni nelle successive assemblee, progetti di leggi e decreti, articoli sparsi sulla stampa, catechismi civici eccetera» del periodo rivoluzionario. Ciò non comporterà necessariamente un errore di anacronismo: il postulato di una società regolata, una società consapevolmente progettata, pianificata e sorvegliata dal potere centralizzato che la Rivoluzione francese promosse vigorosamente, dopo tutto non era altro che il risultato finale del discorso originato nell'età della Ragione e continuato dall'età dei Lumi. In effetti, il discorso dell'Illuminismo raggiunse la sua piena maturità nella pratica della Rivoluzione; in precedenza, esso era stato privo delle leve sufficientemente potenti per innalzare i suoi precetti teorici al livello di pratica politica. Nell'atmosfera inebriante della Rivoluzione, i due livelli sembrarono fondersi, e le misure pratiche, anziché agire da freni all'immaginazione, furono subordinate liberamente alle esigenze della teoria. Bronislaw Baczko, che ha analizzato a fondo i risultati e le speranze della Rivoluzione francese nel campo dell'istruzione, giunge alla conclusione che la politica dell'epoca fu plasmata dall'eredità dei Lumi; non nel senso di un influsso esercitato da un'opera particolare o da idee che si possono far risalire a uno specifico autore, ma nel senso molto più ampio dell'"*élan pédagogique*" (3). Essa fu plasmata dall'idea che "l'éducation peut tout" (Helvétius), che sia possibile produrre un tipo di essere umano completamente nuovo, totalmente emancipato dai «pregiudizi», che i soli limiti al potenziale dell'istruzione nella "République" siano quelli determinati dall'ingegno dei legislatori. Si può aggiungere un altro segno indubbio dell'eredità dei Lumi: la convinzione, così chiaramente dimostrata nel corso d'interminabili dibattiti all'Assemblea, che qualsiasi fallimento d'iniziativa pedagogiche illuminate, qualsiasi ritardo nell'avvento dell'Uomo Nuovo, potessero e dovessero essere spiegati in termini di una cospirazione delle forze oscurantiste. Le idee formatesi nel contesto della gestione sociale, del proselitismo e dell'interferenza con il ritmo corporeo e l'animo degli individui influenzavano la saggezza retrospettiva dei "philosophes" e dei loro seguaci politici; la differenza tra ragione e pregiudizio, conoscenza e ignoranza poteva essere interpretata solo come opposizione tra una buona e una cattiva istruzione, piuttosto che tra la presenza e l'assenza di un'attività educativa. Tutte le forme di condotta umana finirono con l'essere viste, in questa prospettiva, come il risultato di un qualche tipo d'istruzione; il compito non consisteva nell'introdurre processi educativi in una società vergine dal punto di vista dell'istruzione, ma nel sostituire alla vecchia, dannosa istruzione, impartita da insegnanti sbagliati, non illuminati o male intenzionati, un'istruzione socialmente utile e individualmente benefica, impartita in nome della ragione. In altre parole, il compito consisteva in un mutamento delle élites educative. Gli

ostacoli al rapido successo delle innovazioni educative potevano essere percepiti solo come il risultato della resistenza manifestata dalle forze educative vecchie, non ancora completamente eliminate. Preti, "vieilles femmes" e vecchi proverbi furono scelti come rappresentanti delle forze dell'oscurantismo. I preti, ovviamente, rappresentavano la gerarchia spirituale della Chiesa, un concorrente diretto nella lotta per il dominio intellettuale, una élite intellettuale alternativa il cui potere doveva essere revocato e trasferito. Più significativamente, le vecchie rappresentavano un'autorità locale, su base comunitaria, su cui era necessario arare se il campo della società doveva essere coltivato secondo un progetto universale. Gli antichi proverbi infine rappresentavano le forze della tradizione, con riferimento alla cultura popolare, alla superstizione, all'ostinazione delle forme di vita rozze, incolte e irrazionali: tutte cose che la crociata culturale degli ultimi due secoli si era proposta di distruggere.

L'entusiastico attivismo legislativo del periodo rivoluzionario può essere visto quindi come l'Illuminismo in azione. Furono la lunga pratica dello Stato assolutista emergente, il riassetto ormai quasi ultimato del potere sociale e la maturazione prolungata del potere pastorale dello Stato che permisero ai legislatori della Rivoluzione di parlare con autorità. E fu nei loro discorsi che la pratica trovò alla fine la sua piena articolazione teorica.

E' bene ricordare che i partecipanti al dibattito sull'"instruction publique" vedevano l'istruzione come una metafora della società in quanto tale; dopo tutto, le scuole che essi proponevano di istituire costituivano semplicemente una «misura provvisoria»; erano scuole destinate a preparare una società che sarebbe stata essa stessa una scuola, una società intesa soprattutto come una enorme istituzione fondata sul "teach-in". Sembrava ragionevole, quindi, considerare il compito di progettare le scuole come un modo per ragionare sulle caratteristiche indispensabili della società del futuro; di farne, per quanto possibile, versioni ridotte, miniaturizzate della società del futuro. In tal modo la lettura dei documenti del dibattito sull'istruzione offre qualcosa di più di una semplice informazione sulla teoria pedagogica nel senso attuale, rigidamente specializzato. Contengono un'intera teoria, o meglio un progetto completo del tipo di società e del tipo di competenze dei poteri dello Stato che i discendenti politici dei "philosophes" avrebbero voluto assicurarsi per realizzare il regno della Ragione.

Alla luce di queste osservazioni, è davvero sorprendente quanto poca attenzione, relativamente, sia stata prestata nel dibattito al contenuto dell'istruzione ipotizzata, all'effettiva conoscenza che le scuole avrebbero dovuto trasmettere ai loro allievi. Si ricordino i corsi di studi previsti nelle «accademie per la nobiltà», che si ispiravano a un ben istituzionalizzato modello di virtù nobiliari, limitando in tal modo la loro inventiva all'introduzione di un insegnante professionale come mediatore nella trasmissione di queste ultime da una generazione all'altra. Sembra invece che, nel progettare le istituzioni future dell'istruzione pubblica, i mezzi di comunicazione costituissero effettivamente il messaggio, mentre l'ambiente scolastico e il rigore della sua regolamentazione costituivano il contenuto stesso dell'istruzione prevista. I temi del dibattito di gran lunga più frequenti e accuratamente elaborati erano le proposte di regole per il comportamento quotidiano degli allievi; ancor più sintomaticamente, i metodi in base ai quali doveva essere garantito il rispetto delle regole in ogni possibile eventualità. Il metodo più spesso preso in considerazione era, e la cosa non sorprende, la sorveglianza. Le future figure dell'autorità pedagogica - i direttori e gli insegnanti delle scuole - furono visti, innanzi tutto, come esperti nel

controllo e nell'imposizione della disciplina. Questo fu, forse, uno degli aspetti in cui i progetti per le istituzioni educative più si avvicinarono al loro status di «miniature concentrate» della società nel suo insieme e di campo di allenamento per la vita sociale in generale. La perfetta visibilità del comportamento individuale, i rapporti ottimamente descritti dalla metafora visiva della «trasparenza» costituivano il fattore supremo di parentela in grado di unire la struttura proposta per le scuole e le concezioni che i loro proponenti si facevano della società ideale.

Per illustrare questo aspetto, riprendiamo i documenti studiati e raccolti da Baczko.

Il più completo e il più noto progetto d'istruzione nazionale (come la maggior parte delle altre iniziative legislative, bocciato), preparato da Lepeletier e presentato alla Convenzione dallo stesso Robespierre, caratterizzava la scuola modello come una scuola in cui tutto sarebbe dovuto essere visibile, tutti sarebbero stati sotto osservazione e nessun dettaglio sarebbe sfuggito alle regole. Un'austera disciplina doveva essere la caratteristica principale della scuola modello, ciò avrebbe dovuto significare una totale assenza di situazioni per le quali non esistessero regole, una totale esclusione di comportamenti neutrali nei confronti delle norme.

«Costantemente sotto lo sguardo e nelle mani di un'attiva sorveglianza, ogni ora dovrà essere fissata per il sonno, il pasto, il lavoro, l'esercizio, lo svago; l'intero regime di vita dovrà essere invariabilmente regolato (...). Un regolamento salutare e uniforme stabilirà tutti i dettagli, e la sua applicazione costante e agevole ne garantirà i buoni effetti (...). Una specie rinnovata, forte, laboriosa, regolata e disciplinata [sarà creata in tal modo], separata da una barriera impenetrabile da ogni contatto impuro con i pregiudizi della nostra antica specie» (4).

Un altro progetto, presentato poco tempo dopo da Barère, era ancora più preciso e ingegnoso nell'espone la stessa idea fondamentale d'istruzione nazionale. Il mondo della regolamentazione totale e onnipresente era presentato come un mondo nel quale ogni peculiarità individuale era stata eliminata e l'ordine impersonale dei numeri aveva cancellato quella varietà qualitativa che ostacolava l'imposizione di regole uniformi. La tesi di Lepeletier circa la necessità di segregazione e isolamento dalle «specie vittime di pregiudizio» ricevette anche una interpretazione più pratica.

«L'istruzione repubblicana dovrà essere conseguita soprattutto in virtù dell'esperienza di un ordine trasparente di eguaglianza sorvegliata e di costumi puri e duraturi: la divisione degli alunni, conformemente ai principi del sistema di misura repubblicano, in migliaia ["milleries"] centurie e decurie; le funzioni di decurione, centurione e millerione di breve durata, estratte a sorte; nemmeno un centesimo di denaro personale (...). Proibizione di avvicinarsi a meno di dieci passi dalla barriera [di recinzione], anche solo per parlare con i genitori» (5).

Il messaggio complessivo era forse implicito e anche non intenzionale, ma inequivocabile: lo scopo dell'istruzione è di insegnare l'obbedienza. L'istinto e la disponibilità a conformarsi, a obbedire ai comandi, a fare quel che l'interesse pubblico, così come definito dai superiori, richiede che sia fatto, erano

le qualità più richieste dai cittadini di una società pianificata, progettata, rigorosamente e completamente razionalizzata. Non il sapere trasmesso agli alunni, ma l'atmosfera di addestramento, routine e totale prevedibilità sotto la quale si sarebbe realizzata la trasmissione di sapere, era la condizione che più contava. Gli alfieri della cultura da giardino non si aspettavano che gli individui regolassero il proprio comportamento conformemente all'interesse sociale, prendendo le loro decisioni alla luce delle conoscenze che essi avrebbero acquisito. Il tipo di condotta consona all'interesse pubblico sarebbe stato deciso dalla società prima di qualsiasi azione individuale, e l'unica capacità di cui gli individui avrebbero avuto bisogno perché l'interesse della società fosse soddisfatto era quella della disciplina.

Questa conclusione potrà risultare sorprendente. Dopo tutto, l'Illuminismo si è radicato nella nostra memoria collettiva come un forte impulso a portare le conoscenze al popolo, per restituire una visione chiara a quanti erano stati accecati dalla superstizione, per conferire saggezza agli ignoranti e aprire la strada al progresso definito come il passaggio dalle tenebre alla luce, dall'ignoranza alla conoscenza.

Questo era quanto predicavano i "philosophes". Questa era la legittimazione che essi offrivano anticipatamente allo zelo amministrativo della Rivoluzione. Eppure, a ben vedere, la sostanza del radicalismo illuminato si rivela come una spinta a legiferare, organizzare e regolamentare, piuttosto che diffondere conoscenza. Quel che era in gioco, più di qualsiasi altra cosa, era la necessità di compensare l'intrinseca debolezza degli individui mediante l'illimitato potere «istruttivo» della società nel suo complesso, rappresentata dal potere esecutivo. La massima di Rousseau, tante volte citata e ancor più spesso denigrata, secondo cui «gli uomini devono essere costretti ad essere liberi» (6) non era segno di un'aberrazione rispetto alla corrente principale di una filosofia altezzosamente intellettuale. Al contrario, essa coglieva e sviluppava con sconcertante autoconsapevolezza l'idea che, in risposta alla turbolenza strutturale dell'epoca, sottendeva l'intero progetto dei Lumi: l'idea che la Ragione, intesa come l'ordinamento ideale del mondo sociale, non ha sede nella mente dell'individuo, che le due cose non sono commensurabili, che ciascuna delle due è soggetta a una serie distinta e separata di cause e di fattori operativi, e che quando si incontrano, alla prima bisogna assegnare il primato (che le spetta legittimamente) rispetto alla seconda. Fin dall'inizio, i "philosophes" progettarono un ordinamento sociale radicato nel potere pastorale del despota illuminato, o dei legislatori, sugli individui; un ordinamento che molto più tardi sarebbe stato efficacemente descritto come «Stato terapeutico» (Kittrie), pieno di un «complesso di tutela» (Donzelot).

La coincidenza tra il governo delle idee (che era in apparenza il supporto principale del progetto illuministico) e la disciplina fondata sulla sorveglianza può sembrare contraddittoria e paradossale solo se si dimenticano le radici sociali dell'età della Ragione. Ricordiamo che, all'origine, c'era «la crisi del secolo diciassettesimo». Che la crisi consisteva, in sostanza, nel fallimento, o perlomeno nella sempre più evidente inadeguatezza dei mezzi di controllo sociale esistenti (e sino ad allora non teorizzati). Che questa sensazione d'inadeguato controllo, di ordinamento sociale in pericolo, si manifestò tra i potenti e i ricchi dell'epoca in seguito alla nuova esperienza della presenza di «gente senza signore»: una popolazione in movimento, senza casa, vagabonda, la gentaglia, la marmaglia, il "mobile vulgus", le "classes dangereuses". Che lo sforzo di neutralizzare la minaccia percepita e di dissipare i timori che ne emanavano assunse la forma di pratiche politiche, meglio riassunte come il passaggio dalle culture spontanee a una

cultura da giardino. Che la cultura da giardino ora emergente implicava la nuova responsabilità del potere centralizzato dello Stato circa il mantenimento e la riproduzione dell'ordinamento sociale. Infine, che la collocazione qualitativamente nuova dei poteri di controllo e di riproduzione dell'ordine creava la domanda di un nuovo tipo di competenza e di una nuova funzione d'importanza suprema: la funzione d'insegnante-supervisore, di un professionista specializzato nel modificare il comportamento umano, nel «mettere in riga la condotta» e nell'evitare, o nel contenere, le conseguenze di azioni disordinate o irregolari. Il progetto dei Lumi era una risposta a tutte queste percezioni, problematizzazioni pratiche e richieste. Se si tiene presente questo, il paradosso svanisce. Diventa invece evidente che il progetto aveva, fin dall'inizio e per necessità, una duplice natura: era teso, da un lato, a «fornire i Lumi» allo Stato, alle sue politiche e ai suoi metodi di azione, e dall'altro al contenimento, all'ammaestramento o quanto meno al regolamento dei suoi sudditi. I "philosophes" parlavano ai detentori del potere; ciò di cui parlavano era «il popolo». L'atto stesso del parlare significava la propagazione d'idee razionali. L'argomento di quel discorso era la metodologia atta a razionalizzare la riproduzione dell'ordinamento sociale.

Alla luce della medesima considerazione, svanirà un altro paradosso spesso notato: quello dei trattamenti effettivamente ambigui riservato al «popolo» dai "philosophes". Quasi a rendere l'apparente paradosso ancor più significativo, l'ambiguità era duplice. Da un lato, il popolo era visto come composto di aspiranti cittadini, la «periferia» (nell'accezione di Edward Shils) da ricondurre un giorno nell'orbita del «centro» e da saturare con i valori e le norme di quest'ultimo; ma, nel contempo, esso era visto come una moltitudine da sorvegliare, da tenere, con o senza il suo consenso, con la forza se necessario, sotto il controllo del «centro» e da rendere inoffensiva dal punto di vista del «centro». Dall'altro lato, c'era l'incredibile discrepanza tra il misto di orrore, disprezzo e derisione che i "philosophes" provavano nei confronti dell'ignorante, superstizioso, mutevole e imprevedibile "mobile vulgus" e la benevola compassione che essi manifestavano ogni volta che pensavano al "peuple" quale potenziale oggetto della loro cura e tutela pastorali.

Per quanto psicologicamente sconcertanti («cognitivamente dissonanti»), le contraddizioni elencate perdono molta della loro incisività non appena siano esaminate sullo sfondo del duplice compito in rapporto al quale fu concepito e sviluppato il progetto dei Lumi. Quel che rendeva l'immagine del popolo intrinsecamente contraddittoria era la dualità sistemica dei compiti così come erano percepiti dal punto di vista dello Stato, delle classi dominanti e dei loro consiglieri illuminati. Uno dei compiti era quello di rendere la politica dello Stato razionale, cioè efficace ed efficiente; l'altro era di rendere la condotta delle "classes dangereuses" controllabile, prevedibile e quindi inoffensiva. Il primo compito richiedeva, chiaramente, la formulazione e la divulgazione d'idee giuste, razionali e adeguate. Quel che richiedeva il secondo compito non era immediatamente evidente. La naturale, istintiva reazione di coloro che vivevano delle idee e credevano profondamente nel loro potere creativo era di sperare che il secondo compito potesse essere affrontato con gli stessi mezzi con cui veniva affrontato il primo. Ma, nello stesso tempo, dubbi insidiavano l'entusiasmo iniziale: davvero tutti sono egualmente ricettivi nei confronti della Ragione? Le idee vere non richiedono forse, per poter essere recepite e assimilate, uno sforzo di tipo particolare, di cui solo persone selezionate sono capaci? E, soprattutto, la diffusione dei Lumi può

dimostrarsi benefica per tutti, indipendentemente dal posto che lui o lei (in particolare lei) occupa nell'ordinamento complessivo della società?

Quest'ultima domanda spiega la maggior parte delle apparenti incoerenze che si trovano negli scritti dei "philosophes" sul «popolo». Quali che fossero le loro proposte concrete circa la forma che l'educazione del popolo avrebbe dovuto assumere, i "philosophes" non persero mai di vista lo scopo finale al quale dovevano servire le idee razionali e la loro diffusione: la realizzazione e il rafforzamento di una società ordinata. Ordine significava diversificazione dei ruoli sociali, distribuzione ineguale della ricchezza e di altri benefici che la società può offrire; significava la perpetuazione della gerarchia e delle divisioni in classi. L'organizzazione razionale della società doveva assicurare la soddisfazione di ciascuno, qualunque fosse la sua posizione all'interno di questa gerarchia. Lo stesso principio di organizzazione razionale, comunque, va contro l'idea di una istruzione identica per tutti; al contrario, la sincronizzazione della portata e del contenuto dell'istruzione con il destino assegnato ai singoli dalla loro posizione di classe è una condizione necessaria per l'accettazione universale dell'ordinamento sociale. Questa supposizione ha trovato forse la sua espressione più esplicita in "La Politique naturelle" di Holbach:

«Una politica illuminata fa sì che ogni cittadino sia felice nel rango in cui la sua nascita lo ha posto. Esiste una felicità per tutte le classi; laddove lo Stato è ben costituito, emerge una catena di contentezza che si estende dal monarca al contadino. L'uomo felice raramente pensa a uscire dalla propria sfera; egli ama la professione dei suoi padri, alla quale l'educazione lo ha abituato fin dall'infanzia. Il popolo è soddisfatto fintanto che non soffre; limitato ai suoi bisogni semplici, naturali, raramente guarda oltre» (7).

Tutte le idee essenziali sono qui: la soddisfazione nei confronti di un ordine sociale («felicità», «contentezza») è compito della politica illuminata dello Stato, non dell'illuminazione dei sudditi dello Stato; lo scopo di illuminare lo Stato è quello di assistere i governanti nei tenere i sudditi al loro posto e nell'impedire loro di ribellarsi contro la loro condizione. E infine, soprattutto nella frase conclusiva, avvertiamo quella condiscendenza nei confronti dei meno fortunati che servì come scusa per tenerli in condizioni che altre classi avrebbero trovato ripugnanti (spesso travisata come la nostalgica idealizzazione della vita primitiva, semplice).

Nell'insieme, i "philosophes" ereditarono l'immagine del «popolo» così come era stata elaborata dall'azione politica dello Stato assolutista. Esso era stato posto come problema che richiedeva, contemporaneamente, misure repressive e una politica sociale. In quanto agente, il «popolo» era stato problematizzato come forza insubordinata e come fonte di ribellione. Per lo stesso motivo, esso era stato posto come oggetto di qualsiasi azione volta alla difesa e alla promozione dell'ordine sociale. A prescindere da questa azione, quando era lasciato a se stesso e gli era concesso di lasciarsi guidare dalle sue passioni, il «popolo» era stato problematizzato come portatore delle tendenze più odiose, ripugnanti e socialmente dannose: proprio quelle che lo Stato illuminato, razionalmente organizzato, si proponeva di estirpare. Anche un elenco incompleto delle affermazioni fatte dai "philosophes" in questo senso costituisce un documento impressionante.

Sui pensatori dei Lumi, l'opinione di Tocqueville era inequivocabile: essi «disprezzavano la folla quasi quanto il buon Dio» (8). L'opinione è confermata dai fatti, sebbene sia necessario fare un'avvertenza. Per «Dio» si devono intendere il clero e gli «intellettuali gerarchici» della Chiesa, e la derisione che i "philosophes" esprimevano nei loro confronti era un'espressione di «rivalità tra fratelli». Le due "républiques des lettres" si contendevano fra loro il possesso del medesimo territorio e denigravano i rispettivi titoli nel corso di questa lotta. Il disprezzo che i "philosophes" provavano per il pubblico (il «popolo», per essere precisi) era di natura completamente diversa: qui si esprimeva un'opinione relativa al territorio stesso in nome del quale si conduceva la guerra. Non era di buon auspicio per la popolazione indigena una volta che fosse stata ultimata la conquista.

«L'uomo del popolo - scrisse Diderot - è il più stolto e malvagio di tutti gli uomini». Egli non faceva distinzioni. In un certo senso, la sostanza stessa del «popolo» consisteva nella mancanza di distinzioni. Una massa indifferenziata e grigia di uomini e donne, già separata da tutte le collocazioni sociali e territoriali che attribuissero qualità; il prodotto di due secoli di espulsioni, recinzioni e azioni punitive da parte dello Stato. Il «popolo» era, per Diderot, semplicemente una «moltitudine». Per un articolo che egli scrisse su quest'ultima, ci fu bisogno di un vocabolario particolare: "méchanceté, sottise, déraison, hébété". D'Alembert vi aggiunse di suo altre livide pennellate: «la moltitudine - egli scrisse - è ignorante e inebetita (...) incapace di azione forte e generosa». Per Voltaire, «popolo» erano «les bêtes féroces, furieux, imbéciles, fous, aveugles». Esso «sarà sempre composto di bruti». Esso è, in effetti, «a metà strada tra l'uomo e la bestia». Per Holbach, le classi inferiori erano «scervellate, incostanti, impudenti, impetuose, soggette ad attacchi di entusiasmo, strumenti dell'ambizione di sobillatori» (9).

Se c'è un motivo forte, persistente, che può essere sentito in questo coro di disprezzo e di disdegno, è la paura del "mobile vulgus" (in breve, della folla): degli «uomini senza signore» in movimento, vaganti per le vie e le strade, pronti a raccogliersi in folle, soggetti a esplosioni di rabbia e di furore, irregolari e imprevedibili. I "philosophes" condividevano questa paura con le classi dominanti, con il «partito dell'ordine». Per tutti costoro in misura eguale, il «popolo» rappresentava soprattutto un urgente compito politico ancora da assolvere: l'imposizione della disciplina sul comportamento, dell'ordine sul caos. La paura era sufficientemente vera, in quanto esperienza viva e influenza forte sulla filosofia sociale dei Lumi; non rappresentava però l'intera verità. Oltre al bisogno di contenere - o meglio, per via di questo bisogno - il «popolo» si presentava agli occhi dei "philosophes" come oggetto di tutela e cura. E tutte le minorità tendono a suscitare compassione, commiserazione e comprensione. Soprattutto se - come si è notato prima - un'autorità effettiva costituisce la posta in gioco decisiva nella lotta per la direzione politica. Come prevedibile, sparse negli scritti dei "philosophes" ci sono numerose espressioni di compassione spesso ingenua, ma di norma autentica, per il destino delle "classes laborieuses". Si sottolineava, ripetutamente, che il «popolo» viveva in penuria e miseria, che esso era stato posto in condizioni di vita disumane, che la povertà e la fame erano la ricompensa per la fatica di «coloro che nutrivano le nazioni» (Holbach). C'era indignazione morale; ma c'era anche la preoccupazione che lasciare il «popolo» troppo a lungo nella sua condizione attuale fosse molto pericoloso: in effetti ciò trasformava le "classes laborieuses" in "classes dangereuses", in facili «strumenti dell'ambizione di sobillatori».

Per i pensatori con una missione di proselitismo da realizzare e con una salda visione di quello che avrebbe dovuto essere l'ideale dell'"homme des lumières", la domanda cruciale era tuttavia se il «popolo», date le sue caratteristiche detestabili e le sue abominevoli condizioni, fosse capace di accogliere i Lumi e l'istruzione, e se avesse bisogno degli uni o dell'altra (per il suo stesso bene o per il bene dell'ordinamento sociale nel suo insieme). Le risposte a questa domanda erano varie. Rousseau, che tracciava precisi confini per le ambizioni educative, lasciandone fuori i contadini e gli artigiani («Non istruite il figlio del villico, perché non è opportuno che egli sia istruito» (10); «Il povero non ha bisogno di educazione; quella del suo stato è forzata; egli non potrebbe averne altra» (11)), forse occupava un estremo, e Condorcet («L'intera massa del popolo può essere istruita» (12)) l'altro. Qualsiasi tentativo di fornire un resoconto coerente, non contraddittorio, dell'atteggiamento dell'Illuminismo nei confronti dell'istruzione popolare sarebbe chiaramente controverso, poiché gli atteggiamenti stessi, per i motivi indicati in precedenza, erano ben lungi dall'essere coerenti e troppo spesso si contraddicevano apertamente o implicitamente. Tra tutte le sintesi della controversia che mi è stato dato di trovare, l'opinione di Harvey Chisick, basata su una solida ricerca, sembra la più conveniente e attendibile:

«Gli autori sulle cui opere mi sono basato non discussero direttamente la possibilità di elevare il popolo al loro livello. Ci si può però formare un'idea abbastanza chiara delle loro opinioni in materia esaminandone la reazione alla proposta che si desse al popolo un'istruzione ampia, liberale, che lo ponesse, almeno intellettualmente, alla pari con i suoi superiori da un punto di vista sociale. I membri della comunità illuministica furono notevolmente coerenti nel descrivere gli effetti che una tale istruzione avrebbe avuto sui lavoratori poveri: essi la consideravano 'pericolosa'. [Segue un lungo elenco di affermazioni in tal senso]. Alla domanda 'Bisogna dare i Lumi al popolo?' quasi tutti i portavoce dell'Illuminismo rispondevano con un enfatico 'No'. Alla domanda 'Bisogna istruire il popolo?' essi rispondevano con un timido 'Sì'. L'istruzione che i membri della comunità illuministica proponevano per le classi inferiori era diretta a migliorarne la salute, insegnare capacità adatte al loro "état", e ad assicurarne le menti e i cuori alla religione e alla "patrie"» (13).

Osserviamo che la domanda «Bisogna istruire il popolo?» non poteva avere per risposta una semplice negazione. Abbiamo già visto che la visione di un mondo sociale governato dalle idee impediva ai "philosophes" di concepire la possibilità di uno Stato «senza istruzione». Al pari della Natura stessa (secondo l'immagine corrente all'epoca), l'istruzione «non sopportava il vuoto». Un'alternativa ai buoni insegnanti erano i cattivi insegnanti, non la mancanza d'insegnamento; lo Stato illuminato non poteva, quindi, rinunciare al proprio compito di addestrare i sudditi in quelle capacità di cui avevano bisogno e di inculcare la disponibilità a comportarsi in un modo socialmente utile, o accettabile. L'educazione - nel senso d'istruzione e addestramento - dovrebbe essere in questo caso fatta a misura dell'"état" che il «popolo» occupa e continuerà ad occupare, e in nessuna circostanza dovrebbe essere identica a quella diretta al «piccolo numero di uomini ragionevoli» (Diderot). Deve essere ad ogni modo un'istruzione accuratamente progettata e condotta.

L'«illuminismo» era una faccenda completamente diversa. «Neanche al culmine dell'Illuminismo - sostiene Chisick - il popolo fu mai ritenuto capace di pensiero autonomo o di scelte politiche» (14). I vizi intrinseci della «moltitudine» ponevano limiti insuperabili per l'illuminismo, inteso come lo sviluppo di una capacità di pensare in modo chiaro, razionale, e di prendere decisioni oculate. L'illuminismo era qualcosa di cui i governanti avevano bisogno; i loro sudditi avevano bisogno di addestramento, orientato verso la disciplina.

Il movimento sociale e intellettuale ricordato nella storia come «l'età dei Lumi» non era (contrariamente a quanto sostiene la versione "whig" della storia) un enorme sforzo propagandistico per conto della verità, della Ragione, della scienza, della razionalità; né era un nobile sogno di portare la luce della saggezza ai confusi e agli oppressi. L'illuminismo era, invece, un esercizio composto di due parti distinte seppur intimamente collegate. In primo luogo, consisteva nell'estendere i poteri e le ambizioni dello Stato, nel trasferire allo Stato la funzione pastorale esercitata in precedenza (in modo embrionale e modesto in paragone) dalla Chiesa, nel riorganizzare lo Stato attorno alle funzioni di pianificazione, progettazione e gestione della riproduzione dell'ordine sociale. In secondo luogo, consisteva nella creazione di un meccanismo sociale interamente nuovo, e consapevolmente progettato, di disciplinamento dell'azione diretto a regolamentare e a regolarizzare la vita socialmente significativa dei sudditi dello Stato pedagogico e amministrativo.

Capitolo 6.

LA SCOPERTA DELLA CULTURA.

Il concetto di «cultura» fu coniato solo nel secolo diciottesimo. In precedenza, non c'era nulla nel linguaggio colto, per non parlare del linguaggio quotidiano, che rassomigliasse anche solo lontanamente alla complessa visione del mondo che la parola «cultura» cerca di cogliere. Questo fatto stupisce; è anche sconcertante e interessante per un lettore contemporaneo, per il quale la «formazione» degli esseri umani da parte delle società costituisce un luogo comune dell'esistenza. Il luogo comune di oggi, nondimeno, un tempo costituiva una scoperta, e una scoperta che davvero rivoluzionò il modo in cui la vita umana era percepita. Vale la pena di cercare di risolvere questo enigma. La soluzione potrebbe dimostrarsi rilevante per i nostri sforzi per capire il mistero della modernità, questa grande avventura dell'estremità nordoccidentale della penisola europea.

Gli uomini hanno viaggiato in paesi stranieri e hanno osservato popoli stranieri fin dagli inizi dell'era umana. Da quando esiste la scrittura, essi hanno talvolta preso nota delle loro esperienze. Alcuni erano curiosi e osservarono modi di vita strani, bizzarri, talvolta incredibili o ripugnanti. La maggior parte di essi non furono affatto curiosi e, come ha ampiamente dimostrato l'affascinante e ormai classico studio di Margaret Hodgen (1), non videro quasi nulla d'insolito nelle cose che stavano osservando. I numerosi pellegrini in Terra Santa, quelli che più appassionatamente contribuirono al genere dei «libri di viaggio», registravano scrupolosamente il loro cammino con descrizioni dei pasti, dei rifugi, dei ladri e delle paludi

impraticabili che esso comportava, ma, a parte l'incomprensibilità dei dialetti locali, non avrebbero notato nulla di strano nelle genti che essi incontravano. Naturalmente e realisticamente essi attribuivano al comportamento di quelle popolazioni i significati che si aspettavano di trovare, proprio come Cristoforo Colombo, navigatore molto illuminato e versatile, avrebbe descritto i delfini osservati dal ponte di comando come sirene che danzavano sulle onde dell'oceano.

Questa era una cecità collettiva di tipo particolare, selettivo. Non impediva alla gente - colta e incolta non importa - di vedere e di sapere che gli abitanti di paesi diversi sono diversi gli uni dagli altri. La differenza, tuttavia, non sembrava costituire una sfida e non richiedeva una spiegazione. Era quel che era, come tutte le altre differenze tra le cose; il modo in cui nei giorni della Creazione Dio stabilì che le cose fossero; il modo in cui la «Natura» - il mondo creato - è stato fin da quel momento. Per secoli, i più colti tra gli uomini vissero senza la distinzione, così cara ai nostri cuori e alle nostre passioni politiche, tra le differenze «naturali», genetiche, e quelle «prodotte dell'educazione», create dall'uomo, tra le genti. Non c'era spazio neppure per una supposizione dell'esistenza di queste ultime negli scritti della massima autorità intellettuale nel Medioevo, Isidoro di Siviglia:

«A seconda della diversità del clima, varia l'aspetto degli uomini, il colore e le proporzioni del corpo e appaiono diversità degli animi. Abbiamo quindi visto i romani dignitosi, i greci irrequieti, gli africani attivi, i galli violenti per natura e alquanto sconsiderati per inclinazione che produce il carattere dei climi» (2).

Il colore della pelle, l'altezza del corpo, il temperamento, i costumi, le istituzioni politiche - ammesso che queste differenze fossero osservate e che se ne prendesse nota -, tutto rimaneva allo stesso livello: esse erano percepite come manifestazioni di una diversità naturale e perpetua della razza umana, significative solo come un aspetto della predeterminata, preordinata «catena dell'essere». Non c'era alcuna traccia di sospetto che alcuni dei tratti potessero essere meno persistenti di altri, che potessero cambiare col tempo, o che (Dio ne guardi) potessero essere intenzionalmente mutati, dall'azione umana e secondo progetti umani. Una tale percezione è sopravvissuta al suo tempo. Ancora in pieno secolo diciottesimo, risultando un po' superato in base ai criteri dell'epoca, il grande tassonomista Linneo avrebbe trovato, nella specie dell'"*homo sapiens*", l'"*Homo Europaeus*" «con occhi azzurri, governato dalla legge», l'"*Homo Asiaticus*" «con i capelli neri, governato dalle opinioni» e l'"*Homo Afer*" «con i capelli crespi, la pelle liscia, donne senza pudore». Non erano solo le differenze osservate tra razze, nazioni e paesi ad essere considerate naturali e quindi eterne e preordinate. La medesima percezione valeva per le differenze tra le posizioni sociali all'interno della stessa società (l'ideale della perfezione era distinto per ogni ceto e ogni mestiere; la trasgressione era peccaminosa, al pari di qualsiasi interferenza umana con l'ordine divino delle cose) o tra i sessi. Uno degli uomini più colti del suo tempo, Dante Alighieri, non aveva alcun dubbio su quest'ultimo aspetto:

«Tuttavia, benché nei testi si trovi che per prima ha parlato una donna, è più conforme alla ragione ritenere che sia stato l'uomo a parlare per primo, ed è sconveniente non pensare che un atto così nobile del genere umano sia sgorgato prima dalle labbra di un uomo che da quelle di una donna» (3).

Nello scrivere queste parole, Dante seguiva lo spirito, se non la lettera, di una lunga tradizione risalente almeno fino a Paolo di Tarso: «La natura stessa non v'insegna che se l'uomo porta la chioma, ciò è per lui un disonore? Mentre, se una donna porta la chioma, ciò è per lei un onore; perché la chioma le è data a guisa di velo (1 Corinzi 11, 14-15)».

Quel che era, quindi, quasi totalmente assente dalla percezione premoderna del mondo era una idea della temporaneità e mutevolezza delle caratteristiche umane, nonché l'idea di differenziazione tra le caratteristiche stesse, con alcune che rimangono in sostanza resistenti alle scelte umane e alle azioni deliberate, e altre che sono invece relativamente malleabili, soggette alla manipolazione e al cambiamento. L'universo in tutta la sua complessità e differenziazione interna, comprendente centinaia di razze umane e modi di vita registrati, veri o immaginari che fossero, e le nette distinzioni osservate quotidianamente tra abitanti della campagna e della città, ceti, mestieri e sessi, si presentava agli occhi dei contemporanei come una costruzione stabile, armoniosa. Un oggetto di contemplazione rispettosa, forse anche di attento studio, ma che altrimenti rimaneva fermamente e per sempre fuori della portata della pratica umana.

Una tale visione del mondo è esattamente quella che ci si aspetterebbe in una ecumene composta di culture spontanee: modi di vita con meccanismi annessi di autoequilibrio e di autoriproduzione, tipi di coesistenza che non si presentavano mai neanche ai loro governanti politici come «problemi di gestione», in quanto oggetti che richiedevano un intervento deliberato solo per rimanere quel che erano. Fu in ultima istanza la mancanza di esperienza di tale intervento che impedì la nascita dell'idea di una natura umana del mondo umano, del suo carattere convenzionale e storico. Quel che oggi siamo inclini a respingere come cecità culturale si adattava bene a un mondo in cui gli unici tentativi di controllo da parte dell'uomo erano diretti più alle cose che ai corpi umani; in cui il potere si specializzava nel sorvegliare la circolazione di prodotti rimanendo indifferente ai loro produttori; in cui il modo di vita dei potenti rimaneva nettamente distinto dalle consuetudini e dalle usanze dei loro sudditi ma non era mai trasformato in un ideale da imitare da parte di questi ultimi; in cui i potenti non si impegnavano mai consapevolmente in una campagna diretta a cambiare il modo di vita dei loro sudditi, e quindi non potevano mai concepire quei modi di vita come un «oggetto», una questione da «trattare» e «su cui agire». Finché non si interferisce con le differenze «naturali» tra i popoli, queste differenze non cessano di essere «naturali» e appaiono come «storiche», e cioè oggetti effettivi e potenziali di un'azione umana deliberata. Per la maggior parte del Medioevo, la credenza nella «naturalità», nel carattere preordinato delle forme umane, rimase indisturbata in Europa grazie alla saldezza del controllo esercitato sul continente dalla gerarchia ecclesiastica. L'unificazione gerarchica del pensiero poteva essere riflessa solo nella certezza circa la verità, garantita da origini divine e fondamento di ogni esistenza. Solo alle soglie dell'età moderna questa certezza fu scossa, scalzata dallo scisma interno alla Chiesa che, per la prima volta da secoli, fu abbastanza forte da produrre centri di resistenza troppo imponenti per essere emarginati come eresie. Un

analogo mutamento, che comportò notevoli conseguenze, fu la formazione delle monarchie assolute: ancora una volta la creazione di centri di potere abbastanza grandi da porre le differenze tra paesi e nazioni su basi indiscutibilmente umane, terrene e temporali. Infine, un fattore che si può sostenere abbia avuto il massimo impatto sulla «scoperta della cultura» fu la graduale scomparsa delle «culture spontanee» e la conseguente consapevolezza della necessità del «giardinaggio». La prima reazione alla crisi delle vecchie potenze fu, come ci si poteva aspettare, la dissipazione della certezza e l'avvento dello scetticismo. Lo scetticismo (o, com'è chiamato oggi, il relativismo) è una disposizione mentale che riflette un mondo in cui nessuna versione della verità o dei valori supremi di bontà o bellezza gode dell'appoggio di una potenza così evidentemente superiore a qualsiasi potenza rivale da poter rivendicare in modo credibile la propria superiorità rispetto alle versioni alternative. Oggi viviamo in un mondo del genere. I nostri padri entrarono in un mondo siffatto negli ultimi secoli del Medioevo; nel secolo sedicesimo, essi erano già ben consapevoli del fatto di vivere in un mondo del genere, e la loro filosofia dimostrava al di là di ogni ragionevole dubbio che essi lo erano.

Il secolo sedicesimo era l'epoca della crisi pirroniana; il vuoto tra il crollo dei vecchi fondamenti della Chiesa gerarchica e la laboriosa costruzione di nuove basi secolari della verità universale. Argomentazioni da molto tempo dimenticate degli antichi scettici furono riesumate e poste rapidamente al centro del dibattito intellettuale. Se ricordiamo che uno scettico è una persona che dubita che ci possano essere fondamenti o ragioni necessari e sufficienti per le nostre conoscenze o credenze, ci renderemo conto di come le argomentazioni riesumate ben si attagliassero all'esperienza degli studiosi che si trovavano improvvisamente di fronte a uno scontro di valori e di visioni della realtà incompatibili, che non davano segno di risoluzione prossima a causa del delicato equilibrio delle forze che li sostenevano. L'«ovvietà» è forse solo una funzione del monopolio del potere. In assenza di tale monopolio, la resistenza di versioni rivali di verità egualmente «autoevidenti» diventa un argomento troppo forte e inattaccabile per lasciar sperare in una soluzione inequivocabile della controversia. Tutte le verità, compresa la propria, sembrano essere legate al «tempo e luogo»; tutte le verità, compresa la propria, sembrano avere senso solo entro i confini di un paese, l'ambito di un regno, la tradizione di una nazione, secondo il principio "cuius regio, eius religio".

Nel secolo sedicesimo, la strettamente intrecciata, armoniosa catena dell'essere si disintegrò improvvisamente in una disparata raccolta di forme qualitativamente distinte e autonome, già prive dell'unità intrinseca garantita dal progetto divino, ma ancora priva dell'unità "ex post facto" imposta, o ambita, da una nuova potenza secolare, abbastanza forte da prendere seriamente in considerazione la possibilità di plasmare la diversità in un'unità di progetto sua propria. La prima reazione al crollo delle vecchie certezze fu una sorpresa costernata, brillantemente descritta in un approfondito studio di Richard H. Popkin (4). I tremori della terra provocati dall'edificio gotico che crollava, la cacofonia delle grida di battaglia lanciate da eserciti incapaci di vincere, arrendersi o raggiungere un compromesso, trovarono il loro equivalente filosofico sublimato nei dubbi crescenti circa la validità della conoscenza in quanto tale, la possibilità di «dimostrare» la sua validità, la probabilità di trovare argomentazioni apoditticamente vincolanti a favore dell'accettazione (o del rifiuto, se è per questo) di qualsiasi proposta impegnata nella lotta con un'alternativa. Per i discendenti di generazioni di studiosi che avevano agito al comodo riparo di

una certezza garantita dalla divinità, questa mancanza di sicurezza imposta era una causa sufficiente per la disperazione filosofica. Alcuni cercarono di sperare fino all'ultimo che le vecchie certezze potessero essere in qualche modo messe in salvo dalla catastrofe attenendosi all'arma già sperimentata della "petitio principii", dando cioè per scontato nel dibattito quel che il dibattito avrebbe dovuto dimostrare. In tal modo il dibattito poteva avvitarci in eterno su se stesso, con i portavoce della disperazione e gli egualmente disperati riesumatori della certezza che parlavano gli uni sopra la testa degli altri piuttosto che gli uni agli altri (un lettore contemporaneo non mancherà di essere colpito dalla somiglianza con il discorso filosofico della nostra crisi pirroniana). Altri - più realisticamente - cercarono una via di uscita dal modo di argomentare sempre più sterile, circolare, adottando un atteggiamento intermedio, cauto, caratterizzato soprattutto dalla riduzione delle eccessive ambizioni di coloro che ricercavano la verità universale. Un tale atteggiamento comportava il riconoscimento della validità dell'attacco degli scettici contro ogni potenziale fondamento di certezza, la ricerca del comfort nella giustificazione di qualsiasi conoscenza «incerta» fosse rimasta dopo la resa nei termini dei suoi usi modesti, eppure indispensabili e per nulla trascurabili.

Se Borges aveva ragione quando diceva (di Kafka) che ogni grande scrittore crea i propri predecessori, e se questa regola si estende alle grandi scuole di pensiero, allora il pragmatismo moderno, e in particolare la sua versione più recente proposta da Rorty, potrebbe ben fare di Mersenne e Gassendi i suoi padri spirituali. Pur senza usare mai l'espressione, essi svilupparono una strategia di «gestione della crisi» che implicava tutti gli assunti e le proposte tattiche del pragmatismo moderno. Essi erano d'accordo con i pirronisti circa il fatto che la nostra conoscenza non ha, e probabilmente non acquisterà mai, fondamenti indubitabili e dogmatici per giungere alla certezza di sé; respinsero fermamente la tentazione di cercare nuove giustificazioni di tale certezza sulla scia del fallimento della vecchia; eppure essi cercavano consolazione nel convincere se stessi e il proprio pubblico del fatto che lo studio scientifico meriti di essere perseguito, anche se visto umilmente come la costruzione d'ipotesi provvisorie, di lavoro, sulla base di un'esperienza provvisoria e limitata. Merita di essere perseguita non tanto perché conduca a una verità inattaccabile circa la realtà ma perché offre una guida pratica al nostro agire. (Per riandare ancora più indietro nella storia, a un altro periodo di certezze che andavano in pezzi, ricordiamo che un simile compromesso con lo scetticismo fu proposto quasi due millenni prima da Carneade).

Per quanto possiamo valutare retrospettivamente, la soluzione proposta da Mersenne e Gassendi, per quanto avvincente (e per quanto possa sembrare ragionevole ai lettori alla fine del secolo ventesimo), dimostrò di godere di una popolarità solo temporanea. Si stava avvicinando una nuova età di certezza, che avrebbe considerato la modestia protopragmatista priva di dignità ed evidentemente incompatibile con il proprio illimitato potenziale. Una persona destinata a svolgere un ruolo molto più importante nei tre secoli che seguirono al compromesso protopragmatista fu Descartes, con la sua insistenza sulla necessità e sulla possibilità della certezza, con il suo fermo rifiuto di accontentarsi di niente di meno e le sue stupefacenti intuizioni sull'essenza di tutti i possibili fondamenti della certezza. Il suo "malin génie", lo spirito maligno capace di interferire con la nostra percezione e quindi di gettare i semi del dubbio sulla veridicità di quel che sappiamo, poteva essere esorcizzato in ultima istanza solo da un potere troppo potente e schiacciante per essere sospettato di alcunché di riprovevole, men che meno della volontà di

trarre in inganno. Come dire, «il desiderio di trarre in inganno senza dubbio testimonia malignità e debolezza»; esso è un indice di «sottigliezza del potere». Se solo noi fossimo messi a confronto con un potere che non fosse debole o sottile bensì, viceversa, forte e saldo, potremmo essere ben certi della nostra certezza. Per Descartes, un tale potere era Dio; ma questo si sarebbe dimostrato l'aspetto meno rilevante e transitorio della sua concezione.

Nel frattempo c'era però Montaigne, giustamente dimenticato dall'età di certezza che subentrò all'età dei dubbi pirroniani e altrettanto giustamente riscoperto e celebrato non appena la nuova certezza cominciò a venir meno. Il nostro secolo vede Montaigne come il padre della moderna antropologia, un gigante che dall'alto della sua superiorità vide sopra e oltre i "philosophes" che egli dominava dall'alto, un alfiere della saggezza futura e un estraneo nella sua stessa epoca. Qualunque altra cosa si può dire di Montaigne, ma non che egli fu un estraneo nella sua stessa epoca. Tutto ciò che egli disse circa la fragilità e l'inconcludenza dei costumi umani corrispondeva perfettamente allo stato d'animo di un secolo che aveva perso la propria sicurezza in se stessa. Anzi, non si può immaginare un'antropologia che meglio si attagliasse all'epoca della crisi pirroniana. Che cos'altro poteva essere, se non una risoluta affermazione della mancanza di risolutezza? Un fermo rifiuto di accettare che un modo di vita possa dimostrare la propria superiorità rispetto a un altro, che un insieme di opinioni possa dimostrare la propria superiorità rispetto a un altro? Un enfatico rigetto di tutti i criteri di rettitudine al di fuori dell'uso e della convenienza umani? E un'insistenza, nello stile di Mersenne e Gassendi, sul fatto che le usanze umane non hanno bisogno di una sanzione sovrumana, dal momento che servono bene agli scopi della vita quotidiana?

«Ho vergogna di vedere i nostri uomini gonfi di questo sciocco umore d'irritarsi per usanze contrarie alla loro: sembra loro di essere fuori del loro elemento quando sono fuori del loro villaggio (...). Non soltanto ogni paese, ma ogni città ha una sua particolare forma di urbanità (...). Ogni nazione ha molti usi e costumi che per qualsiasi altra nazione non sono solamente strani ma stupefacenti e barbarici (...). Ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo (...). Chi vorrà liberarsi da questo acerrimo pregiudizio della consuetudine troverà molte cose accettate con sicurezza scevra di dubbio, che non hanno altro sostegno che la barba bianca e le rughe dell'uso che le accompagna (...).

(...) il principale effetto della [consuetudine] è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci della sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi, e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra che siano quelle generali e naturali. Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine, lo giudica fuori dei cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più» (5).

Meno di un secolo dopo Descartes si troverà a dover fronteggiare un mondo disperso in una miriade di consuetudini più o meno noti e di modi di vita più o meno bizzarri, un mondo in cui nessun modo di vita

particolare poteva esibire alcunché, se non la propria familiarità con se stesso come passaporto per la propria accettazione. Per Descartes un tale mondo avrebbe tuttavia posto un problema; sarebbe stato al tempo stesso tale da impaurire e da far infuriare, e quindi uno stimolo ad agire, prontamente e urgentemente. Descartes si sarebbe lamentato della lezione che offriva un tale mondo: che non si poteva credere con certezza in nulla di cui si fosse stati convinti "meramente" con l'esempio e la consuetudine. La relatività delle azioni e delle opinioni umane non era qualcosa con cui Descartes potesse riconciliarsi, né con compiacenza, né con risentimento, né con entusiasmo. Era un problema, una preoccupazione, una sfida da raccogliere e combattere trovando fondamenti più solidi che non il "mero" esempio e la consuetudine, per accettare con certezza alcune opinioni e, con la stessa certezza, respingere tutte le altre. Descartes sarebbe stato il primo, agli albori di una nuova epoca di certezza, a denigrare e a condannare «il modo in cui la gente fa le cose» come «mere» consuetudini, prive di autorità nel magnifico discorso della verità. Husserl sarebbe stato l'ultimo, al tramonto della medesima epoca, a dichiarare inammissibile «il modo in cui la gente fa le cose». Il primo verdetto era la dichiarazione di un giovane potere che credeva che sarebbe riuscito a giungere dove nessun'altra potenza cercava o poteva arrivare, il secondo un tentativo disperato di restare aggrappato a qualcosa per la quale le altre potenze, che mantenevano le loro posizioni, avevano perso ogni interesse.

Per Montaigne, la relatività delle modalità umane non era né un problema né una soluzione. Era semplicemente il modo in cui andava il mondo. Montaigne non aveva alcun problema da risolvere; non sembrava esserci in giro (ancora) alcun potere che fosse o sufficientemente sicuro di sé o tanto forte da esigere che le proprie usanze venissero riconosciute come verità, tutta la verità, null'altro che la verità (e, per lo stesso motivo, che tutte le altre fossero dichiarate «meri» pregiudizi e ricevessero subito una condanna a morte effettiva o condizionale. Non sembrava esserci in giro alcun potere interessato all'acquisto dei criteri della verità assoluta. Viceversa, l'idea secondo cui tutte le consuetudini, per quanto diverse tra di loro, hanno fondamenti egualmente solidi (ossia, egualmente deboli) e che, di conseguenza, non c'è alcun bisogno di eccitarsi tanto sulla differenza, si attagliava abbastanza bene a un mondo che restava sospeso a una tregua e un compromesso difficili tra poteri in equilibrio precario, preoccupati della difesa dei rispettivi regni, piuttosto che di trovare una qualche giustificazione per conquistare quelli vicini. Tuttavia, questo stato di cose era destinato presto a mutare. E allora quelle stesse fonti di consuetudini e pensieri umani che Montaigne ammirava gioiosamente come buone ragioni per la comprensione e la tolleranza reciproche, sarebbero state utilizzate in modo diverso: come "casus belli", pretesto per una crociata culturale, grido di guerra di forze tese al dominio assoluto e bisognose di una verità assoluta che fosse all'altezza della loro ambizione.

Già nel 1930 (nel suo prezioso studio storico "Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées") (6), Lucien Febvre attirò l'attenzione su di un fatto sorprendente: pur non essendoci quasi nulla di più facile del coniare un nome con una terminazione in "-isation" una volta che sia nell'uso corrente un verbo con un suffisso in "-iser", per molti decenni, anzi per la maggior parte del secolo diciottesimo, un verbo procedurale come "civiliser" fu usato dagli uomini di lettere da una parte e dall'altra della Manica, quando la parola "civilisation" non era stata ancora introdotta. Questo fatto diventa un poco più spiegabile, tuttavia, non appena veniamo a sapere che l'introduzione dell'idea di civilizzazione e di cultura nella loro

forma di verbo procedurale non era affatto un caso isolato. Al contrario, come ha dimostrato M. Frey (7) il linguaggio della Francia del secolo diciottesimo sembrava sviluppare una particolare simpatia per i verbi procedurali con la terminazione in -"iser". Gli scrittori colti e gli uomini politici non parlavano né scrivevano di altro con tanto entusiasmo come quando si trattava di "centraliser, fédéraliser, municipaliser, naturaliser, utiliser", e simili azioni effettuate, o almeno prese in considerazione, da poteri abbastanza forti e ambiziosi da trattare la realtà circostante come flessibile, trasformabile, debole e malleabile e in grado di ricevere una forma determinata dai capi; e al tempo stesso imperfetti, che ricercavano e avevano bisogno di una forma migliore. Questo vocabolario presenta il secolo diciottesimo come un'epoca di azione; un'azione determinata, per così dire, un'azione insieme fiduciosa in se stessa e che dava molta importanza alla certezza. Prima che potesse diventare una descrizione del mondo umano (o di una parte ben definita di questo mondo), "civilisation" deve essere entrata nella retorica del potere come progetto, dichiarazione d'intenti e programma per l'azione.

Etimologicamente, le origini della parola "civilisation" appaiono complesse. La sua forma fa pensare a una stretta parentela con l'idea relativamente antica di "civilité", il cui uso era stato documentato almeno un secolo prima dell'introduzione del verbo "civiliser". "Civilité" significava cortesia, buone maniere, riverenza reciproca comprovata da regole di comportamento seguite scrupolosamente e meticolosamente applicate; come osservava Furetière nel 1690, essa indicava la «manière honnête, douce et polie d'agir, de converser...». Come tale, era grosso modo un affare interno della nobiltà, di una classe di signori della guerra feudali un tempo potenti, ora ridotti dalla monarchia assoluta a un branco di cortigiani che cercavano disperatamente di sopravvivere in un mondo in cui cadere era altrettanto facile che salire fulmineamente, poiché entrambe le cose dipendevano dall'allacciare le amicizie giuste e dall'influenzare le persone giuste (tra le quali il re, ovviamente, era la più giusta di tutte). Si trattava, secondo Febvre, di nulla più che una «vernice», un linguaggio appositamente creato per nascondere emozioni e dissimulare intenzioni, per dichiarare il proprio accordo, per impedire alle proprie emozioni e intenzioni di interferire con l'interazione pacifica, vista da tutti quanti come condizione di sopravvivenza collettiva. Nel 1780, tuttavia, quando l'altro concetto apparentemente affine di "civilisation" aveva già acquisito una connotazione completamente diversa, un certo abate Girard riteneva possibile sostenere questa interpretazione tradizionale di "civilité": «La civiltà è per gli uomini quello che il culto pubblico è nei confronti di Dio: una dimostrazione esterna di sentimenti interni». Era questo il significato di "civilité", insieme all'apparente legame etimologico tra "civilité" e "civilisation", che permise a Norbert Elias di collocare le radici del suo «processo di civilizzazione» (8) nella corte di Versailles, e di presentare il processo stesso come una emulazione di maniere associate a distinzione sociale e privilegio da classi motivate in primo luogo e soprattutto dall'invidia collettiva e dalla lotta per l'ascesa sociale.

La somiglianza dei termini, tuttavia, nasconde più di quanto non riveli. Abbiamo visto nei capitoli precedenti come la "république des lettres" avesse stretti legami con i circoli della nobiltà e della stessa corte. Nessuna meraviglia che utilizzassero lo stesso vocabolario, e nessuna meraviglia inoltre che gli uomini di lettere formulassero le loro idee, per quanto radicalmente nuove, in un linguaggio che probabilmente suonava familiare e suscitava un'eco favorevole nel pubblico, e nella parte più importante di quel pubblico: i despoti o monarchi illuminati destinati a tale ruolo. Questa circostanza, tuttavia, non

determina di per sé una continuità di significato dietro una somiglianza di forma. Dopo tutto, le preoccupazioni della "république des lettres" andavano ben oltre il piccolo nido di serpenti in cui i cortigiani lottavano per la loro sopravvivenza. Non c'era nulla nel modo di essere della nobiltà di corte che potesse lontanamente ispirare il passaggio dall'idea di "civilité" a quella di "civilisation". Tutto, nel modo di vita e nella collocazione sociale della "république des lettres", andava d'altro canto in direzione di una serie d'idee in cerca di un concetto: proprio le stesse idee che sarebbero poi confluite nell'espressione "civilisation".

Seguiamo ancora una volta l'argomentazione di Febvre: considerato dal punto di vista del contenuto anziché della forma, il verbo "civiliser" rivela una notevole somiglianza con un verbo ben diverso, ma anche entrato nell'uso da più tempo: quello di "policer". Quest'ultimo fu fin dall'inizio rivolto alla società, o all'ambito politico, nel suo insieme. Esso implicava l'idea della preservazione dell'ordine, dell'eliminazione della violenza dai rapporti umani (o, meglio, della monopolizzazione della violenza al servizio della legge sostenuta dallo Stato), della sicurezza dello spazio pubblico, di una sfera pubblica strettamente sorvegliata e mantenuta nell'ambito di regole ben definite e facili da interpretare. Semplificando un poco, si può dire che quel che univa il verbo "civiliser" al verbo "policer" e, al tempo stesso, lo distingueva dalla vecchia idea di "civilité" era il fatto che esso denotava un'operazione che riguardava l'intera rete dei rapporti interumani, piuttosto che gli individui presi separatamente; quel che, d'altra parte, univa il verbo "civiliser" all'idea di "civilité", e al tempo stesso lo distingueva dal verbo "policer" (che presto rimpiazzò ed eliminò quasi del tutto dal discorso pubblico), era che esso si riferiva alla realizzazione di un modello auspicabile di rapporti interumani attraverso la riforma degli individui implicati. «Civilizzare» era un'attività mediata; una società pacifica e ordinata (l'ideale già colto nella nozione di "société policée") doveva essere raggiunta attraverso uno sforzo educativo rivolto ai membri della società.

C'era, tuttavia, una differenza cruciale nascosta anche in questa somiglianza, certo limitata, tra il programma di civilizzare e l'ideale di "civilité". Quest'ultimo era, come si è visto, «una vernice»: una maschera di comportamento imposta a un corpo domato, ma fondamentalmente non riformato e ancora dominato dalle passioni. La civiltà era un'etichetta: un codice di comportamento da imparare e seguire fedelmente, una serie di regole che si chiedeva fossero accettate e obbedite da chiunque fosse ammesso nella società degli eletti, mentre dagli altri si pretendeva che si adeguassero all'obbedienza delle regole come prova sufficiente di lealtà al gruppo e d'idoneità ad appartenervi. La civiltà si preoccupava delle maschere, non dei volti. Non tentava di raggiungere quel che c'era sotto la maschera, né voleva farlo; considerava irrilevante e quindi esente da regolamentazione il volto, il lato «privato» dell'individuo. Non così l'ideale della civilizzazione; qui erano in gioco le motivazioni dell'individuo, la soppressione delle passioni nell'individuo, la vittoria della ragione sulle emozioni in ogni campo di battaglia individuale. Civilizzare significava impegnarsi in uno sforzo strenuo e continuo per trasformare l'essere umano attraverso l'educazione e l'istruzione. Come spiegò Diderot con la sua solita chiarezza, «istruire una nazione significa civilizzarla, soffocare la conoscenza significa ridurla alla condizione primitiva della barbarie» (9).

Il progetto di civilizzazione legava inseparabilmente la realizzazione del modello auspicabile di condotta umana alla diffusione dei Lumi; quest'ultima era un'attività che costituiva il campo specializzato dei "philosophes"; il progetto di civilizzazione postulava quindi, oltre a una forma specifica di società, una scelta inequivocabile per i suoi operatori e guardiani. In questo senso, la "civilisation" era il tentativo collettivo di uomini di scienza e di lettere di conquistare una posizione strategicamente cruciale nel meccanismo di riproduzione dell'ordinamento sociale.

Un abisso separava le ambizioni dei civilizzatori dalla scettica modestia di Montaigne. Non c'era più alcuna tolleranza per modi di vita localizzati, legati a una nazione. Il nuovo ordine non sarebbe stato tutelato da un'esperienza collettiva fondata su consuetudini storicamente maturate. Queste, al contrario, dovevano essere spezzate. La tradizione doveva essere privata dell'autorità; dopo tutto (come abbiamo visto nel capitolo 4) essa aveva già perso la sua presa sui rapporti umani e aveva in tal modo dimostrato la sua inefficacia. Per lo Stato assoluto, che era sul punto di prendere in mano la custodia dell'ordine sociale, tutto ciò che rimaneva delle tradizioni localizzate deve essere apparso come un ostacolo sulla strada verso la società ordinata. Ogni potere ha bisogno di verità; il potere assoluto ha bisogno di verità assolute. Nella misura in cui si associava all'arroccamento del monopolio statale del potere, il progetto di civilizzazione doveva invocare valori e norme che si ponevano apertamente al di sopra di ogni e qualsiasi tradizione locale. Allo stesso modo in cui il moderno Stato assolutista rese provinciali, arretrati e reazionari tutti i poteri su base locale, così pure il progetto di civilizzazione che dava a tali Stati la legittimità e la strategia doveva rendere arretrati, superstiziosi e barbarici i modi di vita basati localmente.

Il secolo diciottesimo, secondo Febvre, non conobbe civiltà «etniche» o «storiche». Queste sarebbero state delle contraddizioni in termini; in effetti lo stesso plurale del nome "civilisation" sarebbe stato un controsenso. Il progetto di civilizzazione costituiva, nella sua essenza più intima, uno sforzo per cancellare ogni relatività, quindi ogni pluralità di modi di vita. Quel che emerse fu una nozione assoluta di «civiltà umana», una nozione coerente e unitaria che non tollerava alcuna opposizione e non contemplava alcun compromesso né autolimitazione. Si trattava (seppure, nella maggior parte dei casi, inconsapevolmente) di un ideale esplicitamente gerarchico (10), che fosse visto nel contesto di una società nazionale oppure della specie umana nel suo insieme. Dava per scontato il fatto che alla fine l'azione civilizzatrice avrebbe raccolto l'intera umanità sotto la sua influenza; la forma di vita che esso predicava e sperava di istituire appariva a tal punto superiore a qualsiasi altra, nota o concepibile, che i "philosophes" speravano che la sua marcia trionfale sarebbe stata garantita dai suoi pregi evidenti. Come affermazione tipica dell'epoca, Febvre cita da Mohean: «Non ci si deve stupire se l'uomo bestiale e selvaggio è stato tentato di adorare l'uomo incivilito e perfezionato».

Riassumendo: il concetto di "civilisation" entrò a far parte del discorso colto in Occidente come il nome di una consapevole crociata di proselitismo, condotta da uomini di conoscenza e intesa ad estirpare i residui delle culture spontanee: modi di vita e modelli di convivenza locali, legati alle tradizioni. Esso denotava soprattutto una nuova, attiva presa di posizione nei confronti di processi sociali un tempo lasciati a se stessi e una presenza di poteri sociali concentrati in grado di tradurre una tale presa di posizione in misure pratiche efficaci. Nella sua forma specifica, il concetto di "civilisation" indicava anche una scelta strategica a favore della gestione centralizzata dei processi sociali: sarebbe stata una gestione guidata dalla

conoscenza e volta soprattutto all'amministrazione delle menti e dei corpi degli individui. Come tale, il concetto può essere visto come una interpretazione, nella prospettiva del modo di vita della "république des lettres", delle trasformazioni strutturali analizzate nel capitolo 4.

Il medesimo attivismo del potere presiedeva alla «scoperta» della cultura. Il lettore della fine del secolo ventesimo, si sarebbe aspettato naturalmente che questa scoperta fosse legata all'allargamento degli orizzonti mentali dell'Occidente illuminato, o all'affacciarsi del riconoscimento della pluralità delle vie umane. È vero proprio il contrario.

All'inizio di questo capitolo abbiamo osservato, come apparente stranezza, una certa cecità culturale, che rimase caratteristica dell'Occidente per la maggior parte della sua storia e sino al periodo del declino della società medievale. Quella che chiameremmo oggi la «pluralità delle culture» era sotto gli occhi degli europei per tutto questo periodo; era guardata, ma non vista; comunque, non in un modo significativamente diverso dal modo in cui era contemplata la diversità della creazione di Dio in generale. Quanto accadde nei primi secoli dell'età moderna non fu la improvvisa rivelazione di una verità a lungo e ingiustamente trascurata, o un improvviso risveglio di una curiosità in precedenza sopita. I processi destinati ad essere racchiusi nell'idea di «cultura» erano confinati all'interno della società dell'Europa occidentale. All'inizio, «cultura» significava (in questo caso i legami etimologici sono davvero illuminanti) l'intenzione e la pratica del «giardinaggio» come metodo per governare la società. Sia l'intenzione che la pratica erano reazioni al dissesto strutturale di cui il rapido declino dell'efficienza dei meccanismi di riproduzione sociale a base locale costituiva il più notevole e allarmante risultato.

Cultura, un concetto a lungo associato al lavoro di coltivazione dei campi, era adattissimo a servire come metafora principale dei nuovi meccanismi di riproduzione sociale, progettati e gestiti centralmente. Nel vocabolario della coltivazione della terra e della scienza agraria, cultura significava attività, sforzo, azione deliberata (in tale vocabolario, un'espressione come «cultura spontanea», nel secolo sedicesimo, sarebbe stata una contraddizione in termini). Coltivare la terra significava selezionare la buona semente, seminare, dissodare, arare, estirpare le erbacce ed effettuare tutte le altre operazioni ritenute necessarie a garantirsi un raccolto abbondante e di buona qualità. Questo era esattamente l'aspetto del compito in relazione alla società umana, come appariva all'indomani del fallimento dei meccanismi di autoriproduzione. Le forme assunte dalla vita e dalla condotta umane non sembravano più parte della «natura delle cose» o parte di un ordine diviso che non avrebbe avuto bisogno di un intervento umano, né l'avrebbe ammesso. La vita e la condotta umane apparivano invece adesso come qualcosa che aveva bisogno di essere formato, onde evitare che potesse assumere forme inaccettabili e dannose per l'ordinamento sociale, proprio come un campo trascurato è invaso da erbacce e ha poco da offrire al proprietario.

Philippe Bénéton, l'autore del più recente studio complessivo sull'origine dell'idea di cultura (11), individua gli inizi dell'uso metaforico del concetto di cultura nella seconda metà del secolo diciassettesimo. Già nel 1691, esso cominciava a perdere e a dimenticare il suo passato metaforico, e ad essere usato da solo, senza l'ausilio di termini che lo qualificassero, per indicare la «formazione dello spirito». Ancora una volta, come nel caso del concetto di "civilisation", ci volle un altro mezzo secolo perché il termine cultura fosse utilizzato (da Vauvenargues, nel 1746) per descrivere il prodotto

dell'attività educativa piuttosto che l'attività stessa. «Utilizzato sempre al singolare, esso rifletteva l'ideale unitario del secolo diciottesimo e la sua prospettiva universalistica; valeva per l'Uomo - con la maiuscola - al di là di ogni distinzione nazionale o sociale». Nelle parole di Bénéton, questo concetto di cultura era contrassegnato da tre tratti: ottimismo (credenza nella illimitata malleabilità delle caratteristiche umane), universalismo (credenza in un ideale applicabile a tutte le nazioni, a tutti i tempi e luoghi) ed etnocentrismo (credenza che l'ideale formato nell'Europa del secolo diciottesimo rappresentasse il culmine della perfezione umana che altre parti del mondo avrebbero dovuto e desiderato emulare). «Cultura e civilizzazione - conclude Bénéton - sono "mots de combat" che assumono una funzione politica» (12).

La comparsa dei concetti di cultura e di civilizzazione, dapprima in forma procedurale, poi in forma descrittiva, segnarono l'avvento di una «nuova certezza» e la fine temporanea del relativismo dell'era dello scetticismo. La nuova certezza, che dopo la parentesi pirroniana veniva a rimpiazzare la certezza basata sull'autorità della Chiesa del Medioevo, era di un tipo nuovo. L'autosufficienza e la perfettibilità dell'uomo rappresentavano la sua dichiarata professione di fede. Quel che esse implicavano, tuttavia, era infinitamente più importante dal punto di vista sociologico di quel che esse dichiaravano esplicitamente: la formazione della vita umana e la convivenza costituivano ora il dovere e la responsabilità di poteri terreni, umani. La certezza era qualcosa da conseguire, e mantenere in vita, con un'attività deliberata. In pratica, essa doveva essere misurata in base alla capacità di quest'ultima di sopraffare, e di ridurre all'insignificanza, ogni rivendicazione alternativa di verità. La nuova certezza si sarebbe dovuta fondare sull'alleanza del potere e del sapere. Fintanto che tale alleanza rimaneva in piedi, non c'erano motivi per essere scettici.

Capitolo 7.

L'IDEOLOGIA, OVVERO LA COSTRUZIONE DEL MONDO DELLE IDEE.

Dobbiamo ora tornare nuovamente alla costituzione del mondo vita intellettuale, così come fu istituzionalizzato nella repubblica lettere, nelle "sociétés de pensée" brevemente descritte nel capitolo 2; dopo tutto, la «nuova certezza» avrebbe dovuto fondarsi su questa costituzione, e la risultante solidità del mondo della vita intellettuale - effettiva o supposta in modo controfattuale - avrebbe dovuto rappresentare la validità del risultato. Il modo in cui l'universo della vita intellettuale era stato costituito verso la fine del secolo diciottesimo dettò anche i parametri esterni per l'eventuale dote che il sapere avrebbe potuto portare per il suo contratto di matrimonio con il potere.

Abbiamo visto che la comunità dei "philosophes" fu creata, mantenuta e riprodotta esclusivamente dall'attività di discussione. Come avrebbe nuovamente affermato Habermas due secoli dopo, con la saggezza retrospettiva dell'epoca in cui le speranze del secolo diciottesimo si erano trasformate nelle frustrazioni del ventesimo, le discussioni non possono essere condotte senza che i partecipanti ammettano la possibilità di una comprensione reciproca e, magari, di raggiungere un consenso. Un

elemento nella visione habermasiana di tale «comunicazione non distorta» che andò sottoposto a critiche particolarmente severe fu, tuttavia, un'altra condizione a quanto pare implicita in qualsiasi atto di discussione: che nessun potere, divino o terreno, nessuna differenza di status sociale tra i partecipanti, nessuna risorsa economica o politica possa influire sul risultato della discussione; l'unico potere al quale si può far appello, e su cui ci si può fondare per raggiungere un consenso valido, deve essere quello dell'argomentazione. Ai critici di Habermas questa sembrava una idea nebulosa, talmente in contrasto con l'esperienza del dibattito pubblico nel secolo ventesimo da porre l'immagine della comunicazione non distorta sullo scaffale su cui raccolgono polvere altri bei sogni di saggi pieni di buona volontà. (Questa era la conclusione raggiunta dai critici che intesero la visione di Habermas come una proposta pratica per raggiungere un consenso nel nostro proprio mondo, piuttosto che come un «tipo ideale», una linea di base dalla quale può essere criticato e dimostrato non valido il consenso raggiunto in pratica). Proclamata alla fine del secolo ventesimo, l'idea di una comunicazione non distorta apparve altrettanto priva di contatto con l'effettivo discorso pubblico quanto l'idea che Weber aveva della burocrazia come fortezza e fonte di razionalità, quando la si confronti con gli effettivi sistemi amministrativi che sono afflitti da inettitudine cronica, deviazione degli obiettivi, conflitti di competenze e di funzioni e altre malattie incurabili. Si nota facilmente che le critiche alla «comunicazione non distorta» e alla «burocrazia ideale» sono state rivolte a un assunto sorprendentemente simile in entrambe: l'idea che nel momento in cui entrano in sistemi comunicativi o burocratici, i partecipanti possano abbandonare e lasciar fuori i loro ruoli sociali o almeno tutti quegli ingredienti dei loro status sociali che sono dichiarati irrilevanti, e quindi inammissibili, alla luce dell'obiettivo idealizzato della comunicazione (consenso valido) o della burocrazia (azione razionale). Proprio questo assunto appariva particolarmente fantastico, al punto da invalidare i rispettivi tipi ideali come proposte attuabili in pratica.

Questa saggezza del secolo ventesimo rifletteva l'esperienza degli intellettuali contemporanei quanto la sua assenza rifletteva l'esperienza delle "sociétés de pensée". Alla luce di quest'ultima esperienza, l'idea di una eguaglianza incondizionata dei partecipanti dinanzi alla corte della Ragione non sembrava affatto nebulosa; né aveva bisogno di essere esplicitamente formulata e scritta in uno "statute book" come postulato da perseguire e da far rispettare. Viceversa, tale eguaglianza era vissuta come una caratteristica naturale dello stesso fatto di discutere. L'unica risorsa utilizzata come materia prima, trattata e trasformata nel prodotto finale di questa fabbrica particolare, erano parole. Non si trattava quindi di un gioco a somma zero; il volume delle risorse linguistiche disponibili, le uniche risorse che per il momento contavano (cioè fino a quando le "sociétés de pensée" godettero della loro libertà, consistente nel loro completo disimpegno da tutti gli effettivi poteri terreni) non diminuivano per il fatto di essere «consumate» da altri. Tutti avevano - in teoria - pari accesso al linguaggio. Al di là del linguaggio, i membri della repubblica delle lettere avevano scarse possibilità di avventurarsi.

Fu forse in questo periodo precoce nella storia dei moderni intellettuali che dall'esperienza collettiva emerse una particolare visione del mondo; la visione di un mondo fatto di parole, costruito di idee, governato da idee, destinato ad arrendersi al potere delle idee. Una immagine che esplorava e metteva in gioco praticamente tutte le versioni pensabili d'idealismo: una immagine del mondo che assegnava alle idee la priorità rispetto alla realtà materiale. O meglio, tale descrizione della coscienza filosofica

dell'epoca non è corretta, dal momento che essa si basa su una formulazione successiva del problema. Per i "philosophes", le idee erano il mondo. Questa convinzione non era in alcun modo un'aberrazione, poiché l'ambiente della loro esistenza materiale, le "sociétés de pensée", era in effetti creato dall'attività di produzione e di elaborazione delle idee. Fu questa esperienza collettiva, di per sé neutrale rispetto alle divisioni filosofiche, a produrre una visione del mondo essenzialmente idealistica, non appena essa fu messa in contatto con le sedi delle potenze terrene.

«Noi esistiamo - disse Destutt de Tracy - solo attraverso le nostre sensazioni e le nostre idee; tutti gli esseri esistono solo attraverso le idee che possiamo avere di esse». Mercier, nel corso della stessa riunione, fu ancora più specifico: «Tutto ciò che è al di fuori del pensiero è nel nulla (...). L'idea è ciò che è (...). Un pensiero, nell'ordine infinito, è sempre la chiave di un altro pensiero» (1). Già all'epoca in cui queste parole furono pronunciate, durante una sessione dell'Institut National fondato nel 1795, il contatto con le sedi delle potenze terrene aveva avuto luogo. I membri dell'Institut, l'erede collettivo della gloria che l'esperienza della Rivoluzione elargiva retrospettivamente alle teorie dei "philosophes", avevano già lasciato il mondo delle idee chiuso in se stesso. Quel che si erano portati via era l'unico capitale che quel mondo conteneva in abbondanza: parole e l'abilità nel maneggiarle. Era naturale che - non appena furono invitati dalle potenze terrene a dare consigli circa la costruzione di una società nuova e migliore - essi offrirono il solo prodotto e il solo tipo di produzione nei quali eccellevano; e che il solo contenuto che essi furono in grado di mettere nella spinta per un nuovo ordine sociale doveva essere tratto dal mondo da cui provenivano, che conoscevano meglio e in cui si sentivano più a loro agio. Quella che era stata l'autoconsapevolezza della repubblica delle lettere fu trasformata in un programma per la società nel suo complesso. La «società giusta» che si chiedeva ora allo Stato politico di creare era l'estensione della repubblica delle lettere. In altre parole, l'immagine della buona società, nella versione dell'Institut National, doveva essere, ed era, una estrapolazione dell'esperienza collettiva, del modo di vita, dell'ambiente dei suoi membri. Intenzionalmente o no, una tale immagine era anche una candidatura al potere. Un mondo fatto di idee era, di necessità, un mondo governato da chi produce e distribuisce idee; un mondo in cui il discorso è l'attività centrale e cruciale; in cui coloro che sono impegnati sul discorso sono egualmente centrali e cruciali al destino della società.

L'immagine della società proposta dall'Institut National era una versione della «Casa di Salomone» di Francesco Bacone: una società governata dai saggi. Quel che, per Bacone, era un sogno utopistico, il presentimento che un genio aveva di una società verso la quale nessuna delle possibilità pratiche del suo tempo poteva indirizzare, divenne una proposta attuabile dopo un secolo e mezzo di Stato assolutista, in particolare nell'atmosfera di mobilitazione totale suscitata dalla Rivoluzione. Sembrava un'anticipazione di una società che aspettava dietro il più vicino angolo della storia. Come ha osservato Theodore Olsen, il progetto di Bacone

«non poteva svilupparsi fintanto che i suoi sostenitori non avessero potuto avere a disposizione uomini, beni, finanziamenti ed energie su di una scala nazionale o continentale. Coloro che avrebbero potuto fare questo erano i fedeli del progressivismo sviluppato del secolo diciannovesimo e, in particolare, coloro il

cui senso di volontà di gruppo era formato su di una scala sufficientemente grande da comprendere le risorse necessarie» (2).

Gli intellettuali all'epoca dell'Institut National avevano tutti i motivi per ritenere che essi rispondessero a tali condizioni. Lo Stato rivoluzionario sviluppò il potenziale - e le ambizioni - di potere anche al di là delle formidabili realizzazioni della monarchia assoluta; quanto alla volontà di mobilitare risorse al servizio della ristrutturazione della società, questa era presente in abbondanza. La potenza dello Stato, e il volume delle cose che esso aveva la capacità e la possibilità di realizzare, sembrava davvero enorme poiché essa sovrastava di gran lunga tutti i precedenti di cui si aveva memoria.

Il particolare tipo di sapere che presiedeva alla «Casa di Salomone», che si fondeva con il potere politico, che si faceva esso stesso potere, fu chiamato «ideologia» da Destutt de Tracy. Egli introdusse la parola come il nome di una scienza interessata alla «generazione delle idee» e destinata a rimpiazzare altri tipi di lavoro intellettuale che avevano seguito interessi simili nel passato, anche se in modo insoddisfacente, come la metafisica o la psicologia (3). Secondo lo studio di Emmet Kennedy, l'ideologia era intesa come

«la prima scienza dal punto di vista genealogico, poiché tutte le scienze consistevano in combinazioni diverse d'idee. Ma essa era specificamente il fondamento della grammatica, ovvero la scienza della comunicazione delle idee; della logica, ovvero la scienza della loro combinazione e del raggiungimento di nuove verità; dell'istruzione, ovvero la scienza della formazione degli uomini; della moralità, ovvero la regolamentazione dei desideri, e infine la più grande delle arti, per il successo della quale tutte le altre devono collaborare, quella della regolamentazione della società (...)» (4).

Secondo il dizionario pubblicato dall'Académie Française, "idéologie" indicava la «science des idées, système sur l'origine et la fonction des idées». Una persona specializzata in ideologia avrebbe dovuto essere chiamata "idéologiste", per associazione con altri scienziati riconosciuti, quali "chimiste" o "biologiste". La parola "idéologue" sarebbe stata introdotta più tardi, come nome sprezzante e ironico ideato dai detrattori del progetto di Destutt de Tracy (Chateaubriand e, soprattutto, Napoleone). La cosa più significativa e degna di nota della nuova scienza proposta dell'Institut National non era tuttavia la sua definizione, ma il fatto che fosse l'unica scienza proposta per indagare sulla società; in altre parole, non ciò che la proposta introduceva, ma ciò che eliminava o preveniva. L'ideologia sarebbe stata la scienza della società; o la scienza della società avrebbe potuto essere solo ideologia. Allo stesso modo, la società era identificata con la produzione e la comunicazione d'idee; studiare queste ultime significava sapere tutto ciò che c'era da sapere, tutto ciò che era d'importanza pratica per chiunque vedesse la società come oggetto dell'azione. (Alcuni decenni dopo, Auguste Comte avrebbe proposto pretestuosamente di rettificare la partigianeria del nome sostituendolo con «sociologia», ma il modo in cui avrebbe descritto la nuova disciplina non si sarebbe discostato significativamente dai contenuti proposti dall'idea originaria di Destutt de Tracy).

In tutti gli scritti di Marx non c'è forse frase più famosa di «i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta ora di "trasformarlo"» (5). La frase è considerata, tanto dagli ammiratori

quanto dai detrattori, come un'epitome del radicalismo di Marx e dell'unicità del marxismo. Entro le mura dell'accademia del secolo ventesimo la massima di Marx suonava stranamente fuori posto, come una sfida a ciò che i titolari avevano accettato molto tempo prima come il loro ruolo all'interno di una divisione del lavoro che la maggior parte di loro non aveva alcun motivo di mettere in discussione e di ridiscutere.

Tanto i guardiani delle mura, quanto coloro che erano sospettati di volerle far saltare in aria, erano nel complesso troppo intenti a lodare o denigrare il messaggio contenuto nella massima per riflettere sulla correttezza della frase stessa come descrizione dei predecessori di Marx. Questa disattenzione è qualcosa di cui dolersi, poiché un esame più attento della condanna/appello di Marx avrebbe rivelato semplicemente che il progetto di Marx costituiva una tardiva riaffermazione della corrente concezione illuministica della filosofia e dei suoi compiti. La prima parte della frase di Marx, quella della condanna, sarebbe stata in una certa misura vera se fosse stata scritta circa un secolo prima; era evidentemente infondata, scritta come fu dopo Condorcet, Cabanis, Destutt de Tracy e l'Institut National. La seconda parte della frase, d'altronde, non era certo originale. Che altro fecero i filosofi del secolo precedente se non discutere dei modi di cambiare il mondo e trastullarsi con le applicazioni pratiche dei loro progetti? In questa seconda parte della frase, Marx si limitava a dare notizia dello stato della filosofia che essi consideravano troppo ovvio e non controverso per essere reso esplicito.

In effetti, tutto ciò che facevano i filosofi raccolti attorno all'Institut National, era pervaso della loro appassionata spinta a rifare: rifare tutto, gli individui, i loro bisogni e desideri, i loro pensieri, le loro azioni e interazioni, le leggi che fornivano un quadro per queste interazioni, coloro che stabilivano queste leggi, la società stessa. Il principio di selezionare gli argomenti per lo studio e la riflessione filosofica - l'unico principio accettabile, per così dire - era l'utilità di questi ultimi nel promuovere, indurre e conseguire il mutamento. Per dirla nel linguaggio di Alfred Schutz, l'attuale rilevanza della loro filosofia era determinata unicamente da una rilevanza motivazionale: quella della trasformazione sociale.

Questa non era affatto una filosofia contemplativa. La filosofia predicata e praticata dall'Institut National era pura e semplice politica, che avrebbe fatto esplodere le mura di qualsiasi istituzione pedagogica specializzata. Roederer, nominato da Napoleone come l'equivalente di un ministro dell'Istruzione e delle Arti, descrisse le proprie credenziali filosofiche con parole che farebbero fremere d'orrore il cuore di qualsiasi filosofo accademico:

«La filosofia non è più chiusa nei libri dei saggi: ne prorompe come la luce diffusa dal sole; come questa luce essa è ora sparsa su tutta la terra, brilla al di sopra di tutte le teste, è riflessa nella maggior parte delle istituzioni sociali, riempie l'aria che respiriamo» (6).

Questa era una visione della filosofia in azione, una filosofia attiva, filosofia come potere, che trasforma tutto ciò che tocca. Una eternità separava questo programma filosofico dall'ammissione rassegnata di Wittgenstein: «La filosofia lascia tutto com'è» (7). Destutt de Tracy avrebbe avuto difficoltà a capire il verdetto di Wittgenstein; per lui, non c'erano molti dubbi sul fatto che, se solo lo studio dell'ideologia si fosse avviato come previsto, «sarà facile per noi indicare al popolo le regole (di pensiero e di azione) che esso deve seguire» (8).

Come la fisica o la chimica, l'ideologia avrebbe dovuto essere uno strumento di dominio sul suo oggetto. «Conoscerlo, per dominarlo»: questo atteggiamento verso la Natura, che essi non avevano alcun motivo di mettere in dubbio, fu esteso dagli ideologi alla società e ai suoi membri, ancora una volta senza alcuna spinta a riflettere sulla particolarità di quest'ultimo compito. Nel suo progetto per gli "Eléments d'idéologie", un libro che avrebbe dovuto fornire il fondamento teorico della filosofia dell'azione, Destutt de Tracy propose di basarsi interamente sulla osservazione sistematica dei selvaggi, dei contadini dei villaggi sperduti, dei bambini e degli animali: notoriamente il tipo di esseri ai quali non si attribuirebbe alcuna capacità di autoregolamentazione, e quindi oggetti naturali per la domesticazione, la doma, l'ammaestramento o addestramento. Nel libro stesso, egli faceva riferimento all'autorità di Pinel, che «dimostrò che l'arte di curare i dementi non è in alcun modo diversa dall'arte di regolamentare le passioni e di orientare le opinioni delle persone normali; in entrambi i casi, essa consiste nel formare le loro abitudini» (9).

La società e i suoi membri erano percepiti dagli ideologi in primo luogo e soprattutto come oggetto di azione deliberata, come un materiale da studiare al pari di qualsiasi altro materiale che si voglia utilizzare nella costruzione di progetti desiderabili. Affinché la costruzione abbia successo, le qualità interne del materiale, la sua struttura, flessibilità, durabilità eccetera devono essere ben comprese. Condorcet sognava l'eventuale rappresentazione delle società umane come «grandiose costruzioni geometriche», in cui tutto ciò che accade è soggetto a cause costanti e fisse, in cui non rimane alcun mistero né si lascia alcuno spazio per l'accidentale e l'imprevisto (10). Cabanis non avrebbe ammesso che le azioni dirette al corpo umano e quelle dirette alla mente presentassero problemi pratici qualitativamente diversi:

«La medicina e la morale, rami della medesima scienza - la scienza dell'uomo - poggiano su una base comune. Dalla sensibilità fisica, o dall'organizzazione che la determina e la modifica, derivano idee, sentimenti, passioni, virtù, vizi, moti dell'anima e malattie o salute del corpo (...). Attraverso lo studio dei rapporti costanti tra gli stati fisici e quelli morali si può condurre l'uomo verso la felicità e trasformare il buon senso in un'abitudine e la morale in un bisogno; si possono accrescere le capacità umane (...) [e determinarne] il perfezionamento progressivo e illimitato».

Per Cabanis, la medicina era un modello e una ispirazione per ogni educazione futura, dato che il lavoro dei pedagogisti sulla mente e sul corpo umani seguiva da vicino lo schema sviluppato dai dottori." In confronto ai "philosophes" del periodo prerivoluzionario, si verificò un mutamento sottile ma gravido di conseguenze sulla strada che portava all'Institut National e al suo progetto d'ideologia. Abbiamo già visto che i "philosophes" selezionarono, come destinatari primi delle "lumières", i poteri legislativi dello Stato. Era il monarca, il despota, il legislatore, che doveva essere illuminato: «l'uomo» in quanto individuo sarebbe stato toccato indirettamente, tramite le condizioni sociali riprogettate secondo i precetti della Ragione. I "philosophes" svilupparono l'idea di portare i Lumi direttamente ai sudditi dello Stato, ma questa idea non occupò mai un posto di grande rilievo nei loro progetti per una società giusta. L'attività pedagogica, come le stesse lumières, avrebbe dovuto concentrare la sua attenzione sul compito di illuminare i legislatori e altri responsabili dell'amministrazione della società e dell'interazione umana.

Tra gli ideologi, non senza sollecitazione e incoraggiamento da parte di uno Stato che disponeva di risorse illimitate (rispetto ai livelli precedenti), l'idea dell'istruzione si spostò proprio al centro del programma. Essa era ancora da differenziare con cura e da distribuire in dosi molto ineguali a seconda del posto assegnato a una data categoria di sudditi nel progetto totale della buona società (Destutt de Tracy, ad esempio, insisterebbe sul fatto che per la classe operaia ciò che contava come scopo dell'istruzione consisteva «non in sviluppi o in discussioni raffinate, ma in risultati sani») (12). Ma la centralità dell'istruzione nel suo complesso nel progetto dell'ideologia si esprime soprattutto nello spostamento della responsabilità per la produzione e la riproduzione della «buona società» dai detentori del potere politico secolare dello Stato ai portavoce professionisti della Ragione, che esibivano la loro scienza, ideologia e competenza, fondate su questa nuova ma indubbiamente «prima» scienza, come la legittimazione della loro posizione unica. Per quanto sottili e spesso impercettibili fossero la modulazione dei termini e gli spostamenti di accento, i mutamenti nell'equilibrio dei poteri idealizzato non erano in alcun modo trascurabili. Per metterla in termini crudi, i discendenti dei consiglieri dei legislatori cercavano ora di appropriarsi della stessa professione di legislatore. Il progetto dell'ideologia era un manifesto che proclamava, più di ogni altra cosa, che la funzione di amministrare una società civilizzata, ordinata e felice spetta naturalmente a professionisti scientificamente addestrati. Con l'avvento della nuova scienza dell'ideologia, la nuova generazione di filosofi smise di discutere della Ragione come se fosse una onnipotente legge della natura; libertà, eguaglianza e fraternità non erano più formulate come i precetti della Ragione ai quali la società doveva prima o poi obbedire in virtù della legge del progresso. Tutte le precedenti leggi e tendenze dell'ordine naturale delle cose diventavano ora i prodotti del lavoro scientificamente fondato ed eseguito in modo esperto da parte degli specialisti nella coltivazione delle menti e dei corpi umani (13). Solo pochi anni dopo, nel 1822, Auguste Comte, il più audace degli ideologi, avrebbe lanciato la sua proposta in termini che non lasciavano nulla all'immaginazione:

«L'anarchia spirituale ha preceduto e generato l'anarchia temporale. Oggi anche il disagio sociale dipende molto più dalla prima causa che non dalla seconda (...). La natura delle opere da compiere mostra, essa stessa, nella maniera più chiara possibile, a quale classe spetta intraprenderle. Poiché queste opere sono teoriche, è chiaro che gli uomini che professionalmente formano sistemazioni teoriche seguite metodicamente, cioè gli uomini di scienze occupati nello studio delle scienze di osservazione, sono i soli il cui genere di capacità e di cultura intellettuale soddisfa le condizioni necessarie. Sarebbe evidentemente mostruoso che (...) quest'opera non fosse diretta dalle più grandi forze intellettuali esistenti, da quelle il cui modo di procedere è universalmente riconosciuto come il migliore» (14).

Questa rivendicazione era fatta in nome della «sociologia», nuovo nome per la scienza denominata «ideologia» da Destutt de Tracy. Il nome cambiava, ma le ambizioni rimanevano; e il legame intrinseco con il discorso del potere, semmai, era esplicitato ancor più chiaramente di quanto non fosse mai stato fatto prima, anziché rimanere implicito.

Fu contro questa retorica del potere insita nel progetto dell'ideologia che Napoleone, dopo anni di flirt e rapporti amichevoli con gli ideologi, nel corso dei quali egli elargì ai più rappresentativi membri del

gruppo onorificenze prestigiose, per quanto puramente onorifiche, come quelle di senatori e tribuni, aprì finalmente il suo fuoco di fila. Emmet Kennedy spiega il graduale raffreddamento dell'entusiasmo di Napoleone con il conflitto che stava sorgendo tra il suo autoritarismo e la dedizione degli ideologi agli ideali repubblicani. La natura temporanea dell'alleanza sembra però essere stata determinata in anticipo dalle ambizioni di potere inestricabilmente intessute nello stesso concetto d'ideologia e nella funzione sociale dei suoi esperti: un'idea che doveva necessariamente porre i predicatori e i professionisti in aperto conflitto con i poteri dello Stato non appena ciò divenne abbastanza chiaro perché i governanti dello Stato lo capissero. Gradualmente, agli occhi di Napoleone, gli ideologi si trasformarono in concorrenti per il potere statale; a un certo punto essi divennero la vera e propria sintesi di forze politiche rivali, a tal punto era radicalmente diversa la loro concezione dell'amministrazione della società. Nessuna meraviglia che Napoleone abbia biasimato gli ideologi per essere moralmente responsabili della fallita cospirazione di Malet del dicembre 1812:

«Dobbiamo attribuire la colpa dei mali che la nostra bella Francia ha patito all'ideologia, questa tenebrosa metafisica che, ricercando sottilmente le cause prime, vuole fondare la legislazione dei popoli su queste basi, anziché appropriarsi delle leggi note all'animo umano e degli insegnamenti della storia. Questi errori dovevano inevitabilmente condurre e di fatto condussero al governo dei sanguinari. Infatti, chi fu a proclamare il principio che l'insurrezione è un dovere? Chi ha adulato il popolo attribuendogli una sovranità che esso era incapace di esercitare? Chi ha distrutto il rispetto e la santità delle leggi facendole dipendere non dai sacri principi della giustizia, dalla natura delle cose e dalla giustizia civile, ma solo dalla volontà di un'assemblea composta di uomini ignari delle leggi civili, amministrative, politiche e militari?» (15).

Mentre poneva le basi per gli sviluppi futuri in tanti altri aspetti cruciali dei tempi moderni, Napoleone fissò anche i parametri essenziali e i termini di riferimento per uno dei più salienti e persistenti conflitti della nuova era: quello tra gli esperti formati scientificamente e i politici empirici, tra i titoli al potere che fanno riferimento alla conoscenza delle «leggi della società» e quelli che fanno riferimento all'esperienza «civile, amministrativa, politica e militare»; tra «cause prime», l'arma degli intellettuali, e i «sacri principi», il grido di guerra dei politici. Cancellate le parole d'ordine e le espressioni di propaganda, quel che rimane della drastica condanna è una lucida visione del conflitto essenziale, insolubile, tra due gruppi d'interesse in concorrenza tra loro per l'amministrazione della società, incapaci di promuovere le rispettive rivendicazioni in termini diversi da quelli di una guerra di principi e di concezioni dell'ordinamento sociale.

Un altro aspetto dell'intuito di Napoleone merita di essere menzionato, almeno di passaggio. Nella successiva storia della rivalità fra esperti e politici, l'argomento del «governo dei sanguinari» diventerà ricorrente. Il conflitto tra gli esperti e i politici sarà ripetutamente rappresentato da questi ultimi come un conflitto tra coloro che ritengono di «saperla più lunga» e che quindi non avrebbero scrupoli nell'imporre i loro ideali ai governanti, e i politici, pragmatici per natura, che sono restii ad andare avanti troppo rapidamente perché il «popolo» possa seguirli, e che pongono «l'arte del possibile» al di sopra di qualsiasi

rigida dottrina. Per almeno un secolo, dopo lo scontro di Napoleone con gli ideologi, questo conflitto sarebbe stato preso sul serio da entrambe le parti della controversia. I discendenti degli ideologi da una parte, e i governanti dello Stato dall'altra, erano uniti nella credenza che, date le precarie, non provate e nell'insieme inaffidabili tecniche di potere, l'autorità della legge e i suoi sostenitori, l'attrattiva della formula politica e la volontà di obbedire allo Stato che (proprio nel momento in cui tale volontà cominciava a perdere la sua rilevanza per la riproduzione dell'ordinamento sociale) Weber avrebbe chiamato «legittimazione», erano elementi di sostegno indispensabili per lo Stato stesso. Finché entrambe le parti lo credevano, l'altrimenti astruso e astratto problema delle «fonti di legittimazione», il tipo di competenza richiesta per la pratica di governo e i criteri con i quali misurare i titoli che spettano ai governanti rimanevano proprio al centro del conflitto di potere. Il problema era destinato a non essere mai risolto, né in teoria né in pratica. Perse semplicemente il suo senso nel momento in cui lo Stato moderno acquistò maggiore sicurezza nell'efficacia delle tecniche di controllo poliziesco, di sorveglianza, di categorizzazione, d'individualizzazione e altri metodi di moderna amministrazione burocratica. Dopo aver perso tutta la sua rilevanza rispetto all'aspetto pratico della politica, il problema divenne, senza contestazioni, proposito, proprietà privata dei filosofi.

Fu in questo significato originale del termine che la scienza concepita e coltivata dall'Institut National fu sottoposta a un'aspra critica e ridicolizzata da Marx ed Engels in "Die deutsche Ideologie". Presentare le dottrine di Bauer e Stirner come versioni tedesche della filosofia degli ideologi francesi sembrava a Marx un modo certo per screditarli e privarli di qualsiasi autorità essi avrebbero potuto rivendicare. Per «ideologia» Marx intendeva esattamente quel che avevano inteso gli autori e i predicatori dell'idea: una teoria idealistica della società, una teoria che chiama i filosofi a liberare il popolo «dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo languiscono» (16), una teoria secondo la quale la realtà sociale è fatta d'idee, che combattono alcune idee, fertilizzano altre idee e fanno nascere ancora più idee, mentre esseri umani soffrono per idee sbagliate e sono eventualmente salvati da quelle buone. L'attacco contro l'«ideologia tedesca» era rivolto contro l'idealismo filosofico che, agli occhi di Marx, offuscava i veri fattori determinanti della condizione umana e le autentiche molle dell'azione umana; e che eliminava dalla discussione filosofica la questione davvero cruciale: perché le idee, buone o cattive che siano, tendono ad essere accettate e credute in prima istanza? Marx si opponeva all'estrapolazione del modo di vita dei filosofi nella teoria della società e chiedeva che lo studio della società si situasse al livello in cui le condizioni materiali di vita sono prodotte e riprodotte.

Ci vuole una miopia collettiva, prodotta dalle vicende del concetto d'ideologia dopo Karl Mannheim, per dimenticare che "Die deutsche Ideologie" era una critica dell'idealismo, e in quanto tale una critica della validità degli usi che si fecero poi del termine ideologia, ridefinita nella sua reincarnazione del secolo ventesimo. Eppure questo è proprio quanto fece la maggior parte dei commentatori contemporanei, cercando in "Die deutsche Ideologie" una sia pur rudimentale o precoce «teoria dell'ideologia»; una teoria intesa, sulla sua veste attuale, come una teoria delle idee che producono le azioni umane, vale a dire qualcosa che Marx rifiutava recisamente di prendere sul serio. L'incapacità (o la mancanza di volontà) di leggere il significato effettivo del messaggio di Marx costituisce in sé un'ottima chiave per l'interpretazione dei mutamenti ai quali il concetto di ideologia fu soggetto nel suo secondo periodo di

vita e, indirettamente, per comprendere quei mutamenti nella posizione sociale e nelle pratiche collettive di coloro che ricorrono ad esso nascondendosi dietro le circonvoluzioni semantiche del concetto.

Il nuovo concetto, postmannheimiano, d'ideologia implica la tacita accettazione di una teoria della società che promuoveva il vecchio concetto, così come utilizzato da Destutt de Tracy e dai suoi contemporanei. Sotto l'apparente discontinuità semantica, c'è una continuità di discorso; in effetti, è questa continuità che ha assicurato l'articolazione di un nuovo possibile significato. L'attrattiva e l'utilità del nuovo concetto dipende in definitiva da una teoria della società che dipinge le idee come cause dell'agire umano; che presenta le credenze come i principali, se non gli unici, fattori d'integrazione sociale; che accetta che la «legittimazione», cioè i diritti formulati intellettualmente dei governanti a governare, sia il principale, se non l'unico fattore che produce l'obbedienza popolare al potere e che quindi è responsabile della riproduzione dell'ordinamento sociale; che sostiene che la forza del potere risiede nella sua capacità di manipolare la produzione d'idee e di credenze; e che considera tale manipolazione d'idee come la via maestra verso l'eventuale delegittimazione, e quindi lo smantellamento, di qualsiasi struttura di potere data. Il quadro teorico dell'universo umano è dunque rimasto lo stesso, proprio come fu abbozzato dagli ideologi, con una penna guidata dalla loro visione del ruolo che svolgevano o che erano destinati a svolgere e con inchiostro tratto dalle risorse fornite dalla loro posizione sociale. La vera novità introdotta dalla riesumazione da parte di Mannheim della parola da tempo dimenticata fu il suo legame con una parte sola del quadro. Nell'accezione di Mannheim, il termine ideologia manteneva il senso peggiorativo ad esso connesso fin dallo scoppio d'ira di Napoleone; ma le parti, per così dire, furono rovesciate ai danni degli eredi di Napoleone.

L'ideologia di Mannheim rappresentava quel che gli ideologi originari contavano di combattere e di distruggere con la loro ideologia: pregiudizi, superstizioni, opinioni sbagliate, ignoranza. Queste calamità, che tormentavano la comprensione umana e disarmavano le capacità intellettuali umane, erano ora attribuite alla parzialità della prospettiva cognitiva, causata da pratiche di gruppo strettamente circoscritte, di routine e ripetitive. Come tali, era molto probabile che le si trovassero tra i burocrati, i militari, i politici conservatori: categorie di attori asserviti ai loro modelli di comportamento incontrollati, prodotti da un apprendimento collettivo specializzato, attori inclini a concepire i compiti immediati nei termini della loro memoria collettiva, rimanendo vincolati al loro passato. Lette attentamente, queste caratteristiche, responsabili del carattere ideologico (nel senso di Mannheim) della coscienza di gruppo, rivelano una notevole somiglianza con gli identici attributi che Napoleone brandiva come prove del fatto che la capacità di governare appartenesse unicamente ai politici di professione. "Ideologie und Utopie" di Mannheim (17) suona anzi come la tardiva risposta dell'Institut National ai rimproveri di Napoleone. Alla parzialità e al potenziale deformante delle altre, si oppone adesso una prospettiva cognitiva universale; una prospettiva che non si lega ad alcuna prospettiva, che si libra su tutte le particolari collocazioni sociali e quindi vede tutte le collocazioni come particolari, che non è confinata ad alcuna prassi di routine localizzata e così smaschera tutte le pratiche di routine come provinciali e fondate esclusivamente sui loro rispettivi passati. Questa «prospettiva che la fa finita con tutte le prospettive» era, per Mannheim, una caratteristica determinante degli intellettuali (o dell'intelligencja, l'élite degli istruiti). Questa caratteristica investiva l'intellettuale di una missione, e del diritto, di fare da giudice tra le

ideologie, di rivelarle come ideologie, come visioni del mondo parziali e piene di pregiudizi, di svelare la loro mancanza di fondamento universale e quindi la loro mancanza di validità al di fuori del loro terreno di origine, la loro sostanziale «intrasferibilità» e insufficienza di credenziali se confrontate con criteri di verità universali.

Nella riformulazione di Mannheim, non rimaneva alcun posto per il despota illuminato. L'ideologia di Mannheim non era un'offerta di preziosi servigi ai legislatori. Non era una candidatura per il posto di consigliere. Il divario incolmabile tra coloro che sanno e coloro che governano è stato pacificamente accettato come il modo in cui il mondo umano è organizzato e ottiene una solidità quasi ontologica. Ciò non vuol dire, tuttavia, che la versione di Mannheim dell'ideologia rinunciava al tentativo di presa del potere che stava dietro il concetto originario. Gli intellettuali di Mannheim sono ancora intenti a progettare ordinamenti sociali e le politiche più adatte ai fini della loro produzione; anzi, essi sono ora l'unica categoria che abbia titoli per coltivare tali ambizioni. Solo ora essi non considerano più i dirigenti politici come i portatori di progetti universali, anzi, come alleati o soci nello svolgere il compito. Gli intellettuali di Mannheim stanno al di sopra dei politici (a un livello che questi ultimi non sarebbero mai in grado di raggiungere mantenendo la propria identità di politici), in qualità di loro analisti, giudici, critici. Invece di essere il potere ad esser reso sapiente, il sapere può cercare di diventare potente.

La riformulazione di Mannheim può essere plausibilmente interpretata come un tentativo di riesumare il vecchio linguaggio degli intellettuali come legislatori in un momento in cui erano quasi del tutto scomparse le condizioni sociali che avevano originariamente reso possibile questo linguaggio. La boria di Mannheim fece sì che in confronto sembrassero miti e timide le pretese degli ideologi di consigliare gli altolocati e i potenti; ma gli altolocati e i potenti dei tempi di Mannheim non stettero ad ascoltare. A differenza di Napoleone, essi non avrebbero lusingato Destutt de Tracy, né i suoi eredi con la loro attenzione; e nemmeno con la loro ira. Non che Mannheim fosse uno studioso meno qualificato di Cabanis o Volney, ma lo Stato che gli eredi di Napoleone amministravano non era affatto insicuro della sua efficienza tecnica e quindi ansioso di cercare i propri fondamenti nelle virtù dei suoi cittadini o nello zelo patriottico della nazione. Non aveva bisogno d'idee per provocare l'obbedienza dei sudditi; fatto ancor più importante, ora credeva - non a torto - che comunque le idee non avrebbero fatto molta differenza. Ai tempi di Mannheim, l'amministrazione statale della riproduzione dell'ordine sociale era fermamente e saldamente basata su una tecnologia panottica, disciplinare e burocratica che lasciava alla «verità assoluta» altrettanto poco spazio quanto ne lasciava il concetto d'ideologia di Mannheim al despota illuminato. La revisione dell'eredità degli ideologi da parte di Mannheim fu l'ultimo atto di un vecchio dramma, non l'inizio del nuovo. Ancora una volta, la noddola di Minerva prendeva il volo all'imbrunire.

Il problema dell'imbrunire è però che ad esso fa rapidamente seguito la notte; le virtù delle proposte di Mannheim non potevano rimanere visibili a lungo. Una generazione più tardi, l'idea d'ideologia proposta da Mannheim appariva parziale quanto le categorie della coscienza che essa avrebbe dovuto smascherare e criticare. Si è affermato che la versione di Mannheim è semplicemente un concetto negativo dell'ideologia, mentre quello di cui c'era bisogno era un concetto positivo. Questo però ci porta al di là

dell'era dei legislatori, e ben addentro nell'epoca degli interpreti. Dovremo quindi rinviare la discussione dell'ultimo stadio nella convulsa storia del mondo fatto a immagine dei filosofi.

Capitolo 8.

LA CADUTA DEL LEGISLATORE.

Almeno a partire dal secolo diciassettesimo e sino al ventesimo inoltrato, nell'Europa occidentale e nelle sue basi in altri continenti l'élite letterata considerava il proprio modo di vita come una innovazione radicale nella storia universale. Una fede quasi incontrastata nella superiorità del proprio modo di vita su tutte le forme di vita alternative - contemporanee o del passato - le permetteva di considerarsi come il punto di riferimento per l'interpretazione del "telos" della storia. Questa era una novità nell'esperienza del tempo oggettivo; per la maggior parte della storia dell'Europa cristiana, il calcolo del tempo era organizzato attorno a un punto fisso nel passato che si allontanava lentamente. Ora, nel momento in cui rendeva praticamente universale il calendario cristiano, sino ad allora di uso locale, l'Europa fissava il punto di riferimento del tempo oggettivo in movimento, legandolo saldamente al proprio dinamismo teso alla colonizzazione del futuro così come aveva colonizzato lo spazio circostante.

La sicurezza dell'élite illuminata dell'Europa era proiettata su categorie adiacenti di umanità, in misura strettamente proporzionale all'idea che ci si faceva del grado di parentela. Cosicché il gruppo che si distingueva per un modo di vita illuminato era visto come decisamente superiore rispetto alle corrispondenti classi operaie o contadine ignoranti e superstiziose. Insieme, gli europei istruiti e quelli non istruiti costituivano una razza che si era già situata dalla parte della storia che le altre razze - nel migliore dei casi - si stavano solo sforzando di raggiungere. Anziché derivare la propria sicurezza dalla sua credenza nel progresso, l'élite istruita plasmò l'idea di progresso a partire dall'esperienza incontaminata della propria superiorità. Anziché ricavare il suo zelo missionario, proselitista, da una acritica credenza nella infinita perfettibilità dell'uomo, l'élite istruita conìò l'idea della malleabilità della natura umana, della sua capacità di essere plasmata e migliorata dalla società, sulla base dell'esperienza del proprio ruolo nel disciplinare, addestrare, istruire, guarire, punire e riformare nei confronti di categorie altre da sé. L'esperienza collettiva di una categoria fissata in un ruolo di «giardiniera» in rapporto a tutte le altre categorie fu riformulata come teoria della storia.

Come se stesse seguendo il precetto metodologico di Marx circa il servirsi dell'anatomia dell'uomo come chiave per l'anatomia della scimmia, l'élite istruita utilizzò il proprio modo di vita, o il modo di vita di quella parte del mondo che essa controllava (o che pensava di controllare), come il metro di giudizio su cui misurare e classificare altre forme di vita - passate o presenti - come ritardate, sottosviluppate, immature, incomplete oppure deformate, storpiate, distorte o comunque stadi o versioni inferiori di se stessa. La propria forma di vita, più spesso chiamata «modernità», cominciò a rappresentare l'indicatore irrequieto, in costante movimento, della storia; dal suo punto di vista, tutte le altre forme note o ipotizzate apparivano come stadi passati, diramazioni o vicoli ciechi. Le molte concettualizzazioni rivali della

modernità, immancabilmente associate a una teoria della storia, erano d'accordo su un punto: tutte consideravano la forma di vita sviluppata in parti del mondo occidentale come l'elemento «dato», «non segnato» dell'opposizione binaria che relativizzava il resto del mondo e gli altri tempi storici come il lato problematico, «segnato», comprensibile solo nei termini della sua distinzione dal modello occidentale di sviluppo, assunto come normale. La distinzione fu vista in primo luogo e soprattutto come una serie di assenze: come una mancanza degli attributi ritenuti indispensabili per l'identità dell'era più avanzata. Abbiamo già discusso una di queste concettualizzazioni: la visione della storia come marcia inarrestabile dei Lumi; una difficile, ma alla fine vittoriosa lotta della Ragione contro le emozioni o gli istinti animali, della scienza contro la religione e la magia, della verità contro il pregiudizio, della conoscenza esatta contro la superstizione, della riflessione contro l'esistenza acritica, della razionalità contro l'affettività e il dominio della consuetudine. All'interno di una tale concettualizzazione, l'età moderna si definiva innanzi tutto come il regno della Ragione e della razionalità; le altre forme di vita erano viste, di conseguenza, come carenti sotto entrambi i profili. Questa era la prima e la più elementare delle concettualizzazioni che fornivano alla modernità la sua autodefinizione. Era anche la più duratura e chiaramente la preferita da coloro che concettualizzavano per professione. Essa poneva, dopo tutto, i concettualizzatori stessi come responsabili delle leve della storia e li presentava, strategicamente, come i più importanti e potenti fattori di mutamento. Questa concettualizzazione, ricordiamo, era già implicita nel pensiero dei "philosophes"; trovò la sua piena espressione negli scritti di Condorcet e di altri ideologi; fu codificata da Comte e da quel momento fu assunta come canone e schema obbligato della versione progressista della storia; raggiunse il culmine e risultò pienamente elaborata nella visione weberiana della storia come progressiva razionalizzazione, e della società moderna come una rottura radicale che svelava il proprio passato soprattutto come un lungo dominio del comportamento irrazionale.

Per Marx, come Marshall Berman ci ha ricordato di recente nella sua bella e profonda analisi della modernità (1), la nostra era l'epoca in cui «si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e di stabile, è profanata ogni cosa sacra»; un'epoca contrassegnata dal vertiginoso ritmo di sviluppo, dalla moltiplicazione della ricchezza materiale, dal sempre crescente dominio dell'umanità sul suo ambiente naturale, dall'emancipazione universale da tutte le restrizioni, reali o immaginarie, che vincolarono e ostacolarono il potenziale creativo umano per una parte interminabile della storia. Questo, per Marx, era l'effetto dell'improvviso emergere dei mezzi materiali di dominio sulla natura, unitamente all'abilità e alla volontà di farne uso; questo, a sua volta, era il risultato di una nuova organizzazione dello sforzo produttivo dell'umanità: una organizzazione in cui le attività produttive dei singoli erano state regolate secondo un ritmo, una routine, coordinate, assoggettate a un disegno deliberato, controllate, finalizzate all'obiettivo di rendere operativi strumenti il cui potere non era più limitato dalla limitata capacità (nonché dagli orizzonti) dei loro meschini proprietari. Per Marx, l'età moderna avrebbe alla fine soppresso i pochi limiti restanti al dominio pratico sulla natura; i mezzi di produzione, insisteva, erano già «sociali» per loro natura, e il carattere privato della proprietà, diffuso senza essere universale, sarebbe stata l'ultima «solidità» a sciogliersi nell'aria. La «libertà umana» (identificata con la libertà dalla necessità, identificata a sua volta con la Natura) sarebbe stata allora completa.

Non tutte le concettualizzazioni, ovviamente, tessevano elogi così indiscriminati della modernità. Verso la fine del secolo diciannovesimo, in particolare, l'età moderna appariva a molti un bene ambiguo. Il grande risultato conseguito dall'umanità, senza dubbio, ma a un prezzo forse troppo caro. Diventò sempre più chiaro all'élite istruita che l'annunciato regno della Ragione stava tardando a realizzarsi. Fatto ancor più importante, era un po' meno chiaro se si sarebbe mai realizzato. Il regno della Ragione era sempre, in fondo, il governo dei suoi portavoce, e un tale governo era adesso una possibilità remota, che si allontanava sempre di più. L'umanista non riusciva a umanizzare, cioè i progetti di ordine sociale e le strategie per la loro attuazione venivano prodotte e amministrare da categorie diverse da quelle degli stessi umanizzatori, e l'unità tra il crescente potere della parte «civilizzata» dell'umanità e la crescente centralità dei suoi civilizzatori era stata spezzata. La concettualizzazione aveva acquistato una tinta drammatica; le immagini del progresso storico facevano pensare sempre più a una tragedia greca, in cui nulla è mai raggiunto senza un sacrificio, e il sacrificio può essere doloroso quanto il successo piacevole.

L'uomo faustiano di Nietzsche e dei suoi seguaci era scolpito ad immagine dell'età moderna, orgogliosa della sua potenza e della sua superiorità, convinta che ogni altra forma umana le fosse inferiore. Ma l'uomo faustiano non poteva più - a differenza dei suoi predecessori filosofici o imprenditoriali - riferire genericamente la propria sicurezza agli inesorabili e onnipotenti poteri del progresso spirituale o materiale; doveva reggere sulle proprie spalle la modernità, la massima realizzazione della razza umana. L'uomo faustiano era un romantico, non un classicista o un positivista. Egli era l'attore della storia, non il suo prodotto; doveva fare la storia a dispetto delle circostanze avverse, costringendola a sottomettersi alla sua volontà e non necessariamente contando sulla sua disponibilità ad arrendersi. La storia rimase quel che era per i suoi corteggiatori progressisti: il trionfo degli audaci, dei coraggiosi, degli intelligenti, dei chiaroveggenti sui servili, vigliacchi, superstiziosi, confusi e ignoranti. Ma il trionfo ora non era garantito; soprattutto non da forze che non fossero lo sforzo ostinato dei futuri vincitori. Questa lotta sarebbe stata costosa, come lo sono tutte le lotte. In tutte le conquiste ci sono vittime oltre che vincitori. L'uomo faustiano deve rassegnarsi alla necessità di calpestare i corpi dei deboli. Ed è un uomo faustiano proprio perché lo fa.

Un'altra drammatica visione della modernità è stata ispirata da Freud. Questa visione presenta la modernità come un'epoca nella quale il «principio di realtà» conquista il dominio sul «principio di piacere», e nella quale il popolo, di conseguenza, scambia una parte della sua libertà (e felicità) con un certo grado di sicurezza, fondata su un ambiente igienicamente sicuro, pulito e pacifico. Lo scambio sarà vantaggioso, ma esso avviene come prodotto della soppressione di pulsioni «naturali» e dell'imposizione di modelli di comportamento che mal si attagliano alle predisposizioni umane e offrono solo sbocchi indiretti per gli istinti e le passioni. La soppressione è dolorosa; lascia ferite psicologiche che sono difficili da sanare. Il prezzo della modernità è l'alta incidenza di malattie psicotiche e nevrotiche; la civiltà suscita i propri disagi e pone l'individuo in un conflitto permanente - potenziale o aperto - con la società.

Poco dopo la pubblicazione di "Das Unbehagen in der Kultur" (2), il giovane Norbert Elias decise di sottoporre le ipotesi di Freud, presentate come erano in forma intuitiva e idealtipica, alla prova della ricerca storica. La decisione di Elias ebbe come risultato la redazione dell'importante "Über den Prozess der Zivilisation", libro che aprì nuovi orizzonti allo studio sociostorico ricorrendo a un tipo di fonte prima

di allora inesplorata e trascurata e mettendo la «vita quotidiana» al centro dell'indagine storica? Elias dimostrò che la «repressione degli istinti» che Freud deduceva dalla natura della modernità matura, era in realtà un processo storico che poteva essere attribuito a un tempo, a un luogo e a configurazioni socioculturali specifici. Una tra le tante osservazioni brillanti dello studio di Elias era l'idea che la conclusione positiva del processo consiste nel fatto che l'episodio storico della repressione sia stato dimenticato, che siano state fornite legittimazioni pseudorazionali dei modelli nuovamente introdotti e che l'intera forma storica di vita sia stata «naturalizzata». Una interpretazione radicale dello studio di Elias lo vedrebbe come un attacco diretto alla concezione progressista di Weber della modernità come un'epoca di razionalità. Ai poteri che hanno prodotto la società moderna e presiedono alla sua riproduzione è stata negata la sanzione della Ragione. La natura sostanzialmente progressista della loro realizzazione, tuttavia, non è stata messa in discussione.

Un complesso atteggiamento di amore-odio nei confronti della modernità impregna la visione di Simmel della società urbana, molto vicina all'interpretazione un poco successiva che Benjamin diede delle fondamentali intuizioni di Baudelaire. L'immagine complessiva è quella di una tragedia, di una dialettica contorta d'inestricabili contraddizioni: l'assoluto che si manifesta solo nella particolarità degli individui e dei loro incontri; il permanente che si nasconde dietro episodi sfuggenti, il normale dietro l'eccezionale. Soprattutto, il dramma della modernità deriva dalla «tragedia della cultura», dall'incapacità umana di assimilare prodotti culturali sovrabbondanti a causa della creatività scatenata dello spirito umano. Una volta messi in moto, i processi culturali acquistano una loro dinamica, sviluppano una loro logica e producono nuove molteplici realtà che fronteggiano gli individui come un mondo esterno, oggettivo, troppo potente e distante per essere «risoggettivato». La ricchezza della cultura oggettiva si traduce quindi nella povertà culturale degli esseri umani individuali, che ora agiscono secondo un principio di "omnia habentes, nihil possidentes" [avere tutto, non possedere nulla] (secondo l'inversione che Günther S. Stent fece del famoso principio di san Francesco) (4). Una frenetica ricerca di oggetti di cui appropriarsi cerca invano di sostituire la riappropriazione di significati perduti. Simmel lamenta l'avvento degli «intellettuai parziali» (espressione coniata più tardi da Foucault) e la fine di un'epoca in cui i dotti "Principles of Political Economy" [di J. S. Mill] erano patrimonio comune di tutti i contemporanei illuminati e venivano ampiamente recensiti da «non-specialisti» come Dickens o Ruskin. Questa è una concezione della modernità vista attraverso gli occhi di un intellettuale vivente in una capitale, che sognava la continuazione del ruolo lasciato in eredità dai "philosophes" in condizioni che lo rendevano pressoché impossibile; condizioni prodotte da null'altro che lo straordinario successo dell'eredità stessa dei "philosophes".

Questo è solo un elenco molto schematico, semplificato e in nessun modo completo delle visioni della modernità che hanno avuto abbastanza seguito ed esercitato sulla coscienza pubblica una influenza sufficiente perché fossero riconosciute come tradizionali o classiche. Sono diverse tra loro e talvolta radicalmente contrapposte. Per molti decenni le differenze e le opposizioni hanno oscurato ogni tratto comune e dominato il dibattito nelle scienze sociali. Solo molto di recente, grazie a una nuova prospettiva cognitiva, le differenze hanno cominciato a sembrare molto meno importanti, semplici liti in famiglia. Quel che la nuova prospettiva rendeva evidente, d'altra parte, era proprio quel legame di stretta parentela

tra visioni apparentemente antagonistiche che nella fase attuale del dibattito tenderebbero a oscurare le differenze.

Il legame familiare sembra essere stato costituito da almeno tre caratteristiche comuni.

In primo luogo, tutte le visioni elencate e la maggior parte delle loro alternative o varianti contemporanee supponevano, esplicitamente o implicitamente che fosse, il carattere irreversibile dei mutamenti che la modernità significava o si portava dietro. Che fossero entusiaste, caustiche o radicalmente critiche circa l'equilibrio tra bene e male all'interno della forma di vita associata con la società moderna, esse non mettevano quasi mai in dubbio la «superiorità» della modernità nel senso di subordinare, marginalizzare, espellere o annichilire le sue alternative premoderne. Nessuna delle visioni comportava (almeno non organicamente) dubbi sulla supremazia ultima della modernità; la maggior parte supponeva l'inevitabilità di una tale supremazia. (Pur non essendo questo necessariamente, in senso deterministico; non era nel senso che l'avvento della modernità fosse storicamente inevitabile, ma nel senso che - una volta che essa fosse emersa in una parte del mondo - il suo dominio, o forse la sua universalizzazione, sarebbe stato inarrestabile). Vedere la modernità come il punto più alto di sviluppo incoraggiava l'interpretazione delle forme sociali precedenti in termini di definizione e di misurazione della loro distanza dalla modernità, come è evidente nell'idea di paesi in via di sviluppo.

In secondo luogo, tutte le visioni elencate concepivano la modernità in termini di processo: come un progetto essenzialmente incompiuto. La modernità era un processo aperto, e inevitabilmente tale; anzi, tale apertura era vista come l'attributo principale, forse specifico, della modernità. Contrapposte alla intrinseca mobilità della modernità, le forme premoderne apparivano stagnanti, organizzate attorno al meccanismo di equilibrio e stabilità, quasi prive di storia. Questo effetto ottico era il risultato della scelta della modernità come punto di vista da cui considerare le caratteristiche di società alternative e della scelta di considerare la modernità come la forma storicamente, o logicamente, successiva. Questa scelta comprendeva e oggettivava altre forme sociali, e suggeriva la loro percezione come oggetti finiti, compiuti: una percezione che era stata formulata come loro intrinseca eternità. Per tornare alle visioni della modernità, esse cercavano tutte di cogliere il processo delle trasformazioni in corso "in statu nascendi"; erano, in un certo senso, rapporti stesi a metà strada, consapevoli di descrivere un movimento con una destinazione non ancora del tutto nota, una destinazione che avrebbe potuto essere solo prevista. Nella visione della modernità era fissato più o meno fermamente solo il punto di partenza. Il resto, proprio per il suo carattere indeterminato, appariva come un campo di progetti, azioni e lotte.

In terzo luogo, tutte le visioni erano visioni «interne» alla modernità. La modernità era un fenomeno con una ricca preistoria ma con nulla di visibile al di là di sé, nulla che potesse relativizzare od oggettivare il fenomeno stesso, comprenderlo come un episodio di significato ridotto, limitato. Come tale, il modo in cui questa esperienza «dall'interno» della modernità è stata formulata fornì il quadro di riferimento per la percezione di forme di vita non moderne. Nello stesso tempo, tuttavia, nessun punto di vista esterno era disponibile come quadro di riferimento per la percezione della modernità stessa. In un certo senso, la modernità era - in queste visioni - autoreferenziale e autoconvalidante.

Proprio quest'ultima circostanza è mutata di recente; il suo mutamento non poteva non avere conseguenze sul resto dell'aria di famiglia che univa le visioni tradizionali o classiche della modernità. Per

essere precisi, il mutamento portò alla superficie la presenza effettiva dei tratti comuni, e il loro ruolo limitante, ora visti come responsabili della relatività storica delle visioni classiche. Quel che è successo in anni recenti potrebbe essere definito come la comparsa di un punto di vista che consente la visione della stessa modernità come un oggetto concluso, un prodotto essenzialmente completo, un episodio della storia, con una fine così come un inizio.

Un tale punto di vista è stato fornito dal dibattito postmodernista. In apparenza, questo dibattito è semplicemente un nuovo nome per il discorso organizzato attorno a una serie di nozioni le più popolari e le più ampiamente commentate delle quali sono i concetti di società postindustriali o postcapitalistiche. Quali che siano i collegamenti e le somiglianze, le differenze sono tuttavia straordinarie. L'idea della società postindustriale non costituisce necessariamente una rottura con il modo in cui la modernità era tradizionalmente concepita. Non di rado, questa idea si riferisce semplicemente alle trasformazioni interne nel tipo occidentale di civiltà, ricostituendone dichiaratamente la perdurante superiorità in un modo nuovo e su una base socioeconomica in mutamento. Ben lungi dall'incrinare tale superiorità, le trasformazioni indicate come sintomatiche dello stadio postindustriale e postcapitalistico rafforzano l'immagine del sistema socioculturale occidentale come culmine dello sviluppo o come forma più avanzata di società umana alla quale le altre si avvicinano o che sono costrette a riconoscere come superiore. Il discorso postindustriale sottolinea anche la continuità dello sviluppo: il postindustriale è visto come un prodotto naturale dello sviluppo industriale, come una seconda fase che segue il successo della precedente; e che in un certo senso realizza la promessa e il potenziale contenuto nel proprio passato. D'altra parte, è lo stesso discorso postmodernista che sembra guardare indietro al suo passato immediato come a un episodio concluso, un movimento in una direzione che non ha molte probabilità di essere seguito, forse addirittura un'aberrazione, il perseguimento di una falsa pista, un errore storico ora da correggere. Nel fare ciò, il dibattito postmodernista non si contrappone necessariamente alle proposizioni fattuali interpretate nel discorso postindustriale; a prescindere dalla frequente confusione, i due dibattiti non hanno in comune i rispettivi oggetti. Il discorso postindustriale riguarda i mutamenti nel sistema socioeconomico di una società che si riconosce come «moderna» nel senso indicato sopra: i mutamenti discussi non implicano che la società abbia bisogno di smettere di identificare se stessa in un tal modo. Il discorso postmodernista, dall'altra parte, riguarda la credibilità della «modernità» stessa come autocaratterizzazione della civiltà occidentale, industriale o postindustriale, capitalista o precapitalistica che sia. Esso implica che gli attributi autoassegnati contenuti nell'idea di modernità non sono validi oggi, forse non erano validi neanche ieri. Il dibattito postmodernista riguarda la consapevolezza di sé della società occidentale e le basi (o la mancanza di basi) di tale consapevolezza.

Il concetto di postmodernismo fu introdotto dapprima per designare la ribellione contro l'architettura funzionalista, scientificamente fondata, razionale: ben presto fu ripreso ed esteso per inglobare i profondi mutamenti di direzione visibili nell'intero campo dell'arte occidentale. Esso proclamava la fine della ricerca della verità ultima del mondo o dell'esperienza umani, la fine delle ambizioni politiche o missionarie dell'arte, la fine dello stile dominante, di canoni artistici, dell'interesse nei confronti dei fondamenti estetici delle sicurezze artistiche, dei confini oggettivi dell'arte. L'assenza di basi, la futilità di tutti i tentativi di tracciare oggettivamente i limiti dei fenomeni artistici, l'impossibilità di fissare le regole

di una vera arte distinta dalla non-arte o dall'arte cattiva, furono le idee che maturarono per prime all'interno del discorso della cultura artistica (in modo assai simile a quello in cui duecento anni prima la conquista del campo culturale precedette l'espansione delle "sociétés de pensée" nell'area della filosofia politica e sociale). Solo più tardi la nozione di postmodernismo, originariamente confinata alla storia dell'arte, cominciò ad estendersi. Aveva aperto gli occhi degli osservatori intellettuali a quelle caratteristiche comuni alle trasformazioni nell'arte contemporanea e agli affascinanti spostamenti di attenzione, alla ribellione antitradizionalista e ai nuovi paradigmi radicalmente eretici in concorrenza tra loro per il dominio della filosofia e delle scienze sociali caratterizzate in senso filosofico. Gli occhi si aprirono all'analogia tra l'erosione delle «basi oggettive» nell'arte e l'improvvisa popolarità dell'ermeneutica postwittgensteiniana e postgadameriana nelle scienze sociali o i feroci attacchi dei «nuovi pragmatisti» alla tradizione cartesiana-lockiana-kantiana nella filosofia moderna. Divenne sempre più plausibile che questi fenomeni apparentemente disparati fossero manifestazioni di uno stesso processo.

Fu questo processo, o meglio le condizioni nelle quali esso si stava verificando, che è stato chiamato qui postmodernità (distinto dal postmodernismo, che si riferisce alla collezione di opere d'arte o prodotti intellettuali creati nelle condizioni, o nel periodo, della postmodernità). A differenza della nozione di società postindustriale, il concetto di postmoderno si riferisce a una particolare qualità del clima intellettuale, a una posizione metaculturale decisamente nuova, a una spiccata autoconsapevolezza dell'epoca. Uno degli elementi di base, se non l'elemento base, di questa autoconsapevolezza è il rendersi conto che la modernità è terminata; che la modernità è un capitolo chiuso della storia, che può ora essere contemplata nella sua interezza, con la conoscenza retrospettiva delle sue realizzazioni pratiche come pure delle sue speranze teoriche.

Grazie a questo elemento della nuova autoconsapevolezza chiamata postmodernità, la modernità, che era servita sinora come l'«anatomia dell'uomo» marxiana, è stata per la prima volta relegata nella posizione della «scimmia», che rivela gli aspetti insospettati, o indebitamente trascurati, della sua anatomia qualora sia esaminata con la saggezza "ex post facto" del postmoderno. Questa saggezza ricompono la nostra conoscenza della modernità e ridistribuisce l'importanza assegnata alle sue diverse caratteristiche. Essa pone anche in rilievo aspetti della modernità che passarono inosservati, quando furono considerati dall'interno dell'età moderna solo in virtù del loro status allora incontestato e quindi dato per scontato; che, tuttavia, improvvisamente saltarono agli occhi proprio perché la loro assenza nel periodo successivo, postmoderno, li rende problematici. Tali aspetti sono soprattutto quelli che riguardano la sicurezza della modernità; la sua convinzione della propria superiorità rispetto a forme di vita alternative, viste come storicamente o logicamente «primitive»; e la sua convinzione che si possa dimostrare che il suo vantaggio pragmatico sulle società e sulle culture premoderne, ben lungi dall'essere una coincidenza storica, abbia fondamenti oggettivi, assoluti, e una validità universale.

Anzi, questo è esattamente il tipo di convinzione che alla consapevolezza dell'era postmoderna manca massimamente; tanto più notevole è la solida presenza di una tale convinzione nell'autoconsapevolezza della modernità. Dalla prospettiva postmoderna, l'episodio della modernità sembra essere stato, più di ogni altra cosa, l'era della certezza.

Questo è dovuto al fatto che la più intensa delle esperienze postmoderne è l'insicurezza. Si può forse discutere sul fatto che i filosofi dell'età moderna abbiano mai formulato in modo soddisfacente i fondamenti della superiorità oggettiva della razionalità, della logica, della moralità, dell'estetica, dei precetti culturali, delle regole del vivere civile eccetera. occidentali. Resta tuttavia il fatto che essi non hanno mai cessato di cercare una tale formulazione e non hanno quasi mai cessato di credere che la ricerca avrebbe avuto - dovesse avere - successo. Il periodo postmoderno si distingue proprio per l'abbandono della ricerca, essendosi convinto della sua futilità. Esso cerca invece di riconciliarsi con una vita in condizioni di permanente e incurabile incertezza, una vita in presenza di una quantità illimitata di forme di vita in concorrenza tra loro, incapaci di dimostrare le loro pretese di essere fondate su qualcosa di più solido e vincolante delle loro convenzioni storicamente determinate.

La modernità, in confronto, non sembra aver mai avuto simili dubbi sul fondamento universale del suo status. La gerarchia di valori imposta al mondo governato dall'estremità nordoccidentale della penisola europea era così salda e sostenuta da potenze così smisuratamente dominanti che per un paio di secoli essa rimase l'orizzonte della visione del mondo, piuttosto che un problema apertamente discusso. Raramente portato al livello di consapevolezza, esso rimase l'onnipotente «dato per scontato» dell'epoca. Era evidente a tutti fuorché ai ciechi e agli ignoranti che l'Occidente era superiore all'Oriente, il bianco al nero, il civilizzato al rozzo, il colto all'incolto, il sano di mente al malato di mente, il sano rispetto al malato, l'uomo alla donna, il normale al criminale, il più al meno, la ricchezza all'austerità, la produttività alta a quella bassa, la cultura alta alla cultura bassa. Tutte queste «evidenze» sono ora sparite. Senza eccezione alcuna, sono state tutte contestate. Cosa ancora più importante, possiamo vedere ora che esse non reggevano separate l'una dall'altra; avevano un senso tutte assieme, come manifestazioni dello stesso complesso di potere, della stessa struttura di potere del mondo, che mantenevano credibilità finché la struttura rimaneva intatta, ma non avevano molte possibilità di sopravvivere alla sua fine.

La struttura è stata, inoltre, sempre più indebolita dalla resistenza e dalla lotta di categorie classificate (in pratica dalla struttura di potere, in teoria dalla gerarchia di valori legata ad essa) come inferiori. E' un indice della efficacia di tale resistenza il fatto che oggi nessuna potenza si senta in grado di rivendicare una superiorità oggettiva per il tipo di vita che essa rappresenta; il massimo che può fare è pretendere, seguendo l'esempio di Ronald Reagan, il diritto di «difendere il nostro modo di vita». Tutte le superiorità oggettive hanno incontrato un destino analogo a quello osservato acutamente da Ian Miles e John Irvine riguardo al dominio dell'Occidente sull'Oriente: per quanto riguarda le obiezioni della parte «sottosviluppata» del mondo, «con la crescente instabilità globale, questa rivendicazione potrà diventare qualcosa di più di un appello morale: potrà essere resa esecutiva per mezzo di azioni politiche o economiche» (5). In effetti ciò potrà avvenire, se non è già avvenuto, e, considerando questa possibilità, la ricerca filosofica dei fondamenti assoluti della superiorità occidentale suonerà sempre più vacua: il fatto che avrebbe dovuto essere spiegato è scomparso.

Quanto diversa appare questa situazione se paragonata con il conforto intellettuale e morale del dominio incontrastato, che, come ha osservato di recente Richard L. Rubenstein, rese l'autoconsapevolezza dell'era moderna, da Calvino a Darwin, così sicura nel professare i suoi giudizi morali mascherati da affermazioni di verità oggettiva:

«La visione di Darwin assomiglia alla teologia biblica della storia: il destino di coloro che soffrono deve essere visto nella prospettiva più ampia del Grande Progetto. Nella Bibbia, Dio è l'autore del Progetto; in Darwin è la 'Natura'. In entrambi, la storia trae il suo significato dal destino dei pochi fortunati. Di estrema importanza è il fatto che sia il calvinismo sia il darwinismo forniscono una giustificazione cosmica per la felicità dei pochi e la miseria dei molti» (6).

Con i molti che non accettano più obbedientemente la loro miseria, anche i pochi felici non sembrano avere un gran bisogno di una giustificazione cosmica della loro felicità. I mezzi pratici ed efficaci per difendere la loro felicità dalle crescenti minacce sembrano essere più impellenti e promettere più benefici. Il «restringimento» dell'Europa, e il ridimensionamento dei valori con cui essa si abituò a identificarsi, non è, ovviamente, un fenomeno riducibile esclusivamente ai mutamenti nell'equilibrio del potere mondiale. I mutamenti sono ben veri (e sufficientemente grandi da rendere problematica quella superiorità dell'Europa che nel passato era data per scontata), ma di per sé essi non avrebbero generato una crisi di fiducia nei «fondamenti assoluti», se non fosse stato per il venir meno della fiducia in coloro che una volta teorizzavano la superiorità europea. Coloro che un tempo scrutavano il mondo come un campo che doveva essere coltivato dall'Europa, armata com'era della Ragione, tendono oggi a parlare del progetto «fallito» o «ancora incompiuto» della modernità. (La modernità, un tempo lo «sfondo» su cui c'è da riflettere, è stata improvvisamente percepita come un progetto ora che i suoi attributi hanno cominciato a scomparire uno per volta). Come per i climi intellettuali che l'hanno preceduta, la crisi di fiducia contemporanea è una costruzione intellettuale; essa riflette, come prima, l'esperienza collettiva di coloro che formulano l'autoidentità dei loro tempi e delle loro società; la sola categoria di gente che descrive e definisce se stessa e che non può descriversi o definirsi altrimenti che attraverso la descrizione e la definizione delle società di cui fa parte.

L'atteggiamento pessimistico e difensivo degli intellettuali, che si presenta come la crisi della civiltà europea, diventa comprensibile se visto sullo sfondo delle difficoltà che gli intellettuali incontrano ogni volta che tentano di svolgere il loro ruolo tradizionale; vale a dire il ruolo che, con l'avvento dell'era moderna, essi furono addestrati - e si addestrarono - a svolgere. Il mondo contemporaneo non è adatto agli intellettuali come legislatori; quel che appare alla nostra consapevolezza come la crisi della civiltà, o il fallimento di un determinato progetto storico, è la crisi autentica di un particolare ruolo e la corrispondente esperienza della ridondanza della categoria che si specializzò in tale ruolo.

Un aspetto di questa crisi è l'assenza di luoghi dai quali, come richiederebbe la funzione degli intellettuali legislatori, possano essere fatte affermazioni autorevoli. I limiti esterni della potenza europea (od occidentale) costituiscono solo una parte della storia. Un'altra parte, probabilmente ancor più determinante, nasce dalla crescente indipendenza dei poteri sociali all'interno delle stesse società occidentali, dai servizi che gli intellettuali erano capaci e desiderosi di fornire. Questo processo è stato ben colto da Michel de Certeau:

«I vecchi poteri gestivano abilmente la loro 'autorità' e supplivano così alla inadeguatezza del loro apparato tecnico e amministrativo; erano sistemi basati su clientele, vassallaggi, 'legittimazioni' eccetera. Essi cercavano tuttavia di rendersi più autonomi dalle fluttuazioni di tali lealtà con la razionalizzazione, il controllo e l'organizzazione dello spazio. Come risultato di questo lavoro, i poteri nelle nostre società sviluppate dispongono di procedure abbastanza sottili e minuziose per tenere sotto controllo tutte le reti sociali: sono i sistemi amministrativi e 'panottici' della polizia, della scuola, del servizio sanitario, della sicurezza eccetera. Ma essi vanno lentamente perdendo ogni credibilità. Hanno più potere e meno autorità» (7).

Il punto è che lo Stato non è necessariamente più debole a causa di questa fine dell'autorità; esso ha semplicemente trovato modi migliori, più efficienti di riprodurre e di rafforzare il suo potere; l'autorità è diventata ridondante, e la categoria specializzata nel provvedere alla riproduzione dell'autorità è diventata superflua. Chiunque insista nel continuare a fornire questi servizi solo perché è ben qualificato ed efficiente nel produrli, deve percepire la situazione come critica.

Naturalmente, anche la nuova tecnologia del potere e del controllo richiede esperti; ma gli intellettuali-legislatori tradizionali difficilmente riconoscerebbero questa nuova domanda come consona alle loro competenze e alle loro ambizioni. Una spiritosa ma profonda descrizione delle nuove routines del potere è contenuta in un recente studio di Stanley Cohen:

«La tremenda immagine del totalitarismo di Orwell era lo stivale che calpesta eternamente un volto umano. La mia visione del controllo sociale è molto più banale e rassicurante. E' l'eterna commissione per l'esame dei casi, il comitato di diagnosi e di allocazione o l'unità d'indagine prima della sentenza. Laureati dall'aria seria sono seduti attorno a un tavolo. Ciascuno sta studiando gli stessi dati computerizzati, profili psicologici, anamnesi, dossier su carta perforata. L'atmosfera è calma. Tutti i presenti sanno che nessuna critica di metodi di trattamento individuali, nessuna ricerca empirica, nessun verdetto bizzarro può rallentare il lavoro. E' vero il contrario. Più sono negativi i risultati, più diventa maniacale e barocca l'impresa di selezione: più test psicologici, più unità d'indagine, più rapporti preliminari, più centri di allocazione, più moduli per contratti, più resoconti di casi, più annotazioni di ricorsi, più dispositivi di previsione» (8).

Non c'è quasi più una via che riporti da questo meccanismo autopropulsivo, autopertuantesi, autodivisivo, autonomo e autosufficiente del sapere degli esperti, al tipo di competenza generalizzata che comportava il ruolo tradizionale dei legislatori. Dal punto di vista della memoria (o del «progetto incompiuto della modernità»), le realtà delle moderne routines del potere possono essere viste, e difatti lo sono, come una sostituzione burocratica degli esperti istruiti, come un atto di espropriazione, dal momento che gli intellettuali sono stati privati delle funzioni e dei diritti che erano abituati a vedere come loro propri. C'è anche un altro fattore che esaspera l'insicurezza intellettuale. La speranza che il mondo moderno, cioè il mondo razionalmente amministrato, altamente e sempre più produttivo, basato sulla scienza, avrebbe alla fine generato modelli di organizzazione sociale atti a essere universalizzati stia

svanendo, via via che i disincanti si accumulano; nessuno dei modelli sinora prodotti all'interno del mondo moderno avrà mai molte possibilità di soddisfare le aspettative nate dalla pratica intellettuale. Per dirla diversamente, nessun modello sinora prodotto, o che possa essere prodotto così come vanno le cose, promette di rendere il mondo sociale accogliente per gli intellettuali nel loro ruolo tradizionale. Questa consapevolezza trova il suo sbocco nella diffusa sensazione, ottimamente colta da Agnès Heller e dai suoi colleghi dalla scuola postlukácsiana, che il mondo moderno si trovi ad affrontare una situazione senza scelte valide. La scelta è, in effetti, tra la «dittatura sui bisogni» nel sistema di tipo sovietico, e la società dei consumi dell'Occidente: una società che ha dato via libera ai desideri umani e che non ha lasciato alcuno spazio per il ruolo limitante dei valori, alimentando invece una quantità di scontento sempre crescente, parallela a un volume di merci che si espande inarrestabilmente. Nel sistema del primo tipo, gli intellettuali sono stati, per così dire, liquidati come classe, cioè sono stati espropriati collettivamente della loro funzione collettiva di generare e promuovere i valori destinati ad essere imposti e osservati dallo Stato e dai suoi sudditi. I valori sono ora formulati dallo Stato stesso, ma soprattutto (in pratica, se non in teoria) sono elusi come mezzi di riproduzione sociale e quasi del tutto sostituiti da tecniche di coercizione, manipolazione e controllo panottico. In un sistema del secondo tipo, gli effetti pratici sulla posizione degli intellettuali sono virtualmente gli stessi, tenuto conto di tutte le ovvie differenze tra i due sistemi: i valori sono stati trasformati in attributi delle merci, e altrimenti resi irrilevanti. E' quindi il meccanismo del mercato che si fa ora carico del ruolo di giudice, di guida dell'opinione, di verificatore dei valori. Ancora una volta gli intellettuali sono stati espropriati. Sono stati soppiantati persino nell'area che per molti secoli sembrava rimanere incontestabilmente il loro proprio territorio monopolistico di autorità: l'area della cultura in generale, dell'«alta cultura» in particolare. Nella realistica valutazione di David Carrier,

«i giudizi estetici implicano direttamente giudizi economici. Convincerci che una opera [d'arte] sia buona e così convincere il mondo dell'arte [cioè i venditori e gli acquirenti di oggetti d'arte] che essa abbia valore sono due aspetti di una sola e medesima azione. La verità della critica è relativa a quel che la gente del mondo dell'arte crede (...); la teoria diventa vera nel momento in cui un numero sufficiente di queste persone ci crede» (9).

Dal momento che il potere di giudicare sta sfuggendo dalle loro mani, gli intellettuali non possono non vivere il mondo come un mondo privo di valori «degni di questo nome». Nel complesso, essi sarebbero d'accordo con la fosca premonizione di Georg Simmel, annotata alla vigilia della prima guerra mondiale, secondo la quale, a differenza degli uomini in tutte le epoche precedenti, «noi, almeno da una serie di decenni, non viviamo più sotto qualsiasi idea comune, anzi in larga misura nemmeno sotto un'idea generale» (10). In un tale clima, ci vuole molto coraggio per continuare a presentare i valori di propria scelta come assolutamente vincolanti. Alcuni certo farebbero proprio quello, irrigidendosi nel ruolo nobile, ma non manifestamente efficace, della voce che grida nel deserto. Molti altri considererebbero una scelta più ragionevole la modestia pragmatica.

Questo è stato un elenco molto preliminare d'ipotesi che potrebbero forse fornire una spiegazione della crisi del tradizionale ruolo del legislatore (la crisi che sembra stare dietro l'attuale discorso postmodernista). La realtà sociale che si nasconde dietro la nozione di postmodernismo e, cosa più importante, il nome generico di postmodernità richiedono ovviamente un'analisi molto più approfondita. Cercheremo di affrontare tale analisi nei capitoli seguenti, o almeno di fare un inventario degli ingredienti a ciò necessari.

Le analisi della postmodernità, per quanto coscienziose, debbono avere lo stesso carattere «sino a nuovo ordine», incompleto, che avevano un tempo le tradizionali teorie della modernità; costruite dall'interno della modernità, esse percepivano quest'ultima come un processo ancora incompiuto, e quindi organicamente aperto. L'analisi della postmodernità non può essere altro che un rapporto steso a metà strada. Le sue proposizioni devono essere provvisorie, soprattutto tenendo conto del fatto che l'unico risultato solido e indubbio del dibattito postmodernista è stato finora la proclamazione della fine del modernismo; quanto al resto, è ben lungi dall'essere chiaro quali dei molti argomenti del discorso siano un indice di tendenze durature e irreversibili, e quali troveranno presto il loro posto tra le ondate passeggere di un secolo noto per il suo amore per le mode. Questa incertezza si estende alla questione più cruciale per il nostro argomento: il mutamento della collocazione sociale, e quindi del ruolo, degli intellettuali. Ci sono molti segni del fatto che il ruolo tradizionale (quello svolto o cui si aspirava), definito con la metafora dei «legislatori», viene gradualmente sostituito dal ruolo meglio colto dalla metafora degli «interpreti». Si tratta, però, di una trasformazione irrevocabile o di una momentanea perdita di vigore? Nel secolo che precedette più o meno l'avvento della modernità, l'Europa attraversò un simile periodo d'incertezza, e il protopragmatismo di Mersenne o Gassendi fu la sua risposta. Quel periodo non durò a lungo. Ben presto i filosofi raccolsero le loro forze esorcizzando lo spettro del relativismo che i protopragmatisti cercavano di favorire. L'esorcismo è proseguito da quel momento in poi, senza ottenere mai pieno successo. Il "malin génie" di Descartes è stato sempre con noi, sotto una veste o sotto un'altra, e la sua presenza confermata da continui, disperati tentativi di annientare la minaccia del relativismo, come se non fossero mai stati effettuati tentativi del genere in passato. Si visse la modernità in una casa abitata da fantasmi. La modernità fu un'età di certezza, ma aveva i suoi demoni interni; la sua era la sicurezza di una fortezza assediata, la fiducia di un comandante di un esercito che sinora, grazie a Dio, era stato il più forte.

A differenza della certezza medievale degli scolastici, la certezza dei filosofi moderni comportava costantemente l'acuta consapevolezza del problema del relativismo. Era di necessità una certezza assediata, militante. Una momentanea mancanza di vigilanza avrebbe potuto costare cara. E a volte così fu.

Il tempo in cui viviamo è un'altra di queste occasioni o differisce dalle precedenti? L'attuale crisi di certezza è l'effetto di una temporanea mancanza di vigilanza? È un tipico periodo transitorio che segue, e precede, forme successive di organizzazione sociale o è il preannuncio di come sarà il futuro?

Nessuna di queste tre possibilità può essere accettata o respinta con sicurezza. In questa fase, il meglio che si possa fare è prendere atto dei possibili sviluppi e delle loro probabilità socialmente determinate.

Capitolo 9.

L'AVVENTO DELL'INTERPRETE.

Il pluralismo non è una esperienza recente. Di per sé, esso non può spiegare adeguatamente la recente impennata del clima intellettuale postmodernista nel quale il pluralismo di esperienza, valori e criteri di verità rifiuta decisamente di essere trattato come un aspetto transitorio della realtà ancora incompleta, come una caratteristica che sarà eliminata nel processo di maturazione. Abbiamo già riportato quanto osservato da Habermas sull'appartenenza specificamente moderna della pluralizzazione di universi di discorso divergenti (1). Certo, Habermas unifica due tipi distinti di pluralismo: uno che deriva da una specie di divisione del lavoro, dalla mutua separazione di discorsi concernenti la verità, il giudizio e il gusto, che Habermas considera l'aspetto cruciale della modernità in quanto tale, qualcosa con cui il filosofo e lo scienziato sociale hanno convissuto per almeno un paio di secoli; e l'altro, la pluralizzazione di discorsi contestualizzati comunitariamente e tradizionalmente, che reclama quelle localizzazioni di verità, giudizio e gusto che la modernità negava e si sforzò di superare in pratica. Neppure il secondo tipo di pluralità è uno sviluppo recente; quel che è (così sembra) recente è il riconoscimento del secondo tipo di pluralismo come non meno permanente e irreversibile del primo. Proprio questo riconoscimento è difficilmente riconciliabile con lo spirito e la pratica della modernità. In certo modo, riunendo i due tipi di pluralismo, Habermas preclude la possibilità di considerare l'attuale situazione dell'intellettuale occidentale come sostanzialmente nuova; e richiede mutamenti piuttosto estesi nel modo in cui i servizi intellettuali sono stati tradizionalmente dispensati.

Habermas può percepire invece i mutamenti recenti nella visione del mondo intellettuale solo come una specie di aberrazione; un deplorabile irrigidimento degli atteggiamenti che nella loro forma più benigna ci hanno accompagnato per molto, molto tempo; un evento risultante da mancata comprensione o da errori teorici; una malattia da curare con una migliore comprensione e una teoria adeguata. Quel che si è difatti verificato, secondo Habermas, è l'acutizzarsi della venerabile controversia tra storicismo (una posizione che ammette la pluralità storica delle verità, eppure si aspetta che la scienza fornisca sia la sostanza che la legittimazione della conoscenza consensuale) e trascendentalismo (che mira a distillare le caratteristiche di "ogni" azione razionale che "deve" essere presupposta), in una sterile polarizzazione tra relativismo (che nega la possibilità di accordo tra verità diverse) e assolutismo (che cerca una ragione universale al di fuori della pratica razionale, e indipendentemente da essa). Le ultime due strategie sono entrambe errate, soprattutto perché il divario che hanno creato tra strategie filosofiche alternative è così ampio che non ci si può più aspettare che le strategie polarizzate mitighino a vicenda i rispettivi estremismi.

Non si può negare che relativismo e assolutismo coesistano come tendenze molto pronunciate nel discorso contemporaneo, la seconda essendo costretta dai progressi della prima a confermarne indirettamente i presupposti (l'assoluto non può più essere cercato nella pratica, sia come generalizzazione empirica che come premesse logiche). Se le due versioni irrigidite della vecchia

controversia sono davvero interdipendenti, sembra che il ruolo attivo nel loro intreccio dialettico appartenga alla opinione che ogni ulteriore ricerca di fondamenti sovracomunitari di verità, giudizio o gusto sia futile (se non lo è sempre stata), Una opinione del genere, descritta come relativista, è stata in anni recenti espressa con un vigore senza precedenti da almeno due secoli.

La definizione che Connie D. Kliever ha dato della novità della concezione contemporanea del pluralismo è tra le più efficaci di quelle che si possono trovare in scritti recenti:

«La dispersione del potere politico e la libertà di riunione religiosa all'interno di società non gerarchiche rappresentano differenze e disaccordi "all'interno" di un impegno comune verso una nazione e un Dio. Il pluralismo, all'opposto, non presuppone alcuna unità o lealtà sovrastante. Il pluralismo è l'esistenza di molteplici quadri di riferimento, ciascuno con il proprio schema di comprensione e i propri criteri di razionalità. Il pluralismo è la coesistenza di posizioni comparabili e in concorrenza tra loro non destinati ad essere conciliati. Il pluralismo è il riconoscimento che persone diverse o gruppi diversi alla lettera abitano in mondi irriducibilmente diversi» (2).

Kliever continua poi sottolineando che in un mondo pluralistico non esistono «sistemi di definizione della realtà incontestati». Essendo falliti in pratica tutti i tentativi teorici di negoziare una soluzione concordata della disputa, noi "dobbiamo" ammettere, insiste Kliever, che «le forme di vita sono logicamente e psicologicamente autolegittimanti». Si può convivere con tale ammissione tranquillamente, ritiene Kliever, purché essa sia tuttavia universale quanto la precedente intesa sulla plausibilità del progetto di verità universale. Ciò di cui Kliever ha paura è la continuazione, in un mondo pluralistico, delle strategie e del conseguente comportamento che traevano il loro senso dell'assunto di fondamenti universali della verità. Ciò che può prevenire il pericolo è una sorta di modestia autoimposta adottata e praticata da tutte le «forme di vita» che coesistono nel mondo pluralistico. Senza tale modestia, senza un'accettazione della «eguaglianza di limitazione» tra forme di vita, le vecchie abitudini autoritarie non tarderebbero a riaffermarsi e il mondo pluralistico si trasformerebbe in un mondo di «assolutismo molteplice». E' contro questa nuova minaccia, specifica della condizione di pluralismo che si stabiliva al termine del protratto dominio di una visione del mondo autoritaria, monistica, che Kliever vuole mobilitare gli intellettuali. Il nuovo compito intellettuale, a suo parere, consiste nel combattere contro gli assolutismi parziali, locali, con la stessa energia con cui i loro predecessori lottarono per averne uno «imparziale», universale. Il relativismo, ben lungi dall'essere un problema, è per Kliever una soluzione del problema del mondo pluralista; inoltre la sua promozione è, per così dire, un dovere morale degli intellettuali contemporanei.

Si può discutere se il pluralismo diagnosticato da Kliever costituisca una svolta nella struttura del mondo o nella percezione del mondo da parte degli intellettuali. Ci sono validi argomenti per sostenere entrambe le ipotesi. Noi abbiamo rapidamente analizzato alcuni degli argomenti a favore della prima possibilità. Quanto all'altra, il graduale abbandono della ricerca del giudizio ultimo da parte degli intellettuali sopraffatti dall'inguaribile pluralità delle forme di vita, il campo dell'arte fornisce l'esempio più significativo dei processi in questione.

Un ritratto stringato della situazione dell'arte nell'età della postmodernità è stato tracciato da Matei Calinescu:

«In genere, la velocità crescente del mutamento tende a ridurre la rilevanza di qualsiasi mutamento particolare. Il nuovo non è più nuovo. Se la modernità ha presieduto alla formazione di una «estetica della sorpresa», questo sembra essere il momento del suo fallimento totale. Oggi i prodotti artistici più disparati (che coprono l'intera gamma che va dall'esotericamente sofisticato al puro kitsch), attendono fianco a fianco nel 'supermercato culturale' (...) i rispettivi acquirenti. Estetiche che si escludevano a vicenda coesistono in una specie di situazione di stallo, nella quale nessuna è in grado di svolgere un ruolo effettivamente dominante. La maggior parte degli studiosi di arte contemporanea concordano sul fatto che il nostro è un mondo pluralistico in cui tutto è permesso per principio. La vecchia avanguardia, distruttiva come era, talvolta si illuse al punto di credere che ci fossero davvero nuove vie da aprire, nuove realtà da scoprire, nuove prospettive da esplorare. Ma oggi, quando l'«avanguardia storica» ha avuto tanto successo da diventare la «condizione cronica» dell'arte, sia la retorica della distruzione che quella della novità hanno perso qualsiasi traccia di attrattiva eroica. Potremmo dire che l'avanguardia nuova, postmoderna, riflette al proprio livello la struttura sempre più 'modulare' del nostro mondo mentale, nel quale la crisi delle ideologie (che si manifesta con una strana, cancerogena proliferazione di microideologie, mentre le grandi ideologie della modernità stanno perdendo la loro coerenza) rende sempre più difficile stabilire gerarchie di valori convincenti» (3).

E' come se l'arte postmoderna avesse seguito il consiglio dato nel 1921 da Francis Picabia: «se volete avere idee pulite, cambiatele come le camicie» (4). O piuttosto, essa ha apportato un miglioramento al precetto dei dadaisti: «se non avete idee, di certo esse non si sporcheranno mai». L'arte postmoderna si distingue per la sua mancanza di stile come categoria del lavoro artistico; per il suo carattere deliberatamente eclettico, una strategia che può essere descritta nel migliore dei modi in termini di «collage» e «pastiche» (5), procedimenti volti entrambi a sfidare la stessa idea di stile, scuola, regola, purezza del genere: tutte cose che sottendevano il giudizio critico nell'età dell'arte modernista. L'assenza di regole del gioco definite chiaramente rende ogni innovazione impossibile. Non c'è più alcuno sviluppo nell'arte, forse solo un mutamento senza direzione, un susseguirsi di mode, senza che alcuna forma in particolare possa credibilmente rivendicare la propria superiorità sulle precedenti, che diventano, per ciò stesso, sue contemporanee. Quel che segue è una specie di presente perpetuo, una irrequietezza che ricorda più un caotico moto browniano che un ordinato mutamento sequenziale, per non parlare di uno sviluppo progressivo. E' la condizione che Meyer ha chiamato "stasis", una condizione in cui tutto si sta muovendo, ma nulla si muove in una direzione particolare. Nelle parole di Peter Bürger:

«La successione storica dei procedimenti e degli stili è stata trasformata dai movimenti di avanguardia in una simultaneità di ciò che è radicalmente diverso. Questo comporta il fatto che oggi nessun movimento artistico è legittimamente in grado di rivendicare la pretesa di essere "in quanto arte" più progredito rispetto a qualunque altro (...). I movimenti storici d'avanguardia non sono riusciti a distruggere

l'istituzione arte, ma hanno cancellato la possibilità che una determinata tendenza artistica possa accampare pretese di validità universale».

Questo significa, di fatto, «la distruzione della possibilità di porre delle norme estetiche come valide» (6). L'arte postmoderna (che, secondo la maggior parte degli studiosi, prese effettivamente l'avvio solo negli anni settanta) ha fatto molta strada dal gesto iconoclastico di Marcel Duchamp, che spedì a una mostra d'arte un orinatoio intitolato "Fountain" e firmato «Richard Mutt», con la seguente spiegazione: «Se Mutt abbia o no costruito la fontana con le sue mani non ha alcuna importanza. Egli l'ha "scelta". Ha preso un qualsiasi oggetto quotidiano e l'ha presentato in modo da farne sparire, sotto il nuovo titolo e la nuova visuale, il significato d'uso: ha creato per questo oggetto un pensiero nuovo» (7). Retrospectivamente, l'atto scandaloso di Marcel Duchamp, che all'epoca fu visto come un affronto a tutto ciò per cui si batteva l'estetica occidentale, appare eccezionalmente moderno piuttosto che postmoderno; quel che Marcel Duchamp fece fu presentare una nuova "definizione" dell'arte (qualcosa scelto da un artista), una nuova "teoria" dell'opera d'arte (staccare un oggetto dal suo contesto abituale e osservarlo da un punto di vista inconsueto; facendo in realtà quel che i romantici avevano fatto un secolo prima col rendere straordinario il consueto), un nuovo "metodo" di lavoro artistico (creando un nuovo pensiero per un oggetto). In base ai criteri odierni, il gesto di Duchamp non era per nulla iconoclastico. D'altra parte, esso poteva essere visto come tale proprio perché all'epoca definizioni, teorie e metodi contavano ancora ed erano percepiti come le condizioni necessarie e i criteri supremi del giudizio artistico. Esistevano definizioni, teorie e metodi dominanti, su cui si era d'accordo, universalmente accettati, ai quali Duchamp poteva opporsi e che poteva sfidare. In tempi recenti, i gesti di Duchamp vennero ad essere ripetuti e replicati su scala sempre più vasta e con apparente radicalismo: Robert Rauschenberg si sarebbe sbarazzato persino del "ready-made" e avrebbe scelto invece di presentare come opera d'arte l'atto di cancellare un disegno; Yves Klein avrebbe invitato tremila raffinati membri del pubblico d'arte a un'anteprima in una galleria vuota; Walter de Maria avrebbe riempito una galleria di New York con 100 tonnellate di terra e scavato una buca profonda nella terra vicino a Kassel, coprendola poi con un coperchio ben saldo in modo da impedire che potesse essere vista (8). Il problema è, tuttavia, che il risultato complessivo degli sforzi collettivi compiuti dalla nuova avanguardia al fine di rimuovere gli ultimi limiti pensabili e impensabili del lavoro artistico è il radicalismo rapidamente evanescente di qualsiasi gesto nuovo, presente o futuro, e la capacità crescente con altrettanta rapidità del mondo dell'arte di assorbire, accogliere, legalizzare, mettere sul mercato ricavandone un profitto qualsiasi cosa, per quanto folle e senza precedenti. Ogni possibilità di utilizzare la forma artistica come protesta, sia contro l'establishment artistico che - più ambiziosamente - contro la società che isolava il lavoro artistico da qualsiasi rapporto con le altre sfere della vita sociale, è stata efficacemente prevenuta. Per citare nuovamente Bürger,

«se oggi un artista firma ed espone un tubo di stufa, non denuncia in alcun modo il mercato dell'arte, ma al contrario vi si adegua (...). Dato che nel frattempo la protesta delle avanguardie storiche contro l'istituzione arte può essere recepita "come arte", i gesti di protesta delle neoavanguardie cadono nell'inautenticità» (9).

Questa è, in effetti, una situazione nuova per la quale i filosofi, gli storici dell'arte e i critici d'arte erano mal preparati da tre secoli di estetica occidentale. L'arte postmoderna è in effetti radicalmente diversa dal modernismo. Dal punto di vista di questa differenza, soltanto ora, negli ultimi dieci o vent'anni, è diventata pienamente visibile la natura ordinata dell'arte modernista, la sua stretta parentela con un'epoca che credeva nella scienza, nel progresso, nella verità oggettiva, nel crescente controllo sulla tecnologia e - attraverso la tecnologia - sulla natura. Grazie alla trasformazione postmodernista possiamo vedere ora chiaramente il significato della modernità, nascosto com'era all'epoca sotto la panoplia di scuole e stili in rapido mutamento, spesso in guerra aperta gli uni con gli altri. Questa nuova percezione ha trovato una espressione efficace nel famoso saggio di Kim Lewin del 1979:

«Per quelli che uscirono dal modernismo, gli stili successivi del periodo moderno, che sembravano così radicalmente diversi gli uni dagli altri all'epoca, stanno cominciando a fondersi assieme con caratteristiche comuni, caratteristiche che ora sembrano deliziosamente ingenue (...).

L'arte moderna era scientifica. Era basata sulla fede nel futuro tecnologico, sul credo nel progresso e nella verità oggettiva. Era sperimentale: la creazione di nuove forme era il suo compito. Fin dai tempi in cui l'impressionismo si avventurò nell'ottica, esso aveva in comune il metodo e la logica della scienza. C'erano le relatività einsteiniane della geometria cubista, le visioni tecnologiche di costruttivismo e futurismo, de Stijl e Bauhaus, il macchinario diagrammatico dei dadaisti. Anche le visualizzazioni surrealiste del mondo dei sogni freudiano e le proiezioni dei processi psicoanalitici effettuate dall'espressionismo astratto erano tentativi di addomesticare l'irrazionale con tecniche razionali. L'epoca modernista credeva infatti nell'oggettività scientifica, nell'invenzione scientifica: la sua arte aveva la logica della struttura, la logica dei sogni, la logica del gesto o del materiale. Essa desiderava intensamente la perfezione ed esigeva purezza, chiarezza, ordine. E negava ogni altra cosa, soprattutto il passato: idealista, ideologico e ottimista, il modernismo faceva riferimento al glorioso futuro, quello nuovo e migliorato».

Questa aria di famiglia tra le scuole rivali dell'era modernista è stata messa in rilievo e resa quasi evidente dalla pratica radicalmente diversa dell'arte postmodernista che, in netto contrasto, è «basata non sulla ragione scientifica, sulla logica e sulla pretesa dell'oggettività, ma sulla presenza, l'esperienza soggettiva, il comportamento, su uno strano tipo di rivelazione terapeutica, nella quale non è necessario credere o capire, basta che funzioni» (10).

Rosalind E. Kraus ha visto la griglia - un motivo ossessivamente ripetuto della pittura moderna, soprattutto nella sua ultima fase - come un fenomeno che coglieva nel modo più compiuto le caratteristiche essenziali del modernismo nell'arte; la Kraus ha sostenuto la rappresentatività della griglia, facendo notare la sua virtuale assenza nella pittura premoderna (una rottura con il passato) e nella vita reale (una rottura con la società, un manifesto dell'autonomia dell'arte) (11). Se non c'è nulla da obiettare alla prima osservazione, la seconda sembra essere basata su un equivoco. In effetti, la griglia nella pittura moderna può essere interpretata come il più radicale e coerente tentativo di cogliere ed esprimere, attraverso un tramite artistico, l'essenza della realtà socialmente prodotta; può essere vista come un

prodotto della meticolosa analisi delle caratteristiche essenziali del mondo sociale nell'era moderna. Lévi-Strauss decodificò gli ornamenti dei Nambikwara come espressioni subcoscienti della vera forma della loro struttura di autorità, altrimenti invisibile dietro la cortina fumogena della mitologia. Nella pittura moderna, che può essere vista come il risultato di un'analisi pienamente consapevole e scientifica, la griglia decodifica l'opera dell'autorità moderna che si manifesta nel dividere, classificare, categorizzare, archiviare, ordinare e riportare. Ossessiva circa la sua autonomia e concentrata consapevolmente sui propri mezzi di comunicazione e sulle proprie tecniche come il cruciale (o l'unico) oggetto del suo lavoro e l'ambito della sua responsabilità, l'arte moderna di rado rompe con lo "Zeitgeist" dell'era moderna; ne condivide pienamente e sinceramente la ricerca della verità, i metodi scientifici di analisi, la convinzione che la realtà possa - e debba - essere sottoposta al controllo della Ragione. Gli artisti modernisti trasmettevano sulla medesima lunghezza d'onda di studiosi e critici. Essi ponevano a studiosi e critici compiti che questi potevano affrontare bene ed erano abituati ad affrontare grazie al loro addestramento professionale e alla loro estetica ereditata, istituzionalizzata. Gli studiosi e i critici potevano trovare più di uno sviluppo nell'enigma dell'arte modernista; ma sapevano che questo enigma aveva una soluzione, e che essi avevano i mezzi per scoprirla.

D'altra parte, l'enigma rappresentato dall'arte postmodernista sconcerta davvero i suoi studiosi. La sensazione di sbigottimento e di smarrimento nel labirinto dei nuovi sviluppi deriva dall'assenza della comoda convinzione che il nuovo sia semplicemente una dose maggiore della stessa cosa, una forma inconsueta del consueto, che sia solo una questione di tempo il fatto che esso perda la sua stranezza, che sia intellettualmente addomesticato, che gli strumenti sufficienti per il compito siano disponibili e che si sappia come utilizzarli. In altre parole, il disagio nasce dall'incapacità degli studiosi di svolgere la loro funzione tradizionale; gli stessi fondamenti del loro ruolo sociale sembrano ora in pericolo. Howard S. Becker descrive brevemente e con precisione quel che è stato finora il loro ruolo sociale:

«Gli studiosi di estetica non intendono semplicemente classificare le cose in utili categorie (...) ma piuttosto separare i meritevoli dai non meritevoli, e farlo in modo definitivo (...). La logica dell'impresa - la concessione di titoli onorifici - impone loro di scartare alcune cose, perché non c'è alcun onore particolare in un titolo al quale abbia diritto ogni concepibile oggetto o attività» (12).

Questo è infatti il nocciolo della questione. Per tutta l'era moderna, ivi compreso il periodo modernista, gli studiosi di estetica esercitarono fermamente il loro controllo sull'area del gusto e del giudizio artistico (o così pare adesso, retrospettivamente, in confronto alla situazione creata dagli sviluppi postmodernisti). Esercitare il controllo significava gestire direttamente, senza troppi ostacoli, i meccanismi che trasformano l'incertezza in certezza; prendere decisioni, rilasciare affermazioni autorevoli, dividere e classificare, imporre definizioni vincolanti alla realtà. In altre parole, significava esercitare il potere nel campo dell'arte. Nel caso dell'estetica, il potere degli intellettuali sembrava particolarmente incontrastato, quasi monopolistico. Almeno in Occidente, nessun altro luogo di potere cercava di interferire con i verdetti pronunciati da coloro «che sapevano».

E' vero che il potere dell'élite istruita, raffinata e sublimata di pronunciare un giudizio estetico vincolante, nel separare l'arte meritevole da quella non meritevole, o non arte, era sempre espresso in atti di militanza rivolti contro giudizi, o pratiche, la cui autorità era messa in discussione. Non poteva essere altrimenti; l'autorità degli istruiti (e indirettamente, ma cosa estremamente importante, la capacità dell'istruzione di conferire autorità) non poteva essere affermata altrimenti che attraverso la costruzione del suo opposto: pretenziosità senza fondamenti, gusto senza legittimità, scelta senza diritto. L'élite dominante nel regno dell'arte aveva sempre avuto un suo avversario - il volgo - contro il quale esercitare il proprio dominio e la cui presenza forniva la necessaria legittimazione del dominio. Secondo le parole di Gombrich,

«nella società severamente gerarchica del Cinque e Seicento [noi diremmo piuttosto: nelle condizioni di disintegrazione della vecchia gerarchia in quei secoli, Z. B.] il contrasto fra 'volgare' e 'nobile' diventa una delle preoccupazioni maggiori dei critici (...). Essi credono che certe forme o certi modi siano «veramente» volgari perché piacciono ai bassi ceti, mentre altre sarebbero intrinsecamente nobili perché solo chi ha un gusto evoluto è capace di apprezzarli» (13).

Già in quella lontana epoca, il punto in questione era il bisogno di ridefinire la vecchia gerarchia, che stava per perdere i suoi fondamenti politici ed economici tradizionali, in termini più adatti alla struttura di autorità che stava emergendo; ma la distinzione tra «nobile» e «volgare» poteva riferirsi ancora a divisioni relativamente ovvie e indiscusse. La questione diventò più complicata in seguito, quando la comoda opposizione binaria fu offuscata dalla comparsa di una classe media in espansione, che cresceva sempre di numero e potere d'acquisto. Né rozza né pienamente raffinata, né ignorante né istruita ai livelli vantati dalla élite, né disposta a lasciare l'arte ai suoi superiori né in grado di esercitare il proprio discernimento in questioni artistiche, la borghesia si trasformò immediatamente in quell'elemento «untuoso» che metteva in pericolo la stessa esistenza della gerarchia del giudizio e, con essa, l'autorità dell'élite addestrata dal punto di vista estetico. Nessuna meraviglia che si sia attirata gli strali più velenosi di quest'ultima.

Il «volgo» rimase un termine offensivo, ma cambiò la sua connotazione; si riferiva adesso ai piccolo-borghesi, ai filistei, alla classe media che osava dare giudizi estetici in pratica, all'atto di scegliere tra offerte culturali, ma senza tuttavia riconoscere l'autorità degli studiosi d'estetica. La borghesia affiancava al potere dell'intelletto quello del denaro; si poteva pensare che, lasciata a se stessa, avrebbe potuto rendere il potere dell'intelletto caduco e inefficace, senza neanche preoccuparsi di sfidarlo sul suo stesso terreno: il giudizio teorico di gusto. Fu proprio questa introduzione di criteri alternativi per scelte culturali "pratiche" ad essere percepita dall'élite intellettuale come una minaccia al suo potere. Secondo le parole di Bourdieu,

«quello che costituisce il rapporto piccolo-borghese con la cultura e la sua capacità di trasformare in cultura media tutto quello che tocca, proprio come lo sguardo legittimo «salva», per così dire, tutto quello che illumina, non è, se è lecito usare questa espressione, la sua «natura»; ma è la stessa posizione del piccolo-borghese, (...) molto più semplicemente, cioè, è il fatto che la cultura legittima non è fatta per lui,

(...) e quindi che lui non è fatto per lei; per cui cessa di essere quello che è, non appena egli se ne appropriava» (14).

E questo finché il consumatore culturale fa le proprie scelte (proprio per questo motivo egli è stato definito «volgare», «filisteo», o anzi «piccolo-borghese»). E' l'autonomia del giudizio artistico - autonomia in rapporto al giudizio dell'élite - che suscita rabbia e condanna.

Per la maggior parte dell'era moderna, tuttavia, questa rabbia e questa condanna furono efficaci; esse mantennero la superiorità del giudizio élitario contro incursioni reali o immaginarie. Erano efficaci perché alla fine furono interiorizzate dalle vittime degli attacchi élitari. Come la coscienza di Freud, la paura della «volgarità», dell'incompetenza artistica, divennero «guarnigioni in città conquistate» dei «sé artistici» borghesi, nonché le più sicure garanzie del dominio élitario. Tale processo d'interiorizzazione fu colto mirabilmente da Wylie Sypher:

«Il secolo diciannovesimo produsse un'orda di "parvenus" che erano costretti a ignorare i rituali più vecchi e che costituivano una classe culturalmente scontenta come i nostri 'operai' ben pagati. Il disagio culturale che accompagnava l'ascesa di questi bottegai, come Macauley li chiama apertamente, [l'espressione offensiva di Macauley, possiamo aggiungere, sembra mite in confronto alla «feroce e grossolana presunzione» che «ha liberato l'imbecille e l'ignorante dai loro sentimenti di nullità», di Hippolyte Taine, o alla «mente comune» che, «sapendo di essere comune, riesce ad avere la sicurezza di proclamare i diritti di chi è come lei e di imporli ovunque voglia», di Ortega y Gasset, Z. B.] è rivelato nella stessa nozione incerta di volgarità, che diventa una categoria nei valori dell'alta borghesia. Il timore vittoriano di essere volgare (...) è il prezzo pagato per il successo. L'uomo di successo deve essere 'raffinato'» (15).

Il disdegno e il disprezzo dell'élite per il "parvenu" volgare rimase immutato, i criteri per misurare la «raffinatezza» erano posti a livelli sempre più elevati, cosicché il "parvenu" di ieri avrebbe trovato sempre più difficile sospirare di sollievo: «sono arrivato». Ma la struttura generale della società moderna, con il suo culto innato dell'istruzione, della verità, della scienza e della ragione (e il rispetto per l'autorità di coloro che incarnavano questi valori) garantiva un meccanismo attraverso il quale le minacce potenziali al giudizio élitario potevano essere assorbite e quindi neutralizzate. A tutti gli effetti pratici, la superiorità del giudizio estetico raffinato non era mai veramente messa in dubbio, per quanto spesso provocasse risentimenti o fosse ignorata. Quando insisteva sul fatto che «tutto quanto è bello e nobile è il risultato della ragione e del calcolo» e che «il bene è sempre il prodotto di un'arte», Baudelaire (proclamato giustamente un pensatore molto profondo della modernità) stava riflettendo sull'autorità fermamente affermata dell'estetica e dei suoi sacerdoti intellettuali (16).

E' proprio questa autorità ad essere ora messa in questione; essa è stata posta al centro della teoria, come problema anziché come assunto, proprio perché è stata resa inefficace nella pratica. E' diventato improvvisamente chiaro che la validità di un giudizio estetico dipende dal «luogo» dal quale è stato formulato e dall'autorità attribuita a quel luogo; che l'autorità in questione non è una proprietà inalienabile, «naturale» del «luogo», ma qualcosa di fluttuante con il cambiamento della sua posizione

all'interno di una struttura più ampia; e che l'autorità del luogo tradizionalmente riservato agli studiosi di estetica - intellettuali esperti di arte - non può essere più data per scontata.

Agli occhi degli esperti artistici, l'evidente incapacità dei giudizi estetici articolati nel modo tradizionale (vale a dire in rapporto al corpo di conoscenze e alle procedure affermate, entrambe incarnate nel discorso autoriproducentesi e nei suoi membri privilegiati) di funzionare come descrizioni autoconvalidanti ricade in uno stato di caos. Dopo tutto, il caos è una situazione che non possiamo predire, cambiare e controllare. Nelle parole di Hassan, mentre il modernismo «creava la propria forma di Autorità» (cioè mentre gli studiosi professionali di estetica tenevano tutto sotto controllo), il postmodernismo «si è orientato piuttosto verso l'Anarchia, con una complicità più profonda con cose in via di disfacimento» (17). Potrebbe darsi che gli usi correnti del termine postmodernità mantengano una qualche parentela con l'uso originario del concetto, da parte di Toynbee, come sinonimo d'irrazionalità, anarchia e indeterminazione minacciosa.

Quel che appare ai filosofi dell'arte come uno stato di anarchia è soprattutto l'intrinseca «impurità» di fattori che contribuiscono a fare di una X o una Y un'«opera d'arte», e la conseguente impossibilità di separare l'arte dalla non-arte, o l'arte buona dall'arte cattiva, rendendo le affermazioni riferite solo a fenomeni pienamente e indivisibilmente sotto il controllo dei filosofi stessi. L'impurità risulta soprattutto dal «consumo culturale» in rapida espansione, accolto dai filosofi con profondo sospetto, come la creazione di una «cultura di massa» - una cultura degradata, inferiore, nella quale il volgare e il filisteo hanno il sopravvento - e del suo inevitabile complemento, il mercato dell'arte che impone i propri criteri di giudizio pratico e che porta avanti le proprie posizioni di autorità. I filosofi ovviamente ambiscono a una valida «teoria della reputazione», cioè una teoria che sia rispettata e che vada verso l'autoautenticazione che, secondo Howard S. Becker, dovrebbe seguire le seguenti linee:

«1) Persone particolarmente dotate 2) creano opere di eccezionale bellezza e profondità che 3) esprimono profonde emozioni umane e valori culturali. 4) Le particolari qualità dell'opera attestano le particolari doti del creatore, e le doti già note del creatore attestano le caratteristiche speciali dell'opera».

Questo schema ruota ovviamente attorno ai concetti di «bellezza», «profondità», «valori» eccetera, che presuppongono tutti la competenza monopolistica dei teorici; questo tipo di teoria della reputazione riafferma e riproduce l'autorità di quest'ultima. Il problema è che oggi nessuna teoria della reputazione costruita secondo queste linee sarebbe valida in pratica. In realtà, osserva Becker, «la reputazione dell'artista, le ore e il resto derivano dall'attività collettiva di mondi artistici». E' sempre stato così, si potrebbe obiettare. Ma se anche questo fosse il caso, il ruolo dell'«attività dei mondi artistici» poteva rimanere invisibile ai teorici fintantoché il mondo artistico che assegnava reputazioni era limitato, più o meno rigorosamente, ai teorici stessi. Il ruolo non può rimanere invisibile una volta che la perdita di controllo «ha oggettivato», «alienato» i prodotti dell'attività dei teorici e li ha trasformati in un "Vorhanden" [disponibilità], un oggetto di analisi e riflessione.

La reazione di Becker alla realtà nuovamente rivelata delle procedure che conferiscono reputazioni è una teoria istituzionale dell'arte che riconosce il dovuto agli altri luoghi di autorità impuri, non filosofici, non

estetici: gallerie d'arte, collezionisti d'arte, i mezzi di comunicazione che formano le opinioni, gli stessi consumatori. Questa teoria, egli spera, risolverà il mistero ossessivo per cui una X o una Y sono trasformate in un'opera d'arte, e il loro autore in un artista. Ma, aggiunge, «il desiderio filosofico di essere in grado di decidere definitivamente tra arte e non-arte non può essere soddisfatto da una teoria istituzionale». Difatti non può esserlo. Ciò che questa teoria rende evidente, dopo tutto, è che

«non tutto può essere trasformato in un'opera d'arte semplicemente per definizione o con la creazione di consenso, perché non tutto sarà considerato soddisfacente in base ai criteri correntemente ammessi nel mondo dell'arte. Ma questo non significa che per rendere qualcosa arte sia necessario fare altro che battezzarlo tale» (18).

Ebbene, detto senza mezzi termini, la teoria istituzionale dell'arte (al pari di qualsiasi teoria istituzionale di qualsiasi altro ambito di valore) è una condanna a morte per il sogno di controllo dei filosofi. Quel che è stato messo al posto dei principi assoluti ai quali essi soli avevano accesso e di cui essi soli erano in grado di servirsi è questa sfuggente, ingombrante, imprevedibile nozione di «consenso». I filosofi, certamente, erano sempre favorevoli; dopo tutto, la ricerca di consenso era il presupposto, non scritto e non detto ma onnipresente, del loro discorso. I filosofi dopo tutto agivano in base al presupposto che la discussione (cioè il loro modo particolare di essere attivi) non ammetta altre cause di vittoria o sconfitta che non siano la forza dell'argomentazione, e quindi il consenso deve essere l'unica misura del successo. Quel che è nuovo non è l'autorità del consenso, ma il fatto che il tipo di consenso che ora sembra avere l'autorità per attribuire reputazione non è il consenso dei filosofi. Deve esserci anche l'accordo di altri settori, non filosofici, e non si può mai essere sicuri di ottenerlo con la sola forza dell'argomentazione. Marcia Muelder Eaton fornisce un ottimo esempio dei nobili sforzi compiuti dai teorici dell'arte per adattarsi a questa nuova, disorientante e preoccupante forma di consenso autorevole. Ella giunge alla conclusione che «l'essere vista come opera [d'arte] implica che noi ne discutiamo in determinati modi»; accetta che il «noi» che «discute» comprenda, - oltre ai tradizionali esperti di discussioni - anche i «membri delle istituzioni sociali, culturali, politiche ed economiche»; cerca di scoprire (non di dettare!) le regole che stanno dietro gli accordi possibili tra tali variegati «membri»: qualsiasi punto, se è per questo, che permetterebbe a una persona istruita di dare un giudizio artistico con almeno un minimo grado di certezza; e conclude il suo tentativo, e il suo libro, con la frase seguente: «Se Roberta Peters lancia un richiamo per alci al suo concerto stasera, ha cantato una canzone? Forse dovremo aspettare le recensioni di domani per saperlo» (19).

Mi sono soffermato così a lungo sulla situazione nel campo dell'arte perché è al ramo «estetico» degli intellettuali che dobbiamo soprattutto la nostra sensazione di entrare nell'era postmoderna. Un altro motivo per la lunga digressione è il fatto che (ancora una volta) è nel campo dell'arte e della critica d'arte che sembra aver avuto inizio un riassetto molto più ampio del mondo intellettuale e del suo lavoro. Ripetiamo che in nessun'altra sfera della vita sociale la non-interferenza delle autorità non intellettuali è stata tradizionalmente così bassa, e, di conseguenza, l'autorità degli intellettuali così completa e sicura. Anziché essere il ventre molle del campo intellettuale, il mondo dell'alta cultura era la sua linea di

fortificazione interna e meno vulnerabile: anzi, un esempio splendido, seppur immutabile, per noi tutti, impegnati come siamo in settori di pratica sociale che cadono sotto il controllo di altre potenze terrene. Lo choc della condizione postmoderna fu quindi sentito più profondamente là dove comportò il più drastico mutamento e distrusse i miti più radicati. Esso ci permette quindi di vedere più chiaramente i meccanismi all'opera per tutto il mondo intellettuale in una diffusa sensazione di disagio e la spinta a rinegoziare la strategia tradizionale del lavoro intellettuale, presa (o meglio nascosta) dall'idea di crisi postmoderna.

Se il giudizio di gusto (già descritto da Kant come «disinteressato», intendendo con ciò soggetto solo alla ragione) occupava proprio il centro del mondo intellettuale un tempo organizzato attorno alla metafora del legislatore, ci si aspetterebbe che quanto più vicini a questo centro fossero collocati gli altri settori intellettuali, tanto più intensamente avrebbero vissuto lo choc postmoderno. Sembra essere accaduto proprio questo. A prescindere dall'estetica, le aree più colpite dalla sfida postmoderna sono quei discorsi filosofici che s'interessano alle questioni di verità, certezza e relativismo, e quelli che si occupano dei principi dell'organizzazione sociale. Non di rado, tali discorsi generavano legittimazioni per realtà già strutturate dalle gerarchie esistenti del potere; finché tali strutture rimanevano intatte e fuori pericolo, tuttavia, c'era poco da distinguere tra la formulazione della legittimazione e la legislazione. Oggigiorno le gerarchie non sono né intatte né fuori pericolo. I compiti della legittimazione e della legislazione improvvisamente si rivelano molto lontani tra loro, una volta che le ragioni per postulare il potere legislativo della legittimazione siano state progressivamente erose. Come si può discutere pro o contro una forma di vita, pro o contro una versione della verità, quando ci si rende conto che la propria argomentazione non può più legiferare, che ci sono poteri dietro forme di vita e versioni "pluralistiche" della verità che non possono essere resi inferiori, e quindi non si arrenderebbero all'argomentazione della loro inferiorità? Improvvisamente, il viaggio filosofico vecchio di due secoli verso la certezza e criteri universali di perfezione e di «buona vita» sembra essere uno sforzo sprecato. Ciò non significa necessariamente che non ci piaccia il terreno sul quale ci ha portati; al contrario, è il rifiuto degli altri di ammirarli e di seguirci lì che ci preoccupa e ci spinge a cercare una nuova aria per la lode che vogliamo cantare. Se vogliamo difendere la direzione nella quale ci ha portati il nostro viaggio, dobbiamo ridefinirne retrospettivamente il senso.

Ernest Gellner è probabilmente il più tenace e acuto difensore di quella particolare forma di vita nata nell'estremità nordoccidentale della penisola europea quattro secoli fa che ha subordinato tutte le altre forme di vita nel corso degli ultimi duecento anni. La sua ne è forse la più convincente apologia:

«Tutto sommato, una opzione - quella di una società con una crescita cognitiva basata su una strategia rozzamente atomistica - ci sembra superiore per varie ragioni, le quali vengono qui elencate senza eleganza. Solo questo tipo di società può mantenere in vita le moltitudini cui l'umanità è arrivata, evitando di conseguenza una ferocissima lotta per la sopravvivenza tra di noi. Essa sola può mantenersi ai livelli cui ci stiamo abituando. Essa, più dei suoi predecessori, "probabilmente" favorisce un'organizzazione sociale liberale e tollerante (...). Questo tipo di società possiede anche molti tratti poco attraenti e anche le sue virtù sono aperte al dubbio. Tutto sommato, e con perplessità, noi optiamo per

essa; non si può però parlare di una scelta elegante e ben definita. Per metà siamo pressati dalla necessità (paura di carestie eccetera.), per l'altra siamo persuasi dalla promessa di abbondanza liberale (a cui non crediamo completamente). Ecco com'è: in mancanza di ragioni migliori dobbiamo accontentarci di queste» (20).

L'affermazione è modesta e, in un certo senso, quasi di scusa. E' consapevole della propria inadeguatezza nei termini dei criteri esistenti per l'eleganza della dimostrazione filosofica. Giustifica la "raison d'être" della tradizione filosofica, che ha dedicato tutte le sue energie a esorcizzare il fantasma del relativismo pragmatico, in termini pragmatici: quasi il colmo dell'ironia. E l'argomentazione cui essa ricorre (ancora una volta consapevolmente, ne sono certo) è circolare: il sistema è migliore perché provvede le cose che ci ha insegnato ad amare di più: come quei «livelli cui ci stiamo abituando». Non c'è nulla d'intrinsecamente sbagliato in una tale argomentazione. Al contrario, essa sembra molto più umana e realistica della eleganza filosofica che propone di sostituire. Sempre a patto che prima stabiliamo concordemente di abbandonare pretese filosofiche all'universalità.

Il ragionamento di Gellner ha un vantaggio decisivo su molte altre argomentazioni, simili nella loro modestia autoimposta, nel loro pragmatismo e nella loro circolarità. E' onesto rispetto al suo scopo, che è la difesa del mondo che noi, gli intellettuali dell'Occidente, formati dai due secoli della recente storia occidentale che abbiamo collettivamente contribuito a formare, troviamo si avvicini di più di qualsiasi altro mondo a noi noto ai criteri da noi stessi stabiliti per una buona società. Per dirla diversamente, l'argomentazione di Gellner rende esplicita una tesi a sostegno del tipo di mondo che potrebbe fornire (e che per un certo periodo ha fornito, entro certi limiti) un quadro adatto al modo di vita intellettuale occidentale; e potrebbe inoltre creare una domanda per il ruolo tradizionale (legiferante) che gli intellettuali occidentali hanno imparato a svolgere nel migliore dei modi. Questo rende l'argomentazione di Gellner particolarmente interessante; dimostra quanto sia difficile se non proprio impossibile, sostenere la superiorità del tipo occidentale di società in termini oggettivi, assoluti e universali. Nel migliore dei casi, l'argomentazione sarà contorta, pragmatica e, invero, spudoratamente circolare. Altre reazioni alla condizione postmoderna tendono ad essere un po' più confuse. Ciò che le scandalizza o da cui sono sconvolte, e ciò che vogliono salvare nonostante tutto, si cela il più delle volte dietro nuove filosofie universali della storia o strategie universali per la filosofia e/o per le scienze sociali. Alcune di esse, forse le meno interessanti, rifiutano di ammettere realtà che forniscono agli argomenti relativistici basi alquanto diverse e probabilmente più salde che non in passato, considerano un'aberrazione collettiva le diagnosi d'irriducibile pluralismo del mondo e continuano a produrre «note a Platone». Altre reazioni, forse più numerose, probabilmente più interessanti e certamente più clamorose, affrontano di petto il pluralismo, ne accettano la irreversibilità e propongono di riconsiderare il ruolo che un filosofo, o un intellettuale in generale, potrà imparare a svolgere in un mondo così irrimediabilmente pluralistico con lo stesso grado di rispettabilità e profitto che un tempo comportava il ruolo del legislatore. Tali proposizioni, comunque, sono di solito formulate in un modo che, invece di aiutarci, ci impedisce di capire il loro intento; a differenza del caso di Gellner, le proposte di abbandonare il sogno dell'assoluto

sono argomentate in termini assolutistici. Sono presentate come versioni nuove e migliorate delle teorie onnicomprehensive, vecchio stile, della «natura umana», o della «natura della vita sociale», o di entrambe. Qualunque sia la struttura dell'argomentazione, le reazioni della seconda categoria indicano tutte - apertamente o implicitamente - un nuovo ruolo che gli intellettuali possono svolgere utilmente, data la saggezza e l'abilità da loro accumulate storicamente: il ruolo d'interpreti. Poiché il pluralismo è irreversibile, ed è improbabile un consenso su scala mondiale circa le visioni del mondo e i valori; e poiché tutte le "Weltanschauungen" esistenti sono saldamente radicate nelle rispettive tradizioni culturali (più correttamente: nelle rispettive istituzionalizzazioni autonome del potere), la comunicazione attraverso le tradizioni diventa il problema principale del nostro tempo. Questo problema non sembra più temporaneo; non si può sperare che sarà risolto «di passaggio» grazie ad una sorta di massiccia conversione garantita dalla inarrestabile marcia della Ragione. Piuttosto, il problema probabilmente sussisterà molto, molto a lungo (a meno che, s'intende, la sua speranza di vita non sia drasticamente ridotta dalla mancanza di un tonico adeguato). Il problema, quindi, richiede urgentemente specialisti nella traduzione fra tradizioni culturali. Il problema pone tali specialisti in un posto estremamente centrale tra gli esperti che la vita contemporanea potrebbe richiedere.

In breve, lo specialismo proposto si riduce all'arte della civile conversazione. Questa è, ovviamente, un tipo di reazione al conflitto permanente di valori per il quale gli intellettuali, grazie alle loro capacità discorsive, sono meglio preparati. Parlare con la gente piuttosto che combatterla; capirla anziché respingerla o annientarla come mutanti; rafforzare la propria tradizione attingendo liberamente dall'esperienza da altri ambiti, piuttosto che isolarla dalla circolazione delle idee; questo è quanto la stessa tradizione degli intellettuali, costituita da discussioni in corso, prepara a fare bene. E l'arte della civile conversazione è qualcosa di cui il mondo pluralistico ha molto bisogno. Può trascurare quest'arte solo a proprio pericolo. Conversare o morire.

Molti dei più importanti sviluppi recenti in filosofia e scienza sociale sono orientati verso uno specialismo di questo tipo. Per menzionarne solo alcuni: il passaggio dalla nozione «negativa» a una nozione «positiva» d'ideologia, secondo la quale ogni forma di conoscenza è in ultima istanza fondata su presupposti essenzialmente irrazionali, scelti arbitrariamente, legati deterministicamente o casualmente a tradizioni ed esperienze storiche parzialmente chiuse e che sostituisce alla vecchia divisione tra conoscenza «ideologica» (falsa) e conoscenza «non ideologica» (vera) una divisione tra un sistema di conoscenza ignaro del suo carattere localizzato e un altro che utilizza tale consapevolezza al fine di razionalizzare (cioè rendere comunicativamente efficace) lo scambio tra sistemi di conoscenza; la riscoperta dell'ermeneutica e l'entusiasmo con cui filosofi e scienziati sociali salutarono "Wahrheit und Methode" di Gadamer (21), un raffinato manifesto contro la verità metodica e il vero metodo, che cerca di ridefinire il compito della filosofia o della scienza sociale come un compito d'interpretazione, una ricerca del significato, che rende «l'altro» e se stesso comprensibili (facilitando quindi uno scambio tra forme di vita) e apre alla comunicazione mondi di significati che altrimenti rimarrebbero chiusi gli uni agli altri; il neopragmatismo del genere praticato da Rorty, che denigra il dominio, nel corso degli ultimi tre secoli, della tradizione cartesiana-lockiana-kantiana come un effetto di spiacevoli incidenti storici, scelte sbagliate e confusioni, che dichiara sbagliata in partenza una ricerca filosofica dei fondamenti universali e

incrollabili della verità, e che suggerisce che i filosofi dovrebbero invece concentrare la loro attenzione sul proseguimento della civile conversazione dell'Occidente senza la confortante, ma fuorviante convinzione della sua validità universale.

Nessuno di questi recenti sviluppi è indice di disincanto nei confronti del tipo di contesto che l'Occidente ha fornito per lo svolgimento della vocazione intellettuale (perlomeno non nelle loro principali manifestazioni). Nonostante le apparenze e gli effetti di choc, alla fin fine sono tutte forme di difesa del modo di vita intellettuale occidentale in condizioni di disagio provocate dalla progressiva dissoluzione della certezza un tempo fondata sulla «evidente» superiorità della società occidentale. Gadamer spera che la filosofia e la scienza sociale ermeneuticamente consapevoli contribuiranno a chiarificare, allargare e arricchire la nostra tradizione, la nostra casa, il punto di partenza e l'orizzonte della nostra comprensione e della nostra saggezza, il luogo della nostra coesistenza dialogica, civile con altri, e così riusciranno a preservare la nostra tradizione aprendola ad altre. Rorty è estremamente esplicito sullo scopo di questa disponibilità a parlare, ad ascoltare la gente, a soppesare le conseguenze del nostro agire sugli altri, e sostiene che è questo l'oggetto specifico della filosofia: il suo scopo è quello di continuare quella conversazione che è indubbiamente il nostro progetto, il modo di vita dell'intellettuale europeo. La nuova filosofia e la nuova scienza sociale abbondano di appelli per un vocabolario condiviso, un mondo comune, una comunanza di significati. Sono tagliate a misure umana, domestica, intima, comoda come una casa di famiglia. Al pari delle farfalle di Marx, siamo attratti dalla luce della candela posta sulla tavola familiare non appena il sole universale tramonta.

«Comunità» è invero il concetto centrale della filosofia e della scienza sociale consapevolmente postmoderne. E' venuta a sostituire la Ragione e la verità universale, nonché l'unico metodo in grado di condurre a entrambe. E' nella comunità, piuttosto che nel progresso universale dell'umanità, che gli intellettuali dell'Occidente tendono a cercare il fondamento sicuro del loro ruolo professionale. Quale sarà questo ruolo?

Per una risposta rivolgiamoci a Richard J. Bernstein, uno studioso estremamente acuto della scena filosofica postmoderna (22). Una lettura attenta del suo "Philosophical Profiles" rivela una duplice destinazione: tra comunità (tradizioni, forme di vita) gli intellettuali sono chiamati a fare la funzione d'interpreti; all'interno della loro comunità, essi sono ancora destinati a svolgere il ruolo di legislatori di un qualche tipo: il loro ruolo consiste ora nel giudicare o nel fare da arbitri in casi di controversia (ovviamente controversie "tra" e "all'interno" di comunità sono considerate soggette a statuti filosofici diversi). All'interno della comunità, i filosofi hanno il diritto, e il dovere, di esplicitare le regole che stabiliscono quali sono gli interlocutori razionali e quali no; il loro ruolo consiste nello stabilire la giustificazione e l'obiettività delle opinioni, e nel fornire i criteri per la critica che sarà vincolante in virtù di questi criteri. All'interno della comunità, i filosofi potrebbero e dovrebbero garantire la sopravvivenza della certezza, il dominio della ragione, sebbene questa volta soltanto in virtù della forza del loro lavoro. A prima vista, questa distinzione sembra convincente. Essa richiama, in un certo senso, l'esperienza di un seminario universitario, quando tutti i presenti sperano che tutti gli altri abbiano un «vocabolario comune», siano membri di un «mondo comune», partecipino alla «comunità di significati»; a tali speranze tacite facciamo riferimento nei nostri interventi nel seminario, anzi, questo non sarebbe possibile senza

tali speranze. Proprio perché riteniamo che un consenso circa i presupposti essenziali della discussione (cioè le condizioni della comunicazione) sia stato raggiunto una volta per tutte o che rimanga in vigore almeno per la durata del dibattito, possiamo cercare un accordo sulla validità di affermazioni diverse, anche contraddittorie, fatte nel corso del dibattito. Ci sono regole che rendono un tale accordo possibile in linea di principio; ad esempio l'autorità dei «fatti» o della «prova empirica»; l'autorità della coerenza logica. Tali regole ci permettono di decidere «quali sono gli interlocutori razionali e quali no». Possiamo decidere «sulla verità della questione», o almeno su quel che c'è da fare perché la verità della questione sia stabilita. Questa esperienza è molto diversa, diciamo, da una seduta di negoziati, tra portavoce di campi dichiaratamente avversi, d'interessi, scopi, punti di vista, la selezione di fatti rilevanti eccetera: ci sarebbe poca speranza che il potere che ha la verità di conferire autorità, o la capacità di coerenza logica, prevalessero su un'asimmetria nelle risorse di potere. Le due esperienze danno plausibilità alla distinzione tra, rispettivamente, il ruolo intrinseco (intracomunitario) ed estrinseco (intercomunitario) degli intellettuali, tra i ruoli di legislatori e d'interpreti. Il problema è, tuttavia, come tracciare la distinzione tra le situazioni che richiedono l'uno o l'altro dei due ruoli.

L'erosione del predominio universale del contesto all'interno del quale la tradizione intellettuale occidentale si sviluppò e prese forma ha evidenziato il legame in precedenza invisibile tra la validità pragmatica di tale tradizione e la comunitarietà della «forma di vita» o la «comunanza di significati». Il problema è però: quanto è grande la comunità? Chi comprende al suo interno? Dove dovrebbero esserne tracciati i confini?

Nella sua ricerca per una definizione soddisfacente di una nazione, Ernest Gellner ha scoperto che

«le nazioni come maniera naturale, indicata da Dio, di classificare gli uomini, come destino politico intrinseco anche se di là da venire, sono un mito; il nazionalismo, che talvolta prende le culture preesistenti e le trasforma in nazioni, talvolta inventa queste culture e spesso le annulla: questa è una realtà, nel bene o nel male, e in genere una realtà inevitabile (...); è l'età del nazionalismo che definisce le nazioni e non l'inverso, come potrebbe sembrare più logico» (23).

Le nazioni sono comunità di tipo particolare, ma l'intuizione di Gellner ha evidentemente una validità più generale. Ha un rapporto diretto con il nostro problema. Rivela la comunità - questo nome filosofico di un territorio all'interno del quale gli intellettuali possono ancora dispiegare le loro capacità legislative - come, in primo luogo e soprattutto, un postulato, un progetto, una strategia, una dichiarazione d'intenti e l'azione che ne segue. Il problema non è «quale particolare insieme di uomini possa essere descritto come una vera comunità», ma a quale particolare insieme colleghiamo il tipo di comportamento considerato valido, efficace, e quindi «razionale», all'interno di una «comunità». Le comunità non sono unità di una classificazione «naturale, indicata da Dio», ma prodotti di un'azione che differenzia e che separa. Le comunità sono, e devono essere, costituite da queste azioni.

Utilizzando il ragionamento di Gellner sul rapporto tra nazioni e nazionalismo abbiamo sottinteso che l'origine proiettiva di una unità di classificazione non è precisamente una novità. La trasformazione della varietà in unità, la sostituzione della «cultura» a una diversità di forme di vita, è stato uno dei tratti più

evidenti della storia intellettuale occidentale. Quel che sembra essere nuovo, e che presenta problemi senza soluzione dimostrata, è il fatto che l'odierno «comunitarismo», a differenza del «nazionalismo» descritto da Gellner, è essenzialmente una impresa filosofica, priva dell'appoggio di cui godeva il nazionalismo da parte dei poteri emergenti dello Stato assolutista. Il proselitismo dei primi intellettuali pervenne al successo, per così dire, sull'onda della storia; esso era strettamente legato all'aspirazione del potere al dominio spirituale, all'integrazione sociale e al controllo fondato sulla legittimazione e sulla lealtà patriottica. Il comunitarismo non sembra condividere la fortuna storica del nazionalismo. Nella fase più alta della loro storia, gli intellettuali occidentali tracciarono i progetti per una società migliore, civile o razionale, estrapolando la loro esperienza collettiva in generale e gli assunti controfattuali del loro modo di vita in particolare. Una «buona società», nonostante tutte le differenze specifiche tra i numerosi progetti, possedeva immancabilmente una caratteristica: era una società molto adatta allo svolgimento del ruolo intellettuale e al fiorire del modo di vita intellettuale. Il mondo degli intellettuali era politicamente diviso. Essi si schierarono con l'uno o l'altro degli avversari di classe impegnati in un duro conflitto per le risorse di potere dello Stato. Ogni scelta era però argomentata e legittimata in termini della speranza che la classe prescelta avrebbe desiderato, e sarebbe stata in grado, di creare o mantenere una società comoda per la ricerca intellettuale; una società che ammettesse in pratica la centralità di campi specificamente intellettuali (come la cultura e l'istruzione) e il ruolo cruciale delle idee nella riproduzione della vita comunitaria.

Nessun agente storico sembra oggi rispondere a questa descrizione. Non esiste alcuna focalizzazione storica per la speranza che il mondo potrebbe essere reso sicuro e comodo per il lavoro intellettuale. E' stata forse la consapevolezza di questo aspetto della nuova epoca che ha trovato la sua espressione alquanto sublimata nella «scomparsa dell'attore storico» di Touraine o nella «crisi di legittimità» di Habermas. Quel che entrambe queste espressioni indicano è la consapevolezza profonda che le ambizioni che fondavano la validità del modo di vita intellettuale sono fallite. Non c'è alcun aspirante despota illuminato che ricerchi il parere dei filosofi. Ci sono solo filosofi che cercano disperatamente di creare comunità, e di sostenerle con il solo potere delle loro argomentazioni. Finora le sole comunità che sono state create in tal modo e realmente mantenute sono state le loro.

Capitolo 10.

LE DUE NAZIONI: I SEDOTTI.

Da molti anni ormai, il «puritano» ha occupato uno spazio eccessivo nelle preoccupazioni intellettuali. Non il puritano dei Roundheads della guerra civile inglese, regicidi e iconoclasti, portati alla caccia alle streghe; non il puritano degli esuli pii, timorosi di Dio e superstiziosi della Nuova Inghilterra; né un qualsiasi puritano storicamente esistito, se è per questo. L'oggetto d'intensa attenzione intellettuale è stato un puritano laboriosamente messo assieme, dagli scritti abilmente selezionati di saggi e santi, attorno al piano fornito dal modello di modernità come luogo di ragione e razionalità. L'apologo di

Weber ha dotato gli intellettuali di un potentissimo mito eziologico della modernità. (Il racconto deve essere stato lusinghiero per i magnati dell'industria capitalistica: presentava le loro fortune come un prodotto collaterale, involontario e impreveduto di una vita di santità, ascetismo e ricerca di nobili scopi. Ma non è poi affatto chiaro se i magnati fossero interessati a questo tipo di lusinghe e se fossero compresi tra gli avidi lettori di favole). Gli intellettuali, più di ogni altra categoria, apprezzarono enormemente il racconto di Weber. Nel mito del puritano, essi immortalavano una immagine riflessa di se stessi, delle loro ambizioni irrealizzate ma ancora vivide per il dominio sulla storicità cui ambivano e che talvolta - contro ogni speranza - si attribuivano.

In effetti, la nota idea di «affinità elettiva» non era il prodotto del freddo e distaccato esame dei dati empirici, e nessuno sforzo di ricerca storica vorrà mai renderla tale. Era costruita retrospettivamente, dal punto di vista della «gabbia di ferro» di un mondo rigorosamente razionale nel quale si supposeva di vivere o nel quale si sarebbe vissuto domani, era questa gabbia di ferro che serviva da prototipo per il «mantello sottile» che un tempo era posto sulle spalle dei santi (1). I veri eroi del mito di Weber non erano un Calvino, un Baxter o un Franklin, ma proprio questa «affinità elettiva», il legame inscindibile tra il mondo razionale e la passione per la perfezione, per una vita giusta, per il duro lavoro, per il dominio degli istinti e delle emozioni, per il rinvio della soddisfazione, per una «vita dedicata alla virtù», per il controllo sul corpo e sul destino umani. Il racconto di Weber non è e non fu mai la descrizione di un evento storico. Come tutti i miti, si situa al di fuori del tempo storico. E' il testo di un mistero che noi tutti scriviamo e nel quale è scritto di noi, il copione di un eterno, ma sempre completo, dramma della modernità.

Il «capitalismo» dell'«affinità elettiva» rappresentava la «società razionalmente organizzata» (della quale la «ricerca razionale del profitto», l'omaggio che Weber tributava al modello intellettuale di storicità allora di moda, era solo uno degli aspetti, per quanto centrale). Il puritano rappresentava quest'uomo «diretto dall'interno», autocontrollato, del quale gli intellettuali, nella prospettiva del loro proprio modo di vita, facevano il protagonista di una società guidata dalla ragione e il prodotto di tale società. Tra di loro, il puritano e la «ricerca razionale del profitto» rappresentavano il piano, e la realizzabilità, del progetto intellettuale: la loro unione dava senso e sicurezza alla spinta intellettuale verso un mondo fatto a loro immagine. Per parafrasare Voltaire, se i puritani non fossero esistiti, si sarebbe dovuto inventarli. E' forse una regola che il bisogno di un mito eziologico ed extratemporale sia avvertito più fortemente quando un tipo particolare di realtà sociale sperimenta i primi sintomi premonitori della fine imminente. Ancor più probabilmente, l'intensità con cui il mito è rinnegato acquista forza con il declino della «ovvietà» e della sicurezza di questa realtà. Il racconto di Weber dovette attendere per essere riscoperto, adeguatamente apprezzato e portato proprio al centro dell'attenzione intellettuale. La ricerca del puritano, delle sue caratteristiche uniche, della sua eccezionale realizzazione storica, cominciò effettivamente quando i pensatori che riflettevano sull'indirizzo che stava prendendo la loro società dapprima si resero conto, poi proclamarono a voce alta, che essa aveva deviato dal piano originale, che stava prendendo una direzione sbagliata, che qualcosa d'importanza vitale era venuto a mancare o stava per scomparire. Era come se i puritani diventassero tanto più interessanti quanto più la loro mancanza veniva acutamente sentita. In apparenza, Weber costruì la sua versione moderna del mito prometeico per

spiegare l'"origine" della modernità. Di recente, il puritano è stato esaminato principalmente per spiegare la sua "fine".

Non è certo, s'intende, che un presagio della imminente fine del mondo nel quale la perfezione assunse la forma della razionalità (o della futilità della speranza in un tale mondo) non svolse un ruolo importante nella decisione originale di Weber di codificare i precetti dell'etica puritana. All'epoca in cui Weber era immerso nei suoi studi, il clima intellettuale dell'Europa era già pieno di profezie catastrofiche e di avvertimenti circa il fatto che la sopravvivenza di una società costruita sulla ragione e su ideali culturali elevati era in pericolo. Il puritano non era ancora nato, o la notizia della sua nascita non aveva ancora raggiunto gli scrittori dell'apocalisse, ma - ciascuno dal proprio punto di partenza - essi brancolavano tutti verso qualcosa di misteriosamente simile al modello di Weber; questo puritano ancora senza nome stava dietro la grandezza della civiltà moderna, mentre la sua ritirata o la sua espulsione era un segno dei problemi che si profilavano.

E così Nietzsche deplorava la passione dei suoi contemporanei per l'effimero e il momentaneo, la loro sottomissione ai tre flagelli del "Moment" [momento], "Meinungen" [opinioni], e "Moden" [mode]; la disintegrazione delle loro vite in una successione di esperienze fuggevoli, eccitazioni e titillamenti, senza alcun piano o progetto; la loro palese incapacità di fare alcuno sforzo o sacrificio durevoli, finalizzati in nome di un progetto meritevole (si sarebbe tentati di dire: la disponibilità puritana a differire la gratificazione) (2). Gustave Le Bon proclamò la nuova epoca «l'era delle folle», definendo la folla come un contesto sociale in cui l'individualità, definita a sua volta come la capacità di giudizio razionale, è cancellata. Il dominio della folla è la fine della civiltà, poiché ogni tipo di vita civile deve essere fondato su forze morali che assicurino una spinta verso l'autoperfezionamento e una vita regolata dalla ragione (3).

La civiltà è costituita da una certa costituzione mentale e ha il suo fondamento nelle caratteristiche del suo popolo (4). La mentalità popolare, che ora prevale su quella razionale, si distingue per la sua credibilità, ingenuità, sottomissione alla guida altrui e per l'incapacità di autocontrollo o di azione autodiretta (si sarebbe tentati di dire: la mentalità popolare, una volta affermatasi, ha perso le sue qualità puritane) (5). La distopia di Ortega y Gasset apparve un poco più tardi, ma si limitò ad accentuare gli spunti e le intuizioni dei suoi numerosi predecessori; e, soprattutto, divenne all'istante un classico e infiammò l'immaginazione europea ben prima che il racconto di Weber fosse riportato alla ribalta. In Ortega, la diagnosi della catastrofe imminente fu incentrata sulla nostra esistenza «dalla mano alla bocca», sulla nostra bramosia di una vita esente da qualsiasi restrizione, sulla nostra psicologia «da bambino viziato», sulla nostra soddisfazione per come siamo e l'indisponibilità a migliorarci, mentre una vita davvero nobile deve essere «sinonimo di una vita di sforzo» (si sarebbe tentati di dire: quel che manca in noi è proprio la spinta puritana verso il controllo di sé e l'autoperfezionamento) (6).

Ci furono molti Virgilio e Ovidio che anticiparono il Vangelo. Il Vangelo dette un nome e una consistenza all'oggetto della loro ricerca: il puritano, il creatore di un mondo governato dalla ragione, e in seguito il suo prodotto previsto; un prodotto che, tuttavia, non riuscì a materializzarsi.

Non tutti gli scrittori che esplorano l'eredità del puritano hanno esclusivamente lodi per questo evasivo messaggero della modernità. Richard Sennett è forse l'esempio più evidente di uno studioso che decodifica i mali di una modernità sfiancata come la vendetta postuma del puritano, come l'emergere degli

aspetti «più corrosivi» della personalità puritana: una preoccupazione eccessiva di autoautenticazione, una vita retta, la negazione di sé, l'«interiorità» che porta al narcisismo contemporaneo, una ossessione per il sé, la perdita della capacità di svolgere un ruolo o condurre una vita pubblica, la degenerazione della vita privata in intimità, della socialità in un gioco senza fine orientato verso l'autoaffermazione (7).

Questa critica devastatrice della sorprendente metamorfosi dell'etica protestante, sebbene metta in luce gli insospettati pericoli cui è necessariamente esposto l'eroe come presentato da Weber, non nega necessariamente il valore del puritano nella sua forma idealizzata. Essa si limita a dichiarare la sua irrealtà.

Il motivo dominante è quello dell'opposizione: il puritano è scomparso o sta per scomparire, e una personalità completamente diversa sta per prenderne il posto. Una personalità tanto più odiosa in quanto è l'esatto contrario di quella che i "philosophes" sognavano di formare, e particolarmente refrattaria al tipo di servizi che i discendenti dei "philosophes" sono in grado e si sentono destinati a offrire. In quella che probabilmente è stata la più appassionata affermazione della fine del puritano e delle sue gravi conseguenze, John Carroll annuncia l'avvento di una «cultura remissiva», che produce la «personalità remissiva» e ne è prodotta.

«La cultura remissiva è per principio antimoralistica. In una cultura moralistica come quella puritana, i conflitti tra le esigenze della società e il desiderio dell'individuo sono risolti mediante l'imposizione di proibizioni; norme indiscusse che regolano la condotta agiscono da palliativi per il panico e la disperazione. L'unica norma per il remissivo-edonista è quella di essere antipuritano, di attenersi a un codice simbolico di esigenze morali anarchiche - deboli ingiunzioni a non tenere conto delle norme -, di dubitare di tutti i valori ereditati, di negare il primato di qualsiasi organizzazione e personalità particolare. E' questo uno stato di 'rivoluzione culturale permanente', con la riserva che un attacco troppo vigoroso alle vecchie strutture d'ordine è nevrotico, sintomatico del fatto di prendere quegli ordini troppo seriamente, di non essere adeguatamente emancipati da essi (...).

Ma questo anarchismo rappresenta la visione che il remissivo ha di se stesso piuttosto che una qualsiasi realtà. Uno stile remissivo è necessariamente normativo, favorevole alla spontaneità, all'infinità, all'abbandono edonistico, all'apertura emotiva, contrario all'autorità e al controllo (...).

Al livello morale, la remissione rappresenta il perdono di tutte le colpe; al livello istituzionale, la liberazione da ogni controllo (...). Le basi oggettive della colpa sono in via di abolizione; niente e nessuno è da biasimare, l'individuo è responsabile soltanto della scelta felice dei propri piaceri».

L'«uomo remissivo» di Carroll è l'esatto contrario, e in nessun modo una filiazione, legittima o meno, del puritano:

«L'uomo economico si caratterizzava per la rinuncia, la ritenzione anale e l'essere puritano, mentre l'uomo remissivo si caratterizza per l'appetito, la propensione orale e l'essere per molti aspetti cattolico (...).

L'autorità interiore [del puritano] dipende dal legame con una struttura costringitiva dei sé e così a sua volta il primato dell'ethos; ma, per l'uomo remissivo-edonista, l'Io in questo senso si rivela alla fine come una

gabbia, che non serve ad altro scopo che a limitare i suoi piaceri. [E riassumendo:] (...) la ricerca della bellezza, e in particolare la ricerca di un'immagine di perfezione, rivela i tratti del puritanesimo. Il divertimento, all'opposto, serve esclusivamente come mezzo di abbandono» (8).

Nella incisiva giustapposizione, deliberatamente esagerata e provocatoria di Carroll, si svela il significato del gran parlare della «morte del puritano»: il puritano sta a indicare l'accettazione di costrizione e autorità sovraindividuale, lo sforzo deliberato di reprimere le spinte emotive e subordinate ai precetti della ragione, la credenza in un ideale di perfezione e nelle basi oggettive della superiorità morale, estetica e sociale, l'autocontrollo e il miglioramento di sé. In altre parole, il puritano - quello del dibattito sulla «morte del puritano» - rappresenta l'abitante di quello stesso mondo che gli intellettuali dell'Illuminismo cominciarono a costruire. Egli rappresenta, nel contempo, la società governata dalla Ragione e che impone vincoli in suo nome, e i suoi prodotti previsti: uomini che ne hanno interiorizzato le regole e che ospitano «guarnigioni nelle città conquistate» (9). La «morte del puritano» rappresenta la sensazione che tali speranze siano andate irrimediabilmente perdute. Quel che adesso, retrospettivamente, sembra essere stato il «progetto» della modernità chiaramente non ha funzionato. Né la cultura nel suo insieme, né le sue componenti individuali sembrano più riconducibili (se mai lo furono) al tipo di trattamento civilizzatore che i "philosophes" si erano accinti, e i loro eredi preparati, a realizzare. Senza alcun ponte con la realtà della vita quotidiana, senza alcuna presa sui corpi o sugli animi degli uomini e delle donne comuni, le ambizioni legislative lasciate in eredità dai "philosophes" e istituzionalizzate come memoria collettiva costitutiva degli intellettuali sembrano essere irrimediabilmente chiuse nella torre d'avorio della teoria e della critica inefficace; nel migliore dei casi, esse possono servire come una formula per una delle tante (sia pure nobili ed estremamente gratificanti) attività intellettuali specializzate e compartimentalizzate; un'attività che ha come unico scopo la propria continuazione.

Un tempo le speranze erano invero tali da mozzare il fiato. I portatori di Lumi, i dotti, gli intellettuali credevano di avere qualcosa di grande importanza da offrire a una umanità malata e "in attesa"; credevano che gli studi umanistici, una volta seguiti e assimilati, avrebbero reso le persone più umane; che avrebbero riplasmato la vita degli esseri umani, i loro rapporti, la loro società. La cultura, prodotto collettivo e proprietà cara agli intellettuali, era vista come l'unica possibilità che l'umanità aveva di respingere i pericoli congiunti dell'anarchia sociale, dell'egoismo individuale, dell'unilaterale, mutilante e sfigurante sviluppo del sé. La cultura doveva essere uno sforzo guidato, ma entusiasticamente e universalmente condiviso, per raggiungere la perfezione. Nessuno ha espresso questa speranza più acutamente di Matthew Arnold:

«La cultura, che è lo studio della perfezione, ci conduce a concepire la vera perfezione umana come una perfezione armoniosa, che sviluppa tutti i lati della nostra umanità; e come una perfezione "generale" che sviluppa tutte le parti della nostra società. L'idea della perfezione come di una condizione "interiore" della mente e dello spirito urta contro la civiltà meccanica e materiale che è apprezzata da noi. L'idea della perfezione come di una espansione generale della famiglia umana urta col nostro forte individualismo, col nostro odio per ogni limitazione al disfrenarsi della personalità individuale, con la nostra massima del

«ciascun per sé». Soprattutto l'idea della perfezione come armoniosa espansione della nostra natura umana è in contrasto con la nostra mancanza di flessibilità, con la nostra inettitudine a vedere più lati di una stessa cosa, col nostro concentrato, attivo assorbimento nella particolare ricerca che ci troviamo a perseguire (...).

Ma la cultura indefessamente si studia, non di erigere a norma su cui modellarsi ciò che possa piacere a qualsiasi persona incolta; ma di avvicinarsi sempre più a un senso di ciò che è veramente bello, grazioso e decoroso, e di far sì che esso piaccia alla persona incolta» (10).

Arnold non indicò mai le regole in base alle quali si possa riconoscere quel che è «veramente» bello, grazioso e decoroso. Ciò non impedisce al suo manifesto di emanare un'aria di certezza e di sicurezza di sé. Arnold "sapeva", sapeva per certo, quel che è bello e grazioso, quel che è «dolcezza e luce»; e sapeva per certo che, se ne avessero avuto la possibilità, tutti sarebbero stati d'accordo con lui. Questa sicurezza di sé non era basata su una convenzione metodologica; non era fondata su una intesa istituzionale circa le regole procedurali. La certezza di Arnold traeva la sua forza dalla più solida delle basi possibili: l'indiscussa gerarchia di valori, che rappresentava una gerarchia indiscussa di autorità. Quel che individui posti al culmine della civiltà "vedevano" come grazioso e decoroso, era "veramente" grazioso e decoroso. Non esistevano altri metri di giudizio con i quali misurare la bellezza e il valore.

I due saggi di George Steiner intitolati "In a Post-Culture" possono essere considerati in molti sensi, come una rivisitazione di "Culture and Anarchy" di Arnold (11). Non sapere quel che sappiamo oggi, dice Steiner, era il privilegio di Arnold e di Voltaire; l'ignoranza dava sicurezza. Oggi sappiamo quel che essi non sapevano: che la cultura umanistica non rende più umani; o perlomeno non necessariamente. Dalle vette di quel che all'epoca passava giustamente per il culmine della civiltà, sembrava ovvio che ci fosse una preordinata «congruenza tra la coltivazione della mente individuale attraverso la conoscenza formale e un miglioramento della qualità della vita». Non ci sembra per nulla ovvio; peggio ancora, ci sembra estremamente difficile sostenere che qualcosa sia un «miglioramento», dal momento che abbiamo abbandonato l'assioma del progresso, perduto la tecnica di «sognare il futuro», smesso di essere «animati da una utopia ontologica» e con tutto ciò abbiamo perso la capacità di distinguere «il meglio» dal «peggio». La nostra epoca ha posto fine alla struttura di valori gerarchica riconosciuta (si preferirebbe dire: dominante) e determinato il rifiuto di tutte «le divisioni binarie che rappresentavano il dominio del codice culturale su quello naturale», come le divisioni tra Occidente e il resto del mondo, dotti e incolti, strati superiori e inferiori. La superiorità della cultura occidentale non appare più evidente di per sé; con ciò, abbiamo perso il «centro di sicurezza», senza il quale non esiste cultura. La nostra, in effetti, è un'epoca di «postcultura». La cultura, insiste Steiner, deve essere élitaria e valutativa. Con queste due caratteristiche messe in discussione e sotto accusa, il futuro della nostra civiltà è «quasi imprevedibile». Si è tentati di riassumere così: la dicotomia di Arnold era adeguata, la scelta era sempre tra cultura e anarchia. Ma Arnold non sapeva in che modo la scelta sarebbe stata fatta.

Non tutti i sociologi che studiano la cultura moderna sarebbero disposti a seguire Steiner in tutti i suoi presagi apocalittici, ma la maggior parte di essi sarebbe d'accordo con la sostanza della sua diagnosi: la gerarchia di valori culturali un tempo incontestata si è disintegrata e l'aspetto più evidente della cultura

occidentale è oggi la mancanza di basi su cui possano essere dati giudizi di valore autorevoli.

Naturalmente, i sociologi sono interessati ai processi sociali che hanno portato a un tale risultato. Perché la spinta dei Lumi si fermò ben prima della soglia della perfezione «generale» e «armoniosa» della società e dei suoi membri? Perché non si è materializzata l'auspicata corrispondenza tra conoscenza formale e qualità della vita? Che cosa non ha funzionato? Era inevitabile che non funzionasse?

Una delle risposte più comuni a queste domande è la spontanea e inarrestabile frantumazione della conoscenza umana in una pleora di specialismi circoscritti, parziali, collegati tra di loro solo alla lontana. L'argomento è discusso ampiamente e incessantemente, ma rimane insuperata la fondamentale descrizione del legame tra il destino della cultura e lo sviluppo della tecnologia e delle scienze guidate solo dalla logica degli strumenti e delle capacità produttive che essi avevano creato, fornita da Georg Simmel più di settant'anni fa. Quella di Simmel è una versione moderna della storia dell'apprendista stregone: gli strumenti emancipati dai fini umani ai quali servivano in origine divennero fini a se stessi, determinando la velocità e la direzione del proprio movimento.

«La logica che spinge i prodotti (...) dello spirito (...) è la logica culturale degli oggetti, non quella delle scienze naturali. In ciò si fonda il fatale impulso coatto di ogni 'tecnica', non appena il suo sviluppo l'ha tolta dalla portata del consumo immediato. Può accadere così che la fabbricazione industriale di alcuni prodotti richieda quella di prodotti affini di cui non c'è alcun bisogno specifico; ma la coazione ad utilizzare completamente quei meccanismi una volta creati spinge a ciò: la serie tecnica richiede da se stessa di completarsi mediante elementi di cui la serie spirituale, veramente definitiva, non ha bisogno. Sorge così una offerta di merci che risvegliano bisogni già di per sé artificiali e, dal punto di vista della cultura, privi di senso. Non diversamente avviene in alcuni rami delle scienze. Da un lato, ad esempio, la tecnica filologica è giunta a un grado insuperabile di finezza e perfezione nel metodo; dall'altro gli elementi che la cultura spirituale ha realmente interesse ad elaborare in questo modo, non si riproducono molto rapidamente. Così il lavoro filologico diviene spesso una micrologia, una forma di pedanteria e un'elaborazione dell'inessenziale, quasi un procedere a vuoto del metodo, un andare avanti della forma obiettiva, la cui via indipendente non coincide più con quella della cultura come perfezionamento della vita. (...)

[Esso] non ha motivo di non accrescersi all'infinito, di non aggiungere ordinatamente libro a libro, opera d'arte a opera d'arte, invenzione a invenzione: la forma dell'obiettività come tale possiede una sconfinata capacità di realizzazione. Ma con questa, per così dire, inorganica capacità di accumulo essa diviene, nel proprio fondamento, incommensurabile alla forma della vita personale» (12).

La «tragedia della cultura», per Simmel, consiste nel fatto che la scienza, la tecnica, l'arte, tutte prodotte dalla spinta dello spirito umano verso il miglioramento e il perfezionamento, diventano sempre più irrilevanti per il loro creatore e per il loro scopo originario, e questo proprio a causa del loro successo. La cultura umanistica non rende più umani, perché le sue proliferazioni, numerose e vigorose, hanno cessato di essere in primo luogo «umanistiche». Il «Creatore» non si riconosce più nelle sue creature. Gli

sembrano esseri strani, oggettivi, che minacciano, con la loro natura inconsueta ed «estranea», l'ambito di controllo del Creatore.

Detto in altri termini, quella di Simmel è una visione del progressivo «assottigliamento» del luogo in cui gli intenti civilizzatori dei Lumi possono mantenere il loro impeto. L'«intellettuale» diventa ora un concetto che separa i portatori di cultura non solo dai non-istruiti, ignoranti, primitivi o altrimenti incolti, ma anche da più di uno scienziato, tecnico e artista. Nessuna meraviglia che Simmel abbia accarezzato l'idea dell'intellettuale come estraneo, un estraneo in un mondo saturo di scienza, tecnologia e arte. In un mondo del genere, l'intellettuale, nel suo ruolo tradizionale di legislatore culturale, non può che essere un tragico viandante senza dimora. La sua tragedia è esacerbata dalla consapevolezza che è improbabile che uno dei numerosi ridotti specializzati della Ragione lo riaccolga come capo ingiustamente trascurato; nella maggior parte dei casi non lo ricorderebbero neanche come loro venerabile, per quanto inattuale, antenato. Nessuno ha più bisogno della sua guida, salvo qualche altro estraneo come lui stesso.

La sensazione dell'apprendista stregone di aver perso il controllo del proprio prodotto e della propria eredità può forse essere ricondotta al fatto che i discorsi di verità, giudizio e gusto, che sembravano completamente amministrati da intellettuali (e ai quali solo gli intellettuali avevano il diritto di partecipare) sono ora controllati da forze sulle quali gli intellettuali, i metaspécialisti nella convalida di verità, giudizio e gusto, hanno poca o nessuna influenza. Il controllo è passato ad altre forze: istituzioni autonome di ricerca e apprendimento specializzati, che non hanno bisogno di alcuna convalida, a parte quella costantemente fornita dalle loro regole procedurali istituzionalmente sostenute, ovvero da istituzioni egualmente autonome di produzione mercantile, che non richiedono altra convalida che il potenziale produttivo della loro tecnologia. E su questo mondo istituzionalmente frammentato torreggia la nuova meta-autorità: il mercato, nel quale prezzo e «domanda effettiva» detengono il potere di distinguere tra il vero e il falso, il bene e il male, il bello e il brutto.

Quelle di Simmel e di Steiner furono probabilmente le più coraggiose battaglie, sia pure di retroguardia, combattute dal legislatore intellettuale già sconfitto. Altre schermaglie di retroguardia furono condotte dai teorici della «cultura di massa», inorriditi dalle tendenze di cui i loro successori (riconciliati con la condizione postmoderna) si sarebbero rallegrati. In queste altre schermaglie il mercato divenne il bersaglio principale. Fu accusato di essersi illecitamente appropriato del diritto di decidere su questioni sulle quali solo l'élite culturale era un giudice affidabile. Avendo subordinato la convalida della cultura al giudizio pratico della domanda quantificabile, il mercato ha ridotto l'élite culturale a uno dei tanti «gruppi d'interesse del gusto» in concorrenza tra loro per la benevola attenzione del consumatore. Essendo legato evidentemente e consapevolmente alla minoranza, derivando sempre un senso del proprio superiore valore dalla propria inaccessibilità alle persone comuni, il gusto dell'«alta cultura» era particolarmente impreparato a una concorrenza del genere e inevitabilmente destinato a uscirne male. Non poteva quindi accettare la legittimità di una corte in cui il mercato sedeva al tempo stesso come giudice e giuria.

In un contesto diverso, David Joravsky scrisse una volta della «dipendenza della libertà intellettuale dalla sprezzante indifferenza degli uomini politici rispetto al mondo dell'intelletto» (13). Abbiamo già discusso il mutamento fondamentale nei fondamenti del potere dello Stato che seguì allo sviluppo delle tecniche di

controllo panottiche e alla crescente capillarizzazione del potere sociale; sviluppi che hanno condotto alla graduale sostituzione delle legittimazioni ideologiche, in definitiva rese quasi irrilevanti rispetto alla riproduzione dell'integrazione sistemica. Visto dall'altro versante, lo stesso processo può essere descritto come la graduale emancipazione del lavoro intellettuale dai vincoli politici dello Stato, poiché la libertà e l'irrilevanza sono fin troppo strettamente imparentate tra di loro. Questa vicinanza impedisce agli intellettuali di vedere il processo con soddisfazione senza riserve; o meglio, essa conduce a una profonda spaccatura entro l'élite colta, un tempo unita (nell'autodefinizione, se non nella pratica). Gli specialismi multiformi osservati da Simmel godono della loro libertà e traggono il massimo beneficio possibile dalla loro rilevanza localizzata, parziale e dal loro controllo spazialmente e funzionalmente limitato. Il nocciolo duro dell'élite colta, continuando il metadiscorso della modernità, interessato alla tradizionale problematica di verità, giudizio e gusto e alla tradizionale funzione della validità della legislazione di convalida, conosce soltanto una rilevanza globale per le dimensioni e politica per la funzione. Poiché questa è stata revocata, il metaintellettuale non può che sentirsi spodestato. E' l'irrilevanza dello scambio, piuttosto che la libertà ad esso connessa che egli avverte con maggiore intensità.

L'osservazione di Joravsky ha una portata più generale; si applica alla sfera della cultura nel suo insieme. Qui, come nel campo del «discorso di legittimazione», l'irrilevanza produce libertà. L'avvento dello Stato moderno con il suo interesse a estirpare la differenziazione locale, i modi di vita autonomi, a base comunitaria, per sostituirli con un modello di disciplina unificato, esteso all'intera società, richiedeva una crociata culturale per essere portato a compimento. Le ambizioni organizzatrici dello Stato «giardiniera» si armonizzavano bene con l'ambizione globalizzante del proselitismo intellettuale. La politica dello Stato e lo sforzo civilizzatore degli intellettuali sembravano agire nella medesima direzione, nutrendosi e rafforzandosi a vicenda, e dipendere dall'altro per il loro successo. Come nel caso del discorso legittimante, tuttavia, lo Stato moderno divenne progressivamente meno dipendente dall'ondata unificatrice di crociate culturali. Con le sue tecniche panottiche pienamente dispiegate, lo Stato prospera su divisioni, separazioni, classificazioni burocratiche. «Où sont les croisades d'antan?» Perché i politici dovrebbero averne bisogno? L'élite colta ha mantenuto, certamente, il suo status sociale superiore, ma i valori che si vantava di custodire, e che mostrava come prova della propria importanza collettiva, hanno perso la loro rilevanza politica, e quindi l'ovvietà della loro superiorità.

Liberata del suo fardello legittimante, la cultura potrebbe essere - ed è stata - utilizzata in una funzione d'integrazione. La libertà proveniente dall'irrilevanza sistemica della cultura ha portato pochi vantaggi all'élite colta con le sue ambizioni di legislazione dei valori. Non sono stati loro a subentrare nel posto lasciato vacante dai politici. Privati di appoggio politico, gli sforzi per lanciare ulteriori crociate culturali deve essere sembrato sempre più fantasioso nelle idee e farsesco nella pratica. Con gran raccapriccio dei legislatori culturali, l'emancipazione della cultura dal controllo dello Stato dimostrò di essere, inestricabilmente, l'emancipazione della cultura dal loro stesso potere. Superflua nel regno dell'integrazione sistemica, la cultura si spostò nella sfera dell'integrazione sociale, dove si trovò in compagnia di tutti gli altri poteri capillari, molteplici e minuti, e ne condivise la mancanza di focalizzazione, diversità e diffusione.

Dal punto di vista della storia culturale, questo non era, tuttavia, un ritorno alla sfera originaria che la cultura aveva occupato - all'inizio dell'era moderna - al servizio dell'integrazione sistemica dello Stato moderno. La sfera, funzionalmente simile al suo equivalente premoderno, aveva assunto una forma istituzionale postmoderna dalla natura e dalle conseguenze molto diverse. Le basi comunitarie di poteri localizzati sono state efficacemente distrutte nel corso della lunga marcia dello Stato moderno; non erano disponibili quando la cultura, resa superflua nella riproduzione sistemica, tornò al livello sottosistemico, sociale. Altre basi di potere localizzato, tuttavia, sono rimaste in attesa e non hanno tardato a fare della cultura l'oggetto della loro amministrazione. Tali basi si trovavano nella rete istituzionale del mercato; la cultura divenne una merce vendibile, soggetta come altre merci alla suprema corte nella quale profitti e domanda effettiva sedevano in qualità di giudici.

Proprio la consapevolezza del fatto che la libertà politica della cultura comporta l'impotenza dei legislatori culturali stava dietro le scandalizzate condanne dei teorici della «cultura di massa». Dwight Macdonald mise in guardia i suoi lettori dai pericoli insiti nella nuova situazione: «Sta lentamente emergendo una tiepida, flaccida 'cultura media' che minaccia di travolgere tutto nel suo lento stillicidio». Acutamente, Macdonald individuava le radici della preoccupante tendenza proprio nella mancanza di discernimento che accompagna inevitabilmente la libertà e la democrazia: «La cultura di massa è molto, molto democratica; rifiuta assolutamente di discriminare contro, o tra, qualsiasi cosa o persona». Quel che deve essere sembrato più aberrante, ovviamente, fu il fatto che la mancanza di discriminazione significava in pratica il declassamento dell'«alta cultura», messa sullo stesso piano di tutte le altre scelte culturali, nonché il rifiuto di ascoltare seriamente i verdetti di convalida dei suoi sacerdoti. Macdonald non faceva mistero del fatto che la sua collera era diretta contro coloro che, col pretesto della libertà, facevano (e «imponevano») scelte, dileggiando le prerogative che solo l'élite culturale poteva rivendicare come suo diritto; non contro il «popolo» che accetta (o è «costretto» ad accettare) queste scelte. Si sforzò in modo particolare di distinguere nettamente tra la «massa», la vittima indifesa della violenza di manipolatori della cultura, e il vero «popolo», che i manipolatori avevano distrutto come portatore autonomo di cultura. La cultura di massa, Macdonald non cessava di sottolineare, non è una versione diversa della «cultura popolare». «Un popolo (...) è una comunità, cioè un gruppo d'individui legati tra loro da interessi, lavoro, tradizioni, valori e sentimenti comuni», bensì «una espressione di "masse", una cosa molto diversa» (14). Macdonald opportunamente dimenticava il ruolo degli intellettuali proprio nella distruzione della «cultura popolare» e delle comunità nelle quali essa era radicata. Liberi dal controllo culturale della élite, i discendenti dei primitivi ignoranti e superstiziosi di ieri, improvvisamente divennero i portatori di valore da difendere contro la cultura «mediocre» così come non furono mai difesi contro le incursioni dei "Kulturträger" e degli educatori élitari. Sul «rapporto particolare» tra gli intellettuali e la gente «comune» rozza, culturalmente sprovveduta, Pierre Bourdieu ha osservato che l'artista

«preferisce l'ingenuità alla 'preziosità'. Il merito essenziale della 'gente comune' è quello di ignorare le pretese all'arte (o al potere) che ispirano le ambizioni del 'piccolo-borghese'. La sua indifferenza riconosce tacitamente il monopolio. Questo è il motivo per cui il 'popolo' svolge tanto spesso nella mitologia di

artisti e intellettuali, talvolta ricondotti dalle loro complicate strategie a gusti e opinioni 'popolari', un ruolo non dissimile da quello del contadino nelle ideologie conservatrici dell'aristocrazia in declino» (15).

In questa osservazione peraltro acuta e pertinente, Bourdieu omette di sottolineare la vera implicazione del paragone: era l'aristocrazia "in declino" che idealizzava il «contadino»; sono i «legislatori culturali» "in declino" che idealizzano «il popolo». I cacciatori di ieri difendono il popolo, loro legittima selvaggina culturale, contro i bracconieri.

Quanto al contenuto della cultura di massa, troviamo qui i medesimi temi che abbiamo scoperto nel discorso della «morte del puritano»; solo che questa volta essi sono organizzati attorno alla nozione di cultura, ora come prima intesa come il processo didattico, come «fare qualcosa per qualcuno». Come nel caso delle convalide reciproche del concetto di «buon artista» e «buona arte», così nella critica della cultura di massa le idee di «fare cose sbagliate» e «quelli che fanno tali cose sono persone sbagliate» si convalidano a vicenda. La condanna degli amministratori (non intellettuali) della cultura contemporanea richiede una prova che i loro prodotti siano di qualità inferiore; ma l'inferiorità dei prodotti non può essere dimostrata se non invocando la mancanza di credenziali di coloro che garantiscono della loro qualità.

In tal modo la cultura di massa è accusata, in primo luogo e soprattutto, di promuovere il culto dell'assenza di sforzo. La cultura media di Macdonald era «tiepida e flaccida» principalmente perché era limitata a cose facilmente comprensibili e respingeva cose che esigevano dal loro consumatore un duro lavoro e una preparazione specifica. Uno sforzo enorme per raggiungere il misterioso e il realmente valido era sempre stato un elemento indispensabile della mitologia autolegittimante degli intellettuali (confer cap. 1). L'ipotesi che si possa essere «colti» senza sforzo, sacrificio e sofferenza, colpisce alle radici la superiorità intellettuale. «Se l'istruzione e la cultura sono processi gradualisti, progressivi, ordinati - scrive Bernard Rosenberg - allora la cultura popolare è il suo opposto. Perché quel che rende la cultura di massa così allettante è l'implicazione dell'assenza di sforzo» (16). Gli effetti sono stati riassunti da Ernest van den Haag: «la cultura diventa in gran parte uno sport-spettacolo» (17).

Il volume di Rosenberg e White e il dibattito sulla cultura di massa che esso avviò negli anni cinquanta e sessanta furono forse discriminanti nella storia dell'aristocrazia dello spirito in declino. Charles Wright Mills scriveva nello stesso periodo che i mezzi di comunicazione di massa avrebbero dovuto essere liberati dal controllo delle forze di mercato e tornare in possesso degli intellettuali ai quali appartenevano di diritto. All'epoca sembrava ancora che la direzione presa dalla cultura una volta svincolata dalla sua vecchia funzione legittimatrice avrebbe potuto essere invertita; che il ruolo legiferante avrebbe potuto essere restituito al nocciolo duro dell'élite intellettuale, agli ultimi discendenti dei "philosophes". Tali speranze si affievolirono progressivamente nel corso degli anni e, con esse, il dibattito sulla cultura di massa si esaurì gradualmente. Le speranze e il dibattito potevano continuare fintanto che rimanesse ignorata l'irreversibile irrilevanza politica della sfera culturale e artistica all'interno dello Stato moderno. E ignorata rimase sia dai detrattori, sia dai pochi ammiratori della cultura di massa. Tra questi ultimi, Edward Shils vide nel nuovo fenomeno della «società di massa» uno sviluppo veramente encomiabile: portare le masse, in precedenza condannate alla «periferia», più vicino al «centro» della società, e cioè alle

sue istituzioni e ai suoi sistemi di valori centrali? (18). Al pari dei critici della cultura di massa, Shils vedeva la cultura nella sua vecchia e già esaurita funzione. Contrariamente alla sua opinione, le «istituzioni centrali» raggiungevano davvero la «periferia» meglio che in passato (sebbene piuttosto con i loro tentacoli panottici che non con qualsiasi avamposto missionario), ma i «sistemi di valore centrali» rimanevano la preoccupazione dei soli intellettuali, avendo perso per chiunque altro la loro utilità, e quindi il loro significato.

In anni più recenti è diventato sempre più chiaro che l'assorbimento della cultura da parte delle forze di mercato ha raggiunto il punto di non ritorno. Di conseguenza, il centro del dibattito culturale si è andato lentamente ma chiaramente spostando. Si sente parlare meno delle pretese di riaffermazione dei portavoce dell'alta cultura; come era prevedibile, diventando le pretese sempre meno realistiche, i resoconti inorriditi dell'effetto morboso e degradante dei prodotti culturali distribuiti attraverso il mercato cedono lentamente il passo a più sobri e distaccati studi su svariati «sistemi di gusto», scelte di consumatori, mode culturali e sulla rete istituzionale che sta dietro a tutto ciò. La teoria della cultura postmodernista è il culmine di questa tendenza. Al suo interno, il ruolo legislativo degli intellettuali è in definitiva messo da parte e sono gradatamente riuniti i tratti del nuovo ruolo, quello d'interprete. I mutamenti degli ultimi due decenni possono forse essere attribuiti alla scoperta del meccanismo autopertuantesi e autoriproducentesi di quella che è ormai nota come cultura consumistica. Questo meccanismo è stato ampiamente descritto e non c'è alcun bisogno qui di analizzarlo nei particolari. Possiamo limitarci a un inventario di alcuni dei suoi punti principali.

Si può sostenere che il punto più importante sia la capacità del mercato di rendere il consumatore dipendente da esso. Secondo l'efficace formulazione di Wolfgang Fritz Haug,

«in un primo tempo, le nuove merci rendono molto più facili i compiti necessari, poi i compiti diventano troppo difficili senza soccorso e non possono più essere eseguiti senza acquistare quelle merci (...).

L'automobile privata, insieme con la decadenza del trasporto pubblico, sconvolge le città non meno del bombardamento a tappeto e crea distanze che poi non possono essere superate senza automobile» (19).

La prima frase è vera a causa della distruzione di capacità che l'introduzione di nuovi prodotti si porta dietro; la seconda è vera a causa della ristrutturazione dell'ambiente richiesta dall'accettazione del nuovo prodotto. In entrambi i casi, nuove merci si rendono indispensabili; creano la propria necessità, cosa che talvolta è stata definita dagli osservatori come la capacità del mercato di creare bisogni «artificiali» (sarebbe molto meglio esprimere il fenomeno in termini di capacità del mercato di rendere i nuovi bisogni in pratica indistinguibili da quelli «naturali»; data la pianta della maggior parte delle città americane contemporanee, e il contemporaneo rapporto spaziale tra residenza, lavoro e svago, sarebbe davvero futile sostenere che il bisogno di una macchina, o di qualsiasi altro veicolo che assicuri la mobilità personale, sia un bisogno «artificiale» o, peggio ancora, «falso».

La dipendenza dal mercato deriva anche dalla progressiva distruzione delle capacità sociali, cioè la capacità e la volontà di uomini e donne di stabilire rapporti sociali, mantenerli e ricostruirli in caso di conflitti. La penetrante analisi fatta da Richard Sennett della trasformazione della «vita privata» in

«intimità», e dell'«erotismo» in «sessualità» è ben nota; la trasformazione porta, secondo Sennett, all'instaurazione di una «"Gemeinschaft" distruttiva»: il tipo di contesto nel quale la creazione di rapporti stabili, con tanto di diritti e doveri, è evitato per mancanza di capacità sociali da parte dei partecipanti, nel quale l'«altro» serve unicamente come strumento nella eterna (perché priva di uno scopo definibile) lotta per l'autenticità individuale; e nel quale l'accumulazione di capacità sociale è impossibile a causa della precarietà e fragilità di tutti i legami interumani temporanei e «sino a nuovo ordine». Questo è il «vuoto sociale» facilmente riempito dal mercato. Incapaci di affrontare le sfide e i problemi che sorgono dai loro rapporti reciproci, uomini e donne si rivolgono a beni mercantili, servizi e pareri esperti; essi hanno bisogno di mezzi prodotti in fabbrica per riempire i loro corpi di «personalità» socialmente significative, di consigli medici o psichiatrici per guarire le ferite lasciate da precedenti - e future - sconfitte, di agenzie di viaggio per scappare in contesti inconsueti che si spera possano fornire circostanze più adatte alla soluzione di problemi consueti, o semplicemente di rumore prodotto in fabbrica (alla lettera e metaforicamente) per «sospendere» il tempo sociale ed eliminare la necessità di negoziare rapporti sociali. La dipendenza da beni e servizi mercantili generati dalla mancanza di capacità sociali si trasforma rapidamente in dipendenza dal mercato. I beni e i servizi si presentano come le soluzioni di autentici problemi umani: un ammorbidente liquido come cura per la mancanza di attenzione della famiglia per quella moglie e madre non-più-tanto-giovane-e-carina; un nuovo profumo come mezzo per sollecitare i servizi dell'altro sesso senza sforzarsi troppo («secondo l'impulso»); un nuovo tipo di vino per rendere gli ospiti alla festa ben disposti e reciprocamente interessanti. L'effetto cumulativo è la convinzione che per ogni problema umano ci sia una soluzione che sta lì ad aspettare da qualche parte nel negozio, e che la sola capacità di cui uomini e donne hanno bisogno più di ogni altra cosa sia la capacità di trovarla. Questa convinzione rende i consumatori ancor più attenti ai beni e alle loro promesse, cosicché la dipendenza si possa perpetuare e approfondire. Fare la spesa diventa la capacità di sopperire ad altre qualità, rese superflue o scomparse.

Poiché i beni promettono più di quanto non siano in grado di dare, e i consumatori sono destinati a scoprire prima o poi la mancanza di corrispondenza tra il valore d'uso apparente e quello effettivo di ogni singolo prodotto, la convinzione deve essere galvanizzata continuamente da promesse «nuove» e «migliorate» e dalle loro incarnazioni materiali. Di qui il ben noto fenomeno della «obsolescenza incorporata», dapprima considerata di natura fisica, tecnologica, ma ora vista soprattutto come la funzione della tecnica di saturazione del marketing. Il ruolo dei nuovi prodotti consiste principalmente nel rendere obsoleti i prodotti di ieri; assieme ai «vecchi» prodotti scompare la memoria delle loro promesse non mantenute. La speranza non è mai pienamente frustrata; è mantenuta invece in uno stato di eccitazione continua, con l'interesse continuamente in movimento, che si sposta su oggetti sempre nuovi. Jean Baudrillard ha detto della moda che essa «realizza un compromesso tra la necessità di innovare e quella di non cambiare nulla nell'ordinamento di fondo» (20). Noi sposteremmo l'accento: la moda sembra essere il meccanismo attraverso il quale l'«ordinamento di fondo» (la dipendenza dal mercato) è mantenuta attraverso una catena senza fine d'innovazioni; è proprio la perpetuità delle innovazioni che rende i loro singoli (e inevitabili) fallimenti irrilevanti e innocui per l'ordinamento.

I consumatori dipendono dal mercato non solo nell'affrontare i problemi che potrebbero risolvere con le loro capacità tecniche e sociali, nonché quella di sognare il futuro, se solo le possedessero; i consumatori hanno anche bisogno del mercato come fondamento della loro certezza e fiducia in se stessi. Se la capacità di fare la spesa è la più importante, la certezza che più conta e che promette di compensare tutte le altre certezze (mancanti), è quella legata alle scelte di acquisto. La moda, sostenuta dalle statistiche delle scelte altrui, offre una certezza di questo tipo; si compra "Whiskas" con meno timore d'incapacità personale una volta che si sappia che su dieci gatti sei preferiscono questo a qualsiasi altro cibo. L'orgoglio di essere «razionali» nella scelta dei beni (non fosse altro che nel senso di seguire la maggioranza) riempie il posto lasciato vacante dall'autovalutazione gratificante assente, e non più disponibile, basata sulla dimostrazione di capacità tecniche o sociali. La casalinga può ora vantarsi di avere la saggezza di comprare il detersivo giusto anziché essere orgogliosa dell'eccellenza delle sue capacità di fare il bucato.

La dipendenza dal mercato è stata esacerbata dalla colonizzazione di un volume di bisogni crescente. Tra tali bisogni, si può includere il bisogno di un progetto di vita: questo è ora organizzato attorno a una sequenza temporale di acquisti previsti. O il bisogno d'intrattenimento; in cima a una quantità sempre crescente di giocattoli e di passatempi che il mercato offre, esso offre se stesso come l'intrattenimento supremo. Fare la spesa non significa solo agire per soddisfare la propria voglia di capacità, certezze e scopi di vita perduti; è anche un ottimo divertimento, una fonte inesauribile di stimoli sensuali, e (essendo condivisa da tutti gli altri) l'occasione sociale per eccellenza. Fornisce inoltre l'equivalente contemporaneo dell'avventura, dell'esplorazione di terre esotiche, esponendosi alla titillazione di lievi pericoli, con esibizione di coraggio e amore del rischio.

Appoggiata dal mercato come istituzione chiave della società occidentale contemporanea - una istituzione che rende la propria posizione inattaccabile mediante la sua capacità di produrre e riprodurre una dipendenza totale da se stessa - la «cultura consumistica» diventa, secondo la maggior parte degli osservatori, un attributo immutabile della nostra epoca. La cultura consumistica è una cultura di uomini e donne integrati nella società in quanto, soprattutto, consumatori. Aspetti della cultura consumistica spiegabili solo in termini della logica di mercato, ove essi hanno origine, si riversano su tutti gli altri aspetti della vita contemporanei; ammesso che siano rimasti altri aspetti, non toccati dal meccanismo del mercato. In tal modo, ogni oggetto di cultura diventa una merce e diventa subordinato alla logica del mercato sia direttamente, attraverso un meccanismo economico, sia indirettamente, attraverso un meccanismo psicologico. Tutte le percezioni e le aspettative, nonché il ritmo di vita, la qualità della memoria, l'attenzione, le rilevanze motivazionali e topiche sono addestrate e plasmate all'interno della nuova istituzione «fondante»: quella del mercato. Secondo gli stessi osservatori, bisogna quindi far riferimento a quella logica di mercato per capire l'arte o la politica contemporanee.

La cultura consumistica crea il proprio mondo autonomo e autosufficiente, completo di propri eroi e battistrada: persone alla ribalta, giunte lì vendendo molti nastri, battendo tutti i primati d'incassi, vincendo al totocalcio, indovinando il «prezzo giusto» di una merce attualmente di moda e altrimenti eccellendo nelle virtù consumistiche, incontaminati da ricordi imbarazzanti di duro lavoro e abnegazione puritani. Questo mondo è densamente popolato: eroi si sostituiscono a vicenda alla velocità della luce, per prevenire ogni possibilità di disincanto, mentre alcuni «supergrandi» sono preservati nella memoria del

pubblico per incarnare l'eternità e la continuità del modo di vita consumistico. Il mondo affollato degli eroi consumistici lascia poco spazio per tutti gli altri; in un notiziario, il tempo dedicato allo sport, agli spettacoli e alla «gente» (una «colonna di pettegolezzi» considerevolmente ampliata) occupa la maggior parte dello spazio e attira la maggior parte dell'attenzione dei telespettatori o dei lettori. Ben stretti tra gli eroi consumistici, i politici sono costretti a comportarsi come loro, o a scomparire. L'informazione politica deve essere servita nel modo in cui il mercato consumistico ha preparato il pubblico: il «notiziario» è essenzialmente uno strumento per dimenticare, un modo di scacciare via i titoli di ieri dalla consapevolezza del pubblico. Il risultato è l'equivalente narrativo dello spartito di Stockhausen: una catena di pezzi non soggetti ad alcun ordine sintagmatico, senza alcuna determinazione dell'informazione che segue da parte di quella che precede, e quindi una totale casualità nella successione; non si lascia che le strutture delle attese si consolidino e così la libertà del compositore rimane illimitata.

E' ovvio che nel contesto della cultura consumistica non è stato lasciato alcuno spazio per l'intellettuale come legislatore. Nel mercato non esiste alcun centro unico di potere, né alcuna aspirazione a crearne (l'alternativa sarebbe una «dittatura sui bisogni» politica, una proposta egualmente sgradevole per intellettuali con ambizioni legislative). Non esiste alcun luogo dal quale possano essere fatti pronunciamenti autorevoli, né risorse di potere sufficientemente concentrate ed esclusive che possano servire come leve per una massiccia campagna di proselitismo. Con ciò, i mezzi tradizionali, reali o sperati, di «legislazione intellettuale» sono assenti. Gli intellettuali (come tutti gli altri) non hanno alcun controllo sulle forze di mercato e non possono realisticamente aspettarsi di acquistarne. La cultura consumistica significa un tipo di società molto diversa da quella in cui era nata e per la quale era predisposta la tradizione dei "philosophes", la fondazione storica della memoria vivente della legislazione intellettuale.

Uno dei più acuti osservatori della cultura nella sua fase consumistica, Pierre Bourdieu, suggerisce che l'intronizzazione di quest'ultima comporti un mutamento sostanziale nel modo di dominio fondamentale per l'integrazione sociale. Il nuovo modo di dominio si distingue per la sostituzione della seduzione alla repressione, delle relazioni pubbliche alla polizia, della pubblicità all'autorità, della creazione di bisogni alla imposizione di norme. Quel che lega gli individui alla società oggi è la loro attività come consumatori, la loro vita organizzata attorno al consumo. Gli individui non hanno quindi bisogno di essere repressi nelle loro spinte naturali e nella tendenza di subordinare il loro comportamento al principio del piacere; non hanno bisogno di essere sorvegliati e tenuti sotto controllo dalla polizia. (Questa funzione è stata ripresa dal mercato: col rendere la tecnologia dell'informazione oggetto di consumo privato, una società di «sorveglianza» è stata sostituita - suggerisce Jacques Attali - da una società di «autosorveglianza» (21). Gli individui si sottomettono volentieri al prestigio della pubblicità, e non hanno quindi bisogno di convinzioni di «legittimazione». La loro condotta è resa gestibile, prevedibile e quindi non minacciosa da una moltiplicazione di bisogni piuttosto che dal rafforzamento delle norme.

Il concetto di Bourdieu è il prodotto di una visione curiosamente ristretta; una visione che lascia fuori una parte notevole della società contemporanea e, per quel che ne sappiamo, una parte indispensabile, inevitabile e irriducibile di essa. Certamente, si può facilmente trascurare questa parte nel formulare una teoria della società dominata dal mercato, dal momento che è proprio il dominio del mercato a renderla

irrilevante, marginale, e teoricamente «estranea», «residuale» o «non-ancora-eliminata» (allo stesso modo in cui la teoria della società incentrata sul capitale trattava le forme di vita «non capitalistiche», la teoria derivante dai Lumi trattava i «non istruiti» o la teoria incentrata sullo Stato del comunismo considerava aspetti «non socialisti» della natura umana). Tuttavia, quell'altra parte della società, che non rientra nella descrizione di Bourdieu, è altrettanto inevitabilmente prodotta dal mercato quanto quella che vi rientra. Costituisce «l'altra faccia della medaglia», l'altro polo della calamita. Le due parti possono esistere solo assieme, e solo assieme possono essere eliminate. Come si può capire dalla stessa analisi di Bourdieu, la seduzione è così tremendamente efficace perché la sua alternativa è la repressione; e «quello che la concorrenza eternizza non è costituito dalle differenti condizioni, ma dalla differenza delle condizioni» (22). La differenza tra le condizioni è una differenza tra libertà e necessità, ciascuna derivante il suo significato dalla presenza dell'altra. E il denaro è quel che fa la differenza. Il mercato è una istituzione democratica; è aperto a tutti, come il Ritz Hôtel. Non richiede passaporti interni o permessi speciali. L'unica cosa di cui hanno bisogno uomini e donne per entrarvi è il denaro. Senza questa cosa, tuttavia, essi devono rimanere fuori; e fuori scoprirebbero un mondo di natura completamente diversa. Quel che rende il denaro così terribilmente attraente e spinge la gente a far di tutto pur di ottenerlo, è proprio la possibilità di comprare la propria uscita da questo secondo mondo. Contro questo mondo, l'economia di mercato brilla come il regno della libertà, l'incarnazione della liberazione.

Più di un secolo fa, Disraeli fece una delle affermazioni più memorabili dell'epoca moderna: «Mi fu detto che i privilegiati e il popolo costituivano due nazioni» (23).

Si può supporre che Disraeli intendesse le due nazioni dei padroni e dei lavoratori, degli sfruttatori e degli sfruttati. La nostra società consiste nuovamente di due nazioni. Ma le nostre sono le nazioni dei sedotti e dei repressi; di coloro che sono liberi di seguire i propri bisogni e di coloro che sono costretti ad adeguarsi alle norme. Senza la seconda delle due nazioni, l'immagine del mondo postmoderno è fatalmente incompleta.

Capitolo 11.

LE DUE NAZIONI: I REPRESSI.

Lev Trockij osservò una volta che l'intelligencija russa,

«priva di un suo valore autonomo nella produzione sociale, poco numerosa, non indipendente dal punto di vista economico, avendo piena coscienza della propria impotenza, si pone immancabilmente alla ricerca di una massiccia classe sociale alla quale appoggiarsi» (1).

La ricerca di una massiccia classe sociale era probabilmente più decisa e intensa in Russia che non in qualsiasi paese dell'Europa occidentale, ed era quindi più facile da osservare. Il modo in cui i circoli intellettuali russi erano stati creati nel corso del secolo diciannovesimo (confer l'ottimo studio di Robert J.

Brym) (2), un secolo dopo che gli schemi per la missione intellettuale erano già stati fermamente stabiliti in Occidente, lasciò soltanto un tenue spiraglio per qualsiasi speranza di trasformare gli zar in despoti illuminati, e lo Stato che essi governavano in una struttura organizzativa per il progresso della Ragione. Nessuna meraviglia che l'intelligencija russa dovesse essere estremista per rimanere fedele al ruolo che assunse; nessuna meraviglia che fosse alla ricerca di una «classe massiccia» che sarebbe stata probabilmente, per sua natura, più incline a creare l'ambiente di cui gli intellettuali avevano bisogno per attuare la loro missione.

Le circostanze eccezionali della Russia si limitavano però solo ad accentuare una situazione dalla portata molto più vasta. Ciò che unì gli intellettuali nel corso della storia moderna dell'Europa, in Russia come altrove, era la spinta verso una organizzazione razionale del mondo sociale, e una immagine del prodotto finale di tale organizzazione come una specie di "teach-in" permanente; come c'era da aspettarsi, gli intellettuali plasmarono la visione della società ideale sulla base del loro modo di vita collettivo e, sempre come c'era da aspettarsi, un attributo che essi non cessarono mai di ascrivere a tale ideale fu l'autorità eminente accordata alla Ragione e ai suoi portavoce. I tipi di società esistenti tendevano a essere giudicati dallo stesso punto di vista; erano giudicati in base al grado di approssimazione al modello del regno della Ragione, e in base alla probabilità che sarebbero progredite, da sole, verso una piena realizzazione di tale modello.

Questo era l'elemento di unità; tutto il resto divideva gli intellettuali in campi reciprocamente ostili, spesso impegnati in una guerra più aspra e senza scrupoli di quanto non fosse l'ostilità contro qualsiasi altra parte della società o qualsiasi altra categoria sociale. Tra i fattori che più li dividevano c'erano le strategie che vari settori dello strato intellettuale proponevano di utilizzare nello sforzo di promuovere la razionalizzazione della loro società; e i poteri ai quali si proponevano di ricorrere per svolgere il compito. Abbiamo visto sopra (nei capitoli 3 e 4) che il compito stesso era stato dapprima concepito nel contesto della monarchia assolutista in ascesa, e della sua domanda di tecniche di amministrazione sociale su una scala mai prima conosciuta. Era perfettamente naturale che il despota illuminato e il suo potenziale quasi illimitato di mutare la realtà sociale per decreto emergessero come il potere e la strategia più ovvi. Non poteva però durare a lungo in questo ruolo. La russa Caterina e il prussiano Federico non erano proprio quel che speravano che fossero, o diventassero, i Voltaire, i Diderot, i D'Alembert o i Rousseau di questa prima ottimistica era. Nessuno dei discendenti di Luigi Quattordicesimo risplendette così fulgidamente nel cielo dei "philosophes" quanto il «Re Sole», l'indimenticabile protettore delle arti e delle scienze. Da allora in poi, gli intellettuali erano destinati a rimanere divisi. In primo luogo, il processo di separazione guadagnava terreno; le aree d'interessi e di ricerca che si diramavano dal ceppo comune crearono una distanza sempre crescente dal progetto originario di razionalizzazione. Diversi discendenti specializzati dei "philosophes" colonizzarono, o costruirono, zone all'interno della società che controllavano a piacere, o all'interno delle quali godevano di un alto grado di autonomia: tutti fatti ormai solo lontanamente o tenuamente legati al destino del progetto originario. L'altro effetto di questo processo fu il progressivo assottigliarsi del nocciolo duro degli intellettuali generali, ancora intenti a svolgere un ruolo che inevitabilmente li metteva in contatto, o in conflitto, con i poteri politici dello Stato. Secondo una opinione largamente condivisa dai sociologi, le due parti del processo sarebbero state

inversamente correlate nella loro intensità. Più avevano successo gli intellettuali parziali, più accoglienti e ospitali erano le loro "enclaves" specializzate per i successivi nuovi venuti tra i ranghi dell'élite colta. Meno era prominente la presenza degli intellettuali generali, meno pronunciato era il loro impegno nella conflittualità politica (e, ovviamente, viceversa). Tenendo presente questo, concentriamoci, tuttavia, su quel che rimaneva degli intellettuali generali, i custodi e professionisti dei modelli preservati nella memoria collettiva delle speranze, realizzazioni e frustrazioni dell'età della Ragione. Saranno le loro divisioni interne a interessarci qui.

C'è un aspetto comune a tutte le classi e a tutti i ceti della società moderna. I loro ritratti collettivi sono sempre dipinti dagli stessi artisti: gli intellettuali. Nel dipingere tali ritratti, gli intellettuali hanno inevitabilmente applicato i loro criteri di bellezza o bruttezza. I criteri di bellezza sono rimasti notevolmente gli stessi per tutta l'era moderna: un'intima affinità con il progresso, inteso come l'allargamento della portata della Ragione a spese di qualunque cosa le si opponesse; un apprezzamento del valore della razionalità e un bisogno assai pronunciato di Lumi; un culto della verità e rispetto per coloro che la conoscono e sanno distinguerla dall'errore; la disponibilità a dare alla Ragione l'autorità ultima nel formare e nell'amministrare la società e la vita dei suoi membri. I criteri di bruttezza sono rimasti non meno uniformi: opposizione ai precetti della razionalizzazione; una tendenza a sopprimere verità scomode; una tendenza ad aggrapparsi a idee che gli esperti della verità dichiarano irrazionali, pregiudiziali o mitiche; e a mettere interessi «parziali» (perché in conflitto con l'universalità della Ragione) al di sopra dei bisogni «generali» (perché dettati dalla Ragione universale) della società e dei suoi membri.

Con i criteri di bellezza e di bruttezza costanti, i ritratti differivano e cambiavano nel tempo, registrando successive speranze intellettuali e relative frustrazioni. La galleria dei ritratti può essere spiegata come una storia di amori non consumati e non corrisposti. Ci sono molti eroi moderni in questa galleria, e ciascuno di essi ha accumulato nel corso degli anni somiglianze sia lusinghiere che degradanti.

Il pioniere dell'industria, il domatore della Natura, il conquistatore delle terre vergini e colui che attinge dai poteri creativi inutilizzati dell'uomo fu entusiasticamente dipinto da Saint-Simon come il cavaliere senza macchia e senza paura della Ragione. A differenza della nobiltà, che cercava di legargli le mani per paura del progresso che le sue imprese facevano presagire, l'eroico industriale di Saint-Simon era curioso, avido di sapere, aperto, innamorato dell'uomo di scienza, che rispettava e al cui parere dava retta.

Industriali di quel tipo dovevano creare un mondo fatto a misura dei sogni intellettuali più arditi. Il problema era che (se mai si fosse curato di esaminarlo) l'ignaro modello del ritratto non lo avrebbe riconosciuto come suo. Altri guai erano in arrivo; altri intellettuali fissavano il ritratto senza capirlo, conoscendo il presunto soggetto come una creatura volgare, ignorante, sospettosa verso le idee altisonanti e quanti (senza successo) cercavano di diffonderle; come qualcuno che ama la «razionalità» ma solo all'interno della sua proprietà, e che non si preoccupa della rovina che essa reca a tutto ciò che ne è al di fuori. E così Marx iniziò la critica dei magnati industriali proprio per l'assenza di quelle medesime virtù che Saint-Simon aveva attribuito loro.

C'erano altri eroi in questa galleria. Ad esempio, i politici eletti democraticamente, che, vincolati dalla loro dipendenza dalle «ragioni di Stato» o dall'«interesse generale», avrebbero dovuto imporre restrizioni

su tutto ciò che è egoistico, privato, provinciale, parziale. Erano gli ultimi portatori del mantello del despota illuminato dell'epoca. Oberati dal compito di amministrare la complessa macchina dello Stato moderno, essi avevano urgente bisogno di una solida teoria dell'azione politica, di uno scopo accettabile da tutti per la sua universalità, di molti esperti e di molta gente istruita per comunicare l'intento alla nazione e amministrarne la realizzazione. Oppure, una volta che i politici avevano dimostrato di essere prevalentemente interessati alla politica «di partito», di avere più bisogno di parole d'ordine efficaci che non di teorie e di obiettivi e di essere preoccupati di trovare soluzioni ai successivi pasticci piuttosto che ai piani per un lontano futuro, più d'un intellettuale prese in considerazione la possibilità che restassero solo lui stesso e gente come lui su cui poter contare; che l'artista, il letterato, il filosofo avrebbero dovuto portare sulle loro spalle il fardello del progresso, sperando che le loro idee potessero diventare forze materiali sufficientemente forti da prevalere sui poteri terreni esistenti.

Tra tutti gli eroi, tuttavia, uno occupava un ruolo particolarmente notorio: il «proletariato», i «dannati della terra», coloro che soffrono troppo per poterlo più sopportare, coloro che reggono il peso del ritardo dell'avvento della società razionale e che per questa ragione non mancherebbero di raccogliersi sotto le bandiere del progresso non appena diventassero consapevoli della verità della loro miseria. Questi potevano essere i contadini dell'intelligencja populista russa o i loro successori odierni, gli estremisti africani o latinoamericani. Innanzi tutto, furono però gli operai industriali che posarono, forse inconsapevolmente, per i propri ritratti come portabandiera proletari della Ragione.

Più di qualsiasi altra classe della società moderna, gli operai sembravano rassomigliare al ritratto idealizzato dell'eroe collettivo sul punto di guidare l'umanità alla terra promessa della Ragione. Innanzi tutto, non erano stati messi alla prova, e quindi, a differenza di classi più fortunate della società, non si erano ancora compromessi: le loro speranze non avevano alcuna realtà rispetto alla quale essere messe alla prova e quindi scartate. Nonostante l'antico nome dato loro da ammiratori consapevoli della storia, gli operai moderni non avevano alcun equivalente preciso nelle epoche precedenti dell'umanità. Erano una vera novità, e per questo motivo potevano essere portatori della promessa di un futuro incontaminato dalle amare memorie del passato. A differenza delle altre classi sofferenti del passato, erano concentrati e quindi visibili, stavano crescendo rapidamente dal punto di vista numerico, eseguivano - come fabbri tribali - riti magici per rendere la natura mansueta e malleabile, e perciò ci si aspettava che sviluppassero una tenacia e una forza fisica che non poteva non colpire i loro ammiratori.

Ma c'erano motivi ancora più importanti per fissare la ricerca della «classe storica» sugli operai e proclamarli il proletariato dell'era moderna. Essi davano segni di essere consapevoli della comunanza del loro destino, e di una determinazione ad agire su di esso; erano testardi, combattivi, scendevano in piazza, facevano tumulti, erigevano barricate. Retrospectivamente, sappiamo che la loro combattività raggiunse l'apice nel vano tentativo di fermare «il progresso della Ragione», cioè la sostituzione del confino in fabbrica con quel che la memoria ricordava come la libertà del piccolo produttore? All'epoca, tuttavia, tale consapevolezza non era disponibile ed era facile naturalizzare la combattività storicamente determinata e attribuire alle maestranze di fabbrica irrequiete e retrograde interessi che non erano i loro. La violenta resistenza ad essere trasformati in una classe disciplinata e strettamente sorvegliata della società «razionale», capitalistica, poteva essere presa come prova che la «classe in sé» si stava già trasformando

nella «classe per sé»; agli operai si attribuiva un grado d'«integrazione» nella società «in via di razionalizzazione» simile a quello che toccava naturalmente ai loro mitologi intellettuali.

Forse la più importante delle ragioni per mettere al centro dell'attenzione i sogni anticipatori degli intellettuali sui lavoratori industriali era il fatto che qui, almeno, i portavoce della Ragione trovavano una categoria della popolazione poco incline a mettere in discussione, allora o in futuro, la loro autorità. Anzi, quella era una classe quasi predestinata a servire da prototipo della visione degli «intellettuali organici»: intellettuali che, anziché cercare in ogni modo di rendersi utili, avevano la propria utilità letteralmente imposta loro dall'«interesse storico» di una classe. Gli operai avevano chiaramente bisogno di miglioramento e di autoperfezionamento: non erano istruiti, erano ignoranti, incapaci di cogliere idee grandiose e complesse, di collegare le loro sofferenze personali alla marcia maestosa della storia. Alla luce della natura delle loro privazioni, potevano migliorare e perfezionarsi solo nel modo del quale gli intellettuali erano gli esperti supervisori: attraverso l'insegnamento. Essi ponevano gli intellettuali, per così dire, nel ruolo di un Pigmaliione (nella versione datane da Bernard Shaw) a livello collettivo. Gli operai davano agli intellettuali la forza di cui avevano bisogno, ma questa forza doveva essere formata e controllata dai poteri che gli intellettuali, e solo loro, avevano. Anche quando denigravano la propria intellettualità inefficace, tiepida confrontandola con l'«istinto di classe» e la «forza naturale» degli operai, gli intellettuali facevano solo quel che tanto spesso fanno anche i genitori orgogliosi: contrapponevano la propria mediocrità alla eccellenza dei figli. Nel progetto di riunire «quelli, che soffrono» e «questi, che pensano», coloro che soffrivano erano concepiti come non pensanti per conto proprio, e ai pensatori era attribuito il compito di metterli assieme.

Questo motivo persiste attraverso la tempestosa storia dell'idillio intellettuale con il «proletariato» delle fabbriche moderne. Lo si avverte chiaramente nella visione di Marx del passaggio dalla «classe in sé» alla «classe per sé», un passaggio realizzato dall'acquisizione della teoria della società e della storia. E' chiaro nella sua insistenza che quest'ultima può essere raggiunta solo con lo studio scientifico, cioè con ciò che intellettuali di professione hanno l'abitudine e la capacità di fare; nei suoi caustici commenti sull'inclinazione dei sindacati a farsi incantare dalla «rispettabilità borghese», se lasciati alle loro risorse intellettuali; e, infine, nel suo trattamento della «critica dell'ideologia» o «critica dell'economia politica», compiti intellettuali per eccellenza, di estrema raffinatezza, come via maestra alla «razionalizzazione» finale della società moderna che sarebbe stato il risultato del rovesciamento del capitalismo da parte di una rivoluzione proletaria. Il medesimo motivo risuona nelle visioni di molti, e diversi, seguaci di Marx. Kautsky concepì il socialismo come l'unione tra il movimento operaio (spontaneità, inclinazioni naturali, istinto di classe eccetera) e un partito socialista (portatore organizzato della teoria scientifica). Pur con tutte le sue eresie circa quel che una teoria scientifica ha da dire sull'aspetto che avrebbe assunto una versione socialista della società razionale, Bernstein sarebbe stato d'accordo su questo punto. Lenin accolse entusiasticamente la formula di Kautsky, aggiungendo che, da soli, gli operai avrebbero raggiunto, al massimo, una mentalità «tradunionista» (cioè la mentalità inferiore dell'ignorante, che elabora immagini della realtà a partire da un'esperienza localizzata, provinciale, ed è incapace di innalzarsi al livello di universalità che solo la conoscenza scientifica può raggiungere). Alla ricerca della migliore espressione del rapporto già accettato assiomaticamente, Gramsci chiamò il partito un «intellettuale

collettivo». Lukács si diede gran pena per dimostrare la superiorità della «coscienza di classe» - il prodotto di un'analisi intellettuale - sulla «coscienza della classe» cioè le opinioni che gli operai semplicemente hanno: quest'ultima, dimostrò, era inevitabilmente una «falsa» coscienza, una coscienza che doveva essere corretta, in attesa della buona novella che solo un'analisi esauriente del processo storico può apportare. Althusser elevò le idee - il mondo nel quale gli intellettuali abitano e che considerano loro - allo status di una realtà a pieno titolo e a tutti i fini pratici individuò in esso le radici e l'iniziativa dei mutamenti sociali. Sempre più fissipari e critici di Marx, le sette e i gruppuscoli della sinistra sono oggi preoccupati (nel tempo che rimane libero dalle lotte interne) di «portare la coscienza» al popolo e di «far capire al popolo». Lo fanno spinti più dalla memoria storica che dall'attuale esperienza collettiva degli intellettuali «generali» (per non parlare di quelli «parziali»).

Con tutto ciò non si vuol dire che l'unione che una parte significativa degli intellettuali cercò con la classe operaia fosse dettata esclusivamente da ragioni di convenienza calcolata. Nell'appassionata autoidentificazione con la causa proletaria c'era, nella maggior parte dei casi, un fortissimo elemento di autentica compassione umana, di preoccupazione per le condizioni dei poveri e di chi soffre. In alcuni casi, questo stesso fattore spinse la gente ad agire (come dimostrano i casi di Mayhew, Booth o Riis) (4) senza l'appoggio di alcun interesse storiografico; talvolta la compassione, suscitata originariamente da quest'ultimo, si trasformò da mezzo a fine dell'azione (un modello la cui migliore illustrazione è probabilmente Blanqui). La sofferenza era, in effetti, un aspetto inseparabile di ogni teorizzazione intellettuale della condizione e del ruolo previsto della classe operaia. La povertà degli operai industriali non fu mai vista, tuttavia, come un fattore che da solo avrebbe fatto degli operai l'agente primario della razionalizzazione storica. Affinché quest'ultima fosse proclamata, la compassione doveva incontrarsi con l'attribuzione di qualità situazionali e intrinseche, che gli operai industriali, per i motivi sopraindicati, sembravano giustificare.

E' il riconoscimento dell'assenza, o dell'erosione, di tale giustificazione che si manifesta nella perdita d'interesse nei confronti delle classi lavoratrici da parte degli intellettuali contemporanei. Interrotta solo dalla sporadica riesumazione di vecchie speranze provocata dagli «scoppi interpretati sintomaticamente» di combattività operaia di breve durata (nel 1968 in Francia e nell'epidemia di scioperi in Gran Bretagna all'inizio degli anni settanta), gli intellettuali generali di oggi (o, meglio, quella parte della categoria che è ancora fedele alla definizione tradizionale, legislativa, del proprio ruolo) sono di nuovo, per usare la famosa espressione di Gouldner, «alla ricerca di un agente storico» (5). Ovviamente non pensano più che la classe operaia industriale farà in futuro quel che non ha fatto finora: mantenere le promesse (a lei attribuite). Abbondano libri, articoli, manifesti con titoli come «addio al proletariato» e messaggi d'imborghesimento, privatizzazione, incorporazione o asservimento agli apparati ideologici di Stato che, a quanto si sostiene, hanno definitivamente escluso gli operai industriali dal ruolo storico che avrebbero dovuto svolgere (all'epoca giustamente, o erroneamente, fin dall'inizio). Nello stesso tempo, ai poveri di oggi, che non siano imborghesiti, privatizzati o integrati, non è concesso di ereditare la qualità di agente storico; anzi, ad essi non ne è stata offerta alcuna; la sofferenza non rende necessariamente agenti di razionalità. Dopo che tutti gli eroi raffigurati hanno dimostrato di essere quel che erano fin dall'inizio - cioè eroi "raffigurati" - sembra che siano rimaste aperte due sole strategie. La prima è che il pittore smetta

di nascondersi dietro i suoi quadri, che ammetta - come fanno gli artisti postmoderni - che il dipinto non rappresenta altro che se stesso e la sua arte tecnica, e che si proclami l'agente primario della futura società razionale (come sottintendeva Gouldner quando chiamava gli intellettuali la «migliore chance che abbiamo», o come Daniel Bell suggeriva in "The Coming of the Post-Industrial Society", per mettere poi in dubbio le sue stesse proposte in "The Cultural Contradictions of Capitalism") (6). La seconda strategia consiste nell'abbandonare completamente le ambizioni legislative, ammettere che la razionalità del mondo non sembra accrescersi, ma proclamare che questo comunque non importa, dal momento che il principale bisogno umano non è la verità ma la comprensione e che ciò di cui la gente ha bisogno è una buona interpretazione piuttosto che legislazione: cosa che, per fortuna, non richiede un agente storico e che potrebbe essere fatta benissimo dagli stessi intellettuali.

Ma perché la classe operaia ha perso la sua attrattiva per gli intellettuali? E perché i «nuovi poveri» non l'hanno fin dall'inizio?

C'è un accordo quasi universale tra gli studiosi delle attuali tendenze economiche sul fatto che il numero degli operai industriali ha già superato il massimo e che continuerà a diminuire finché non sarà ridotto a una minoranza relativamente piccola della popolazione. In effetti, sta guadagnando terreno l'opinione secondo la quale la manifattura industriale sta attraversando un processo simile a quello che si verificò nell'agricoltura del secolo diciannovesimo. Un aumento generalizzato della produzione agricola globale fu allora accompagnato dalla decimazione della forza-lavoro agricola; all'inizio del secolo, il 40 per cento della popolazione era addetto alla produzione alimentare, ma solo il 3 per cento alla fine. Quel che accadde nell'agricoltura sta verificandosi ora nella produzione di beni industriali; secondo alcune elaborazioni, il volume totale dei prodotti che escono dall'industria di oggi richiederanno, tra un quarto di secolo, solo il 5 per cento della forza-lavoro totale. I lavoratori manuali sono sostituiti in numero sempre crescente dall'automazione e dai robot, che in definitiva sono diventati meno cari dei lavoratori «vivi». Gli edifici delle fabbriche odierne rassomigliano poco agli immensi e sgradevoli «campi di concentramento» di ieri, all'interno dei quali la rabbia proletaria ribolliva e si forgiava l'impeto rivoluzionario, o così pareva all'esterno.

Il totale degli occupati non diminuisce con la stessa rapidità del suo nucleo industriale. Subisce, tuttavia, una notevole ristrutturazione, con un effetto predominante: un crescente divario tra le caratteristiche effettive dei lavoratori occupati e quelle un tempo attribuite al proletariato, radicalizzato dalle sue condizioni di lavoro. La nuova struttura della forza-lavoro è caratterizzata soprattutto, nelle parole di André Gorz, da

«una divisione dualista della popolazione attiva: da una parte una élite di lavoratori protetti e stabili, impiegati a pieno tempo, depositari dei valori tradizionali dell'industrialismo, attaccati al lavoro e al suo status sociale; dall'altra una massa di disoccupati e di lavoratori non qualificati, impiegati in modo precario e intermittente per compiti diversi» (7).

La dequalificazione delle mansioni eseguite è, naturalmente, un effetto della privazione di status attraverso il ritiro della protezione offerta dal sindacato; un prodotto collaterale delle tattiche di «chiusura

per esclusione» dei lavoratori arroccati, sindacalizzati. Sembra che gli osservatori che cercavano di spiegare l'erosione del radicalismo sindacale sulla base dei mutamenti verificatisi in determinate categorie di lavoratori, considerate separatamente dalla ristrutturazione complessiva della forza-lavoro, fossero sulla strada sbagliata. Così come avvenne nel terzo quarto del secolo diciannovesimo in Gran Bretagna, la divisione all'interno della classe operaia è al centro delle preoccupazioni dei sindacati, costituisce un fattore determinante della loro strategia e dirige la politica di «mantenimento dell'occupazione» contro la manodopera occasionale, a tempo parziale, non sindacalizzata, formalmente non qualificata e sottopagata. Alla sfida di una nuova rivoluzione tecnologica le organizzazioni sindacali hanno reagito finora scavando trincee attorno ai privilegi accumulati dalle schiere sempre meno folte degli operai tradizionali, qualificati, a tempo pieno. La loro è, certamente, una battaglia di retroguardia con scarsa possibilità di successo. Secondo tutte le elaborazioni disponibili, per la prima volta nella storia moderna l'investimento di capitale oggi significa una diminuzione nel numero dei posti di lavoro (almeno nel senso esaltato della pratica sindacale). La classe operaia - nella forma idealizzata dagli intellettuali «alla ricerca di un agente storico» e istituzionalizzata dalle pratiche organizzative sindacali - sta per tramontare. Si può solo discutere del suo ruolo storico nei termini di promesse non realizzate e di occasioni perdute.

Questo esclude la «massa di disoccupati e lavoratori precari»; i nuovi poveri, il vero proletariato nel senso che la parola aveva nell'antica Roma; i crescenti milioni di coloro che dipendono dal pagamento di sussidi o di assistenza per la loro sopravvivenza fisica; i marginali o reietti poveri, handicappati, dequalificati che la più recente rivoluzione tecnologica, il trionfo finale della razionalità, ha privato (alcuni pensano per sempre) di un ruolo economico. Essi soffrono. Gli intellettuali provano ed esprimono la loro pietà, ma in qualche modo si astengono dal proporre di unire il loro pensiero con questa varietà particolare di sofferenza. Teorizzano invece le ragioni di questa loro riluttanza. Habermas direbbe che i nuovi poveri non sono una forza rivoluzionaria perché non sono sfruttati. Offe aggiungerebbe che essi sono politicamente inefficaci poiché, non avendo lavoro dal quale astenersi, sono privi di potere contrattuale. Nel complesso, la pietà prende il posto della compassione: i nuovi poveri hanno bisogno di aiuto su basi umanitarie; sono inadatti a essere preparati come futuri ricreatori del mondo. Con l'indifferenza storiografica subentra il disincanto della povertà. Essere poveri sembra ancora una volta non romantico. Non contiene alcuna missione, non è gravida di gloria futura. Psicologicamente, se non logicamente o storicamente, appare residuale, marginale, estranea.

La marginalità, che rende la povertà di oggi «nuova», sembra essere in ultima analisi un prodotto dell'emancipazione del capitale dal lavoro. Oggi il capitale non impiega il resto della società nel ruolo del lavoro produttivo; più precisamente, il numero d'individui che occupa in tal modo diventa sempre più piccolo e sempre meno significativo. Invece, il capitale impegna il resto della società nel ruolo di consumatori. Più precisamente, il numero d'individui che esso occupa in tal modo diventa sempre più grande e significativo. Questi, per ricordare l'osservazione di Bourdieu, sono i sedotti piuttosto che i repressi, guidati dai bisogni piuttosto che vincolati da norme; gente alla quale sono dirette le tecniche di relazioni pubbliche e di pubblicità, in sostituzione della polizia e dell'ideologia. Soprattutto, sono questi gli individui dai quali dipende in primo luogo la riproduzione del capitale, e con essa la perpetuazione del sistema sociale organizzato attorno al capitale e al mercato. Prima dell'emancipazione del capitale dal

lavoro, i poveri erano, innanzi tutto, «l'esercito industriale di riserva»; mantenevano aperte le possibilità di crescita del capitale e contribuivano a mantenere il conflitto capitale-lavoro al di qua del limite oltre il quale avrebbe messo in pericolo la riproduzione del sistema. I poveri erano, quindi, un elemento non solo inevitabile, ma indispensabile del sistema; in nessun modo un corpo estraneo. Dopo l'emancipazione del capitale dal lavoro, i poveri potrebbero svolgere un simile ruolo «interno al sistema» solo se potessero essere seriamente considerati come «l'esercito di riserva del consumo». Ma potrebbero essere considerati in tal modo?

Repressione, sorveglianza poliziesca, irreggimentazione da parte dell'autorità e norme in vigore costituivano nel primo stadio della modernità il principale complesso di meccanismi integrativi da cui erano esenti soltanto pochi privilegiati molto ricchi. Il complesso ben rispondeva ai prerequisiti di gestione del personale della fabbrica, l'istituzione più cruciale di una società in cui il dominio del capitale si basava sulla trasformazione del resto della società in forza-lavoro reale o potenziale. Con l'economizzazione del conflitto relativo al controllo, un numero sempre crescente di membri della società aveva la possibilità di comprarsi una esenzione personale dal complesso di cui sopra. Tali possibilità aumentarono con l'avanzata del capitale nella strada verso l'emancipazione dal lavoro: per un numero crescente di persone, le cui capacità consumistiche contavano ora di più del loro potenziale produttivo, il vecchio complesso divenne sempre più controproducente (o, meglio, «controconsumante»?) e, soprattutto, irrilevante. Costoro furono allora effettivamente ed efficacemente integrati (in modo consoni al loro ruolo effettivo nella riproduzione del capitale) attraverso un nuovo complesso di meccanismi: seduzione, relazioni pubbliche, pubblicità, bisogni crescenti. Non tutti, però, attraversarono la linea di confine che separava i due mondi.

I nuovi poveri sono quelli che non l'hanno fatto. Non sono consumatori o, meglio, il loro consumo non è molto importante per la riproduzione del capitale (ad ogni modo quel che consumano è perlopiù escluso dalla circolazione nel mercato). Non sono, quindi, membri della società dei consumi. Devono essere disciplinati dall'azione congiunta di repressione, sorveglianza poliziesca, autorità e regolamentazione normativa. Il «gioco culturale» di Bourdieu non è per loro. Se, stupidamente, la pensano diversamente, Jeremy Seabrook può dire le conseguenze:

«Penso a Michelle. A quindici anni i suoi capelli erano un giorno rossi, quello dopo biondi, poi neri ebano, poi attorti in treccioline afro, quindi a code di topo, poi intrecciati, poi tagliati cortissimi sul cranio. Portava una borchia da naso, e poi le orecchie erano bucate e adorne di piume colorate, cristalli di rocca o ceramica o argento. Le labbra erano scarlatte, poi viola, poi nere. Il viso era bianco spettrale, poi color pesca, poi color del bronzo come se fosse fuso nel metallo. Ossessionata da sogni di fuga, uscì di casa a sedici anni per stare con il suo ragazzo, che ne aveva ventisei. Se l'avessero riportata a casa, diceva, si sarebbe uccisa. «Ma ti ho sempre lasciato fare quello che volevi», ribatteva sua madre. «Questo è quello che voglio». A diciotto anni tornò dalla madre, con due bambini, dopo essere stata violentemente picchiata dal suo uomo. Sedeva nella camera da letto da cui era fuggita tre anni prima; le fotografie sbiadite dei divi della canzone di ieri guardavano ancora dal muro. Diceva che si sentiva come se avesse cent'anni. Era stanca. Aveva provato tutto quel che la vita può offrire. Non rimaneva altro» (8).

Il paradiso consumistico ha il proprio inferno portatile: per visitatori non aventi diritto.

Il mercato è la cartina di tornasole dell'idoneità all'appartenenza alla società dei consumi. Le attrattive di quest'ultima sono rigorosamente democratiche: sono rivolte indiscriminatamente a chiunque voglia ascoltare, e chiunque è incoraggiato o costretto ad ascoltare. Così, potenzialmente, tutti sono sedotti o seducibili. Una volta sedotti, tuttavia, Michelle e quelli della sua condizione scoprono rapidamente che i beni ch'essi bramano, oltre a essere attraenti per tutti, portano felicità solo ad alcuni; o così immagina Michelle, dal momento che la sola cosa che sa di sicuro è che lei stessa non è tra questi «alcuni». Il gioco delle merci non dà premi; il gioco stesso è il premio, dal momento che offre la speranza sempre rinnovata di vincere. Ma per ottenere questo tipo di ricompensa, bisogna essere in grado di giocare all'infinito cosicché la speranza non muoia mai e la sconfitta significhi sempre perdere una battaglia, non la guerra. Non appena smetti di giocare, la speranza scompare, e sai che hai perso, e che non ci sarà un'altra battaglia in cui potrai rifarti delle perdite. Nel tempio della speranza, solo quelli che possono giocare hanno il diritto di entrare. Michelle ora sa di non avere il diritto: non c'è posto per lei alla festa degli altri. Ha avuto una possibilità: ha fallito. Ora deve dimostrare umiltà.

E umile lei è, in quanto beneficiaria della «carità» amministrata dallo Stato sotto forma di assistenza pubblica o sussidi. Di lei e di altri come lei Hilary Rose ha scritto:

«Il 'rapporto di dono' che esiste nel sussidio integrativo del reddito ("Supplementary Benefit") è uno scambio di denaro pubblico contro una umiliazione personale (...). Il richiedente deve assumere un ruolo di supplicante, come un lebbroso medievale che esibiva le sue piaghe» (9).

Nella pratica dell'assistenza subordinata al controllo della disponibilità di reddito ("means test") non è rimasta alcuna traccia delle nobili speranze dei profeti dello Stato del benessere. Come ci ricorda Sir John Walley, nel rapporto Beveridge

«la speranza era basata sulla sicurezza che i pagamenti che sarebbero risultati sarebbero stati effettuati come di diritto, senza alcuna indagine sui mezzi o sul carattere, e sarebbero stati, nelle contingenze previste, di per sé sufficienti per evitare di dover richiedere aiuto in quanto persona povera. Tutti i cittadini - non solo i più benestanti - sarebbero stati così liberi di risparmiare e di avviare piani per il proprio benessere futuro o quello delle loro famiglie, senza il timore che tutto avrebbe potuto essere travolto nel corso di una di quelle disgrazie che ora sarebbero state coperte dalla previdenza sociale».

Le idee di Beveridge erano state concepite all'interno del mondo dei produttori, o avevano preso forma nel vivo ricordo di quel mondo: cadere fuori del gioco in quel mondo era ancora una disgrazia temporanea, e coloro che si trovavano al margine avevano il dovere di tornare dentro, mentre lo Stato era lì per aiutarli (come direbbe Klaus Offe, per «rimercificare il lavoro»). Non c'era quindi alcun motivo di trattarli in un modo radicalmente diverso dal resto. Le idee di Beveridge erano già inattuali nel momento in cui furono concepite. La pratica che seguì lo dimostrò. In quasi ogni campo della previdenza sociale, i pagamenti di

diritto sono stati sostituiti con controlli sulla disponibilità di reddito, che «offendono la dignità del beneficiario» e sono intrinsecamente «fonte di divisione sociale» (10). E tali s'intende che siano, essendo la divisione il vantaggio supremo che avrebbe apportato alla società dei consumatori. Per riprendere le parole di D. V. Donnison, i sussidi integrativi in Gran Bretagna sono diventati «un servizio stigmatizzato di seconda classe per cittadini stigmatizzati di seconda classe» (11). E' la natura di seconda classe deliberatamente mantenuta dei servizi che trasforma i beneficiari in cittadini di seconda classe, o quanto meno serve da distintivo che fa sapere agli altri che i beneficiari sono proprio questo.

Coloro che hanno dimostrato di essere inadatti alla seduzione non possono aspettarsi altro che la vecchia e fidata repressione. La pubblicità li lascerà ciechi o, peggio ancora, li renderà furiosi (come ha dimostrato la distruzione e l'incendio dei negozi durante i tumulti urbani); l'autorità armata deve rimettere le cose a posto. Nuovi bisogni possono solo far presagire perturbazioni future; sono necessarie norme per garantire che i poveri si attengano a quelli vecchi. Nel complesso, la repressione è necessaria per rimediare al danno causato all'ordine sociale dalla seduzione indiscriminata. Ovviamente, la repressione e le norme non sono delle novità per i poveri. Ma ora sono per di più un mezzo di discriminazione; colpiscono i nuovi poveri in un'epoca in cui un numero crescente di altri individui si stanno comprando l'uscita dalla repressione, dall'autorità o dalla regolamentazione normativa. I poveri devono essere d'ora in poi classificati per legge e in pratica come categoria a parte, per la quale valgono regole diverse. Il "city manager" di Newburgh, New York, Joseph Mitchell, parlava per coloro che stavano bene da questa parte dello steccato della società dei consumi, quando dichiarava:

«Abbiamo contestato il diritto dei parassiti sociali di generare figli illegittimi a spese del contribuente. Abbiamo contestato il diritto dei truffatori morali e dei fannulloni di piazzarsi sulle liste di assistenza per sempre. Abbiamo contestato il diritto degli imbrogliatori di ottenere di più dall'assistenza che non dal lavoro. Abbiamo contestato il diritto di coloro che ricevono l'assistenza di oziosi grazie alle leggi statali e federali. Abbiamo contestato il diritto della gente di lasciare il lavoro quando vuole e di mettersi sotto assistenza come bambini viziati. Abbiamo contestato il diritto dei cittadini di trasferirsi al fine di diventare o di continuare ad essere a carico pubblico».

Dietro questo nobile manifesto c'è una pratica di umiliazione. Secondo le ricerche di Joe R. Feagin,

«non solo gli enti di assistenza [negli Usa] hanno spesso sorvegliato la vita coniugale e sessuale dei beneficiari, ma hanno anche posto sotto controllo altri aspetti della loro vita. Assistenti sociali possono giungere inaspettati nelle loro case per esaminare il modo in cui tengono la casa e allevano i bambini. Un altro esempio d'interferenza statale nella vita dei beneficiari è consistito in pressioni molto forti nel senso del controllo delle nascite. Nei primi anni settanta un certo numero di servizi giornalistici dimostrarono che le locali commissioni di assistenza erano state responsabili della sterilizzazione forzata di madri assistite» (12).

Un altro studio americano ha dimostrato che con l'attuale sistema di assistenza pubblica i poveri hanno bisogno di

«una gran quantità di pazienza (come quando i funzionari dell'assistenza si rifiutano di fissare appuntamenti e fanno aspettare interminabilmente i beneficiari), un alto grado di tolleranza per la maleducazione e gli insulti (come quando gli utenti poveri dei servizi di emergenza degli ospedali si rendono conto che nessuno si cura del fatto che vorrebbero fare delle domande), e una insolita prontezza a rendere pubblica la loro vita privata (come quando si è interrogati allo sportello aperto di un ufficio di assistenza circa la propria vita sessuale)».

Questo è il modo in cui si insegnano ai poveri i loro ruoli burocraticamente assegnati, le loro nuove e segreganti definizioni sociali:

«Coloro che sono privi di mezzi scoprono la necessità di recitare copioni annessi a categorie quali 'beneficiario/a di aiuti per bambini a carico' o 'partecipante a un corso di formazione professionale'. Un problema con questi ruoli è che essi portano con sé etichette sociali appena escogitate in base alle quali i poveri sono noti alle agenzie e, talvolta, anche al pubblico (...). Non appena incollate, tali etichette possono risultare difficili da staccare; il povero scoprirà che qualunque cosa faccia per migliorare la propria condizione economica, resterà noto principalmente per l'etichetta di povero, un'etichetta spesso offensiva, demoralizzante e stigmatizzante».

La classificazione è intesa come autopertuantesi; la pratica burocratica ha messo da parte ogni finzione di riabilitazione; vuole invece marchiare, separare, imporre la permanenza sui suoi prodotti.

L'attribuzione e l'apprendimento «riuscito» di ruoli di povertà

«può privare l'individuo della volontà di azione positiva. Può imparare, ad esempio, ad adottare con i funzionari pubblici un atteggiamento dipendente e servile come sembrerebbero richiedere le procedure burocratiche; oppure può arrivare ad accettare come vera un'etichetta stigmatizzante, perdendo così il rispetto per se stesso o reagendo con rabbia controproducente» (13).

Tutto è fatto per garantire che i ruoli vengano appresi, assunti e che ci si identifichi con essi; e che restino così come sono. Come hanno scoperto Joel F. Handler e Ellen Jane Hollingsworth:

«Le leggi e i regolamenti che governano il processo d'iscrizione e il controllo della disponibilità di mezzi delegano poteri d'indagine estremamente ampi ai funzionari addetti all'iscrizione. Quasi tutti gli aspetti della vita di un assistito possono riguardare ufficialmente l'ente assistenziale. Nel determinare il bisogno, non solo vanno considerate tutte le risorse, ma l'ente è autorizzato a elaborare piani per far sì che 'le risorse siano pienamente utilizzate' (...). Sebbene il controllo della disponibilità dei mezzi funzioni da sbarramento, la sua utilizzazione non è limitata alla fase d'iscrizione. Il ricorso ad esso si estende dal

momento della richiesta di assistenza sino al momento in cui il beneficiario cessa di essere assistito. In qualsiasi momento, risorse e bisogni possono cambiare e l'idoneità può essere persa (...). Dichiarare proprietà e risorse, rivelare i nomi dei propri amici e conoscenti, sottoporsi a indagini e interrogatori per rendere conto delle spese e del comportamento sociale: questo è il prezzo per poter ricevere assistenza» (14).

L'effetto complessivo della legislazione e della pratica assistenziale è di privare di potere i poveri. Privare di potere significa anche impedire al beneficiario di assistenza di raggiungere nuovamente i ranghi dei membri legittimi della società dei consumi. Anzi, non c'è nulla nelle istituzioni di assistenza inteso a facilitare tale rientro, come hanno dimostrato chiaramente gli studi su casi particolari effettuati da Edythe Shewbridge (15) e altre indagini analoghe. Al contrario, la pratica dell'assistenza è incentrata sul «disimparare» capacità richieste dall'appartenenza alla società dei consumi; i beneficiari ora non sono incoraggiati a fare le proprie «scelte di acquisto»; queste sono fatte per loro.

La paurosa mescolanza di disumanità, cattiveria e pura crudeltà nel rapporto dello Stato del benessere con i suoi «beneficiari», e soprattutto l'antipatia e il sospetto con cui i beneficiari dell'assistenza sono trattati da vasti settori della popolazione, è stata spesso spiegata con il presunto carattere disfunzionale dell'assistenza: basata su trasferimenti secondari, svincolata da contratti di lavoro ed esente dal governo del mercato, essa sembra minare «l'etica del lavoro» indispensabile per la riproduzione dei rapporti tra capitale e lavoro. Ma chi ha bisogno dei poveri per minare l'etica del lavoro? Le carte di credito furono introdotte in Gran Bretagna con lo slogan «togliere l'attesa dal desiderio». L'etica del lavoro ha una rilevanza decrescente nella produzione del capitale, i cui profitti dipendono molto più dalla manipolazione del mercato che dallo sfruttamento della sua forza-lavoro, e che ha bisogno di una società in cui le motivazioni della spesa e del consumo prevalgano su quelle del guadagno e del risparmio. L'etica del lavoro è un anatema per il mercato di consumo. Nella mitologia necessaria a mantenere in vita il gioco consumistico, al comandamento di una «vita di lavoro» è riservato solo un piccolo posto (ammesso che lo sia). Come ha osservato Jeremy Seabrook, i giovani della società dei consumi crescono abituati a un lusso fantastico: «Essi sono cresciuti senza pensare il denaro come collegato al lavoro, ma come qualcosa che può essere misteriosamente trovato con una grossa vincita o un furto con scasso o un talento per il ballo o una tombola, così come vendendo il proprio lavoro» (16).

Questo modo di pensare non nasce dall'esperienza del vivere di assistenza. Proviene dalla migliore autorità: la pubblicità che il mercato consumistico fa per se stesso, l'ideologia postmoderna del farla finita con tutte le ideologie.

Si dice anche che il sistema di assistenza limita il potere del mercato e quindi è un potere «demercificante»; in questa funzione non può essere visto, giustamente, come un elemento estraneo alla società dei consumi, la cui eliminazione, o almeno la drastica riduzione, è qualcosa di cui l'interesse comune dei consumatori ha bisogno. Quel che è funzionale al mercato consumistico è in realtà proprio questa convinzione. La «denaturalizzazione» dei poveri in quanto beneficiari di assistenza è una condizione indispensabile della «naturalizzazione» del consumismo. Il mantenimento dell'identità dei consumatori richiede che i non-consumatori siano presentati come il suo opposto ripugnante e

detestabile, nonché come un pericolo contro cui essere vigilianti. Se i poveri non esistessero, bisognerebbe inventarli. Mettono in evidenza che cosa significa non essere un consumatore in una società dei consumi. La loro dura condizione fa apparire le tensioni e le frustrazioni della vita consumistica innocue e perfettamente tollerabili al confronto. Questo a condizione che essi siano trattati come sono trattati: sono l'incarnazione vivente dell'unica alternativa al mercato consumistico che quest'ultimo sia disposto a, anzi voglia, discutere ed esporre pubblicamente. Resi visibili come l'alternativa terrificante, essi dovrebbero rendere terrificanti tutte le altre alternative, anzi la stessa «alternatività» in quanto tale. Clive Jenkins e Barrie Sherman hanno osservato a proposito della società britannica:

«I britannici sono stati sempre orgogliosi di essere una società premurosa, tollerante, civilizzata, nella quale è possibile vivere una vita decorosamente onesta con il minimo di disordine sociale e politico. Questo è vero sino a un certo punto, purché siate bianco, maschio, occupato, finanziariamente solvibile o (preferibilmente) ricco, ma non vecchio, inabile o minorato psichico» (17).

Per essere riconosciuta come civile, la società dei consumi ha bisogno dell'alternativa incivile rispetto alla quale il suo successo può essere misurato quotidianamente. Per rimanere tollerante verso i suoi membri, ha bisogno dell'intolleranza dei suoi membri contro tutto ciò che non è se stessa.

I nuovi poveri sono, in realtà, il prodotto del mercato consumistico. Non delle sue «disfunzioni» (come si diceva un tempo dei poveri marginalizzati dall'economia capitalistica orientata alla produzione), ma del suo modo di esistere e di riprodursi. La società dei consumi crea i propri poveri facendo del ricco, del consumatore opulento non un padrone, uno sfruttatore, un membro di una classe diversa, un nemico, bensì come colui che pone un modello, un esempio da seguire, un obiettivo da raggiungere, superare e lasciarsi dietro; come un pioniere sulla strada che ciascuno deve aspirare a seguire, e una conferma che l'aspirazione è realistica. Per citare nuovamente Seabrook,

«la nostra povertà è stata ridefinita in modo tale che tutti i tentativi di determinare quanto ci vorrebbe per tirar fuori la gente da una situazione d'indigenza appaiono inconcludenti e irraggiungibili, sono spaventosamente, minacciosamente costosi; e questo perché la povertà è stata messa a confronto non con il bisogno, ma con una illimitata capacità di produrre e di vendere. In tal modo, è diventato un problema insolubile; o, meglio, la sua soluzione non risiede nell'azione correttiva per compensare i poveri ma nei ricchi, nella cui immagine i poveri sono stati rimodellati» (18).

La «tragedia» della società dei consumi è che essa non può riprodursi senza riprodurre ineguaglianze a un livello sempre crescente e senza insistere sul fatto che tutti i «problemi sociali» debbano essere tradotti in termini di bisogni individuali da soddisfare attraverso il consumo individuale di merci commerciabili; così facendo, essa produce quotidianamente i propri minorati, i cui bisogni non possono essere soddisfatti attraverso il mercato e che quindi minano la stessa condizione della sua riproduzione. In modo davvero dialettico, la società dei consumi non può curare i mali che essa genera se non portandoseli dietro nella tomba.

Quali che siano le ragioni, resta il fatto che i repressi e coloro che sono sottoposti a una regolamentazione normativa sono tangibilmente presenti all'interno della società dei consumi, per quanto prospera essa sia; ed è probabile che vi rimangano per l'intera durata dell'esistenza del mercato consumistico. E' quindi una caratteristica sorprendente e cruciale della società dei consumi il fatto che essa dispieghi due distinti sistemi di controllo sociale; due diversi meccanismi attraverso i quali i membri di una società organizzata attorno al consumo sono integrati. Nessun modello di ordine sociale o del processo di riproduzione sociale può essere completo senza riconoscere tale dualismo.

Non è questo, però, quel che fa normalmente la teoria della società contemporanea come «società dei consumi». All'unisono con l'immagine di sé della società dei consumi, essa tratta i repressi come un fenomeno marginale, solo tangenzialmente legato alla società che descrive; come un elemento o transitorio o estraneo, ma in entrambi i casi rimuovibile senza che muti la validità del modello essenziale; e come un fenomeno che richiede per la sua spiegazione una serie di fattori diversi dagli altri attributi della stessa società dei consumi.

Capitolo 12.

CONCLUSIONI: UNA DI TROPPO.

"Conclusione, stile moderno".

Negli ultimi capitoli abbiamo cercato di tracciare la complicata storia del progetto (finora) fallito, o perlomeno incompleto, di razionalizzazione della modernità. Abbiamo visto che il processo di razionalizzazione ha portato al suo seguito una estrema frammentazione dei luoghi di autorità; in ogni luogo, la disponibilità di tecnologia razionale permette un grado sempre crescente di autonomia dal sistema, lasciando il mercato come il solo legame tra detti luoghi. In tal modo la razionalizzazione di frammenti del sistema non porta alla razionalità del sistema come totalità. Al contrario, rendendo il mercato indispensabile come meccanismo principale di riproduzione sociale, essa non può non produrre un volume sempre crescente di spreco irrazionale. Non dipendendo più da obiettivi e principi sostenuti sistemicamente, i frammenti non possono rendere conto della loro attività se non nei termini del potenziale contenuto nei mezzi e metodi tecnologici a loro disposizione. Il sistema, d'altra parte, incontra crescente difficoltà nel generare, e rendere plausibile, una legittimazione in grado di presentare il funzionamento del sistema stesso come qualcosa di diverso da un processo quasi naturale e incontrollato. Come meccanismo d'integrazione sistemica, il mercato tende a subordinare e a sussumere tutte le legittimazioni concepibili del sistema. Il ruolo dello Stato è ridotto all'impiego di mezzi politici al servizio della perpetuazione delle condizioni per il dominio del mercato. Lo Stato è, innanzi tutto, uno strumento di rimercificazione.

In assenza di legittimazione sistemica, il mercato diventa anche il principale meccanismo d'integrazione sociale. Questo ruolo del mercato promuove l'individualizzazione radicale dei membri della società; essi

sono costituiti come individui dal trasferimento, generato dal mercato, di bisogni sistemici in consumo privato. Questo aspetto della costituzione dell'individualità è a sua volta responsabile della definizione dell'individualità in termini di consumo. Il mercato trasforma i membri della società in consumatori individuali. Ciò allenta la pressione sulla legittimazione sistemica, nel momento in cui l'irrazionalità del sistema è affrontata mediante un consumo individuale accresciuto. In tal modo si spostano le tensioni legate all'assenza di un piano razionale globale. Anziché generare la pressione necessaria su una riappropriazione discorsiva dei valori e degli scopi razionali della società moderna, esse si traducono in una spinta a intensificare il consumo privato e l'offerta di merci che quest'ultimo richiede. Il moderno progetto di autonomia individuale è stato subordinato e sussunto dalla libertà di scelta del consumatore definita dal mercato e orientata verso il mercato.

Per l'individuo come consumatore, le condizioni create dal fallimento del progetto della modernità significano innanzi tutto una spinta che non si allenta mai ad accrescere l'appropriazione di merci. I bisogni individuali di autonomia personale, autodefinizione, vita autentica o perfezionamento individuale si traducono tutti nel bisogno di possedere e consumare beni offerti dal mercato. Questa traslazione riguarda tuttavia l'apparenza del valore d'uso di tali beni, piuttosto che lo stesso valore d'uso; come tale, è intrinsecamente inadeguata e in ultima istanza controproducente, portando a un momentaneo alleviamento dei desideri e a una duratura frustrazione di bisogni. La frustrazione di bisogni può essere temporaneamente attenuata soltanto dalla creazione di desideri ancor più nuovi e dalle speranze legate alla loro soddisfazione. I bisogni individuali di autonomia e della buona vita non sono soddisfatti, ma la traslazione della loro frustrazione in problematiche sistemiche (come la messa in discussione della legittimità sistemica) è rinviata indefinitamente, mentre le condizioni per il dominio dello scambio mercantile sono mantenute indefinitamente. Il divario tra bisogni umani e desideri individuali è prodotto dal dominio del mercato; questo divario è, nel contempo, una condizione della sua riproduzione. Il mercato si alimenta dell'infelicità che esso stesso genera: le paure, le ansietà e le sofferenze determinate dall'inadeguatezza che esso induce scatenano il comportamento dei consumatori indispensabile per la sua continuazione.

L'identificazione della soddisfazione dei bisogni umani con il consumo privato comporta anche la conseguenza che quei bisogni che non possono essere incanalati nel consumo privato devono essere lasciati incoltivati o repressi. Una manifestazione di questa conseguenza è la regola di Galbraith di «opulenza privata, squallore pubblico» (1): i bisogni «non commerciabili» (o non redimibili attraverso il mercato) non sono presi in considerazione, e la soddisfazione di bisogni non ancora privatizzati (o ancora fuori della portata del potere di acquisto di gran parte della popolazione) resta indietro rispetto alla soddisfazione immediata e ancor più raffinata di quei desideri privati che sono legati a beni di consumo privati. Lo stato di abbandono del consumo pubblico (cioè l'inadeguatezza delle misure di prevenzione dell'inquinamento, l'insufficienza dei servizi medici per le malattie più comuni, il declino dei trasporti pubblici, l'indigenza dell'edilizia e dell'istruzione pubblica eccetera.) può essere compensato solo dall'acquisto di esenzioni individuali, che rafforzano ulteriormente l'identificazione della soddisfazione dei bisogni con il consumo privato, confermando in tal modo la validità della regola di Galbraith. Un'altra manifestazione della conseguenza menzionata in precedenza è la trasformazione dei servizi di assistenza

nello strumento della repressione dei bisogni di quegli individui che per un motivo o per l'altro non sono in grado di cercare rimedi mediante le merci fornite dal mercato. Grandi o piccoli, o ancora più piccoli, i mezzi di sopravvivenza di «rimessa secondaria» messi a disposizione dei beneficiari dell'assistenza sono fuori dal mercato, e come tali volti direttamente ai «veri bisogni» (questo è forse il solo contesto in cui la società dominata dal mercato ammette l'esistenza di bisogni «veri», distinti da quelli «artificiali»), non mediati da desideri suscitati dal mercato. In una società dominata dal mercato, la privazione è definita socialmente come il fatto di impedire che i bisogni si traducano in un desiderio di merci e nella speranza di raggiungere la «vita autentica», l'autonomia o la perfezione di sé che essi monopolizzano.

Nel caso dei consumatori, affrontare il compito dell'autonomia o dell'identità personale è in pratica rinviato, anzi cancellato, dall'interminabile ricerca di apparenze di valori d'uso nei quali le merci sono avvolte. Nel caso dei non consumatori o dei consumatori «viziati», neanche le apparenze sono disponibili come sostituzione, e in tal modo l'obiettivo dell'autonomia personale o della vita autentica è soppresso per via amministrativa. In entrambi i casi, il ponte che lega i bisogni individuali alla razionalità sistemica - un ponte che figurava in modo così preminente nel progetto della modernità - è stato reso invisibile o distrutto. Ciò ha portato al suo seguito la crescente privatizzazione degli affari individuali, una riduzione della partecipazione agli affari pubblici in generale e un graduale ma significativo affievolirsi del «discorso di legittimazione». Le meschine razionalità di ricerche personali o settoriali sono state «scorporate» dal progetto complessivo di una società razionale.

Il progetto della modernità è fallito. O, meglio, la sua realizzazione ha preso una strada sbagliata. Ciò non significa necessariamente che il progetto stesso fosse vano o destinato al fallimento. I bisogni ai quali aveva risposto sono vivi oggi quanto lo erano nel passato, e i compiti dai quali il progetto della modernità faceva dipendere uno sviluppo sociale guidato, finalizzato, restano all'ordine del giorno. Le strategie proposte per l'attuazione dei compiti non sono state messe pienamente alla prova e non possono essere quindi dichiarate screditate. Il potenziale della modernità non è ancora stato sfruttato appieno e la promessa della modernità deve essere onorata.

Il necessario riscatto richiede, innanzi tutto, la separazione dei valori supremi di autonomia, autoperfezionamento e autenticità dalle interpretazioni loro imposte dal dominio del mercato nella versione attuale, consumistica, della società moderna. La prima condizione (necessaria ma forse non sufficiente) del riscatto è che quei valori siano ricondotti al luogo cui appartengono, cioè all'ambito del discorso pubblico; il loro riscatto pratico deve iniziare dal riscatto discorsivo, nel quale il legame inscindibile tra il rafforzamento dei valori orientati relativi alla persona e la costruzione della società razionale è ancora una volta messo in risalto e reso visibile. Un altro compito, strettamente legato, che il riscatto discorsivo deve svolgere è quello di spazzare via le pretese del processo di mercificazione per fornire un mezzo adeguato per scopi relativi alla persona; inoltre, strada facendo, rivelare i limiti della ragione strumentale e quindi restaurare l'autonomia della comunicazione umana e della creazione del significato guidata dalla ragion pratica.

L'urgenza del riscatto discorsivo, semmai, accresce l'importanza del ruolo che gli intellettuali sono chiamati a svolgere. Il riscatto discorsivo è senza ombra di dubbio loro dovere. Il progetto della modernità era stato depositato e si trova ancora nella tradizione culturale che gli intellettuali perpetuano e

sviluppano. Come in passato, gli intellettuali devono avviare e guidare un processo illuministico fornendo una teoria adeguata (della storia, del sistema sociale o dell'azione comunicativa) che sveli la possibilità di riscatto contenuta nella forma che la società moderna ha assunto attualmente, e indichi strategie realistiche di pratica del riscatto; in secondo luogo, attraverso la promozione di un'autentica democrazia coinvolgendo settori sempre più ampi della società nel dibattito sul riscatto.

La legittimazione del sistema sociale deve essere nuovamente resa materia di pubblico dibattito; una volta che ciò avvenga, la pressione sul sistema sociale affinché legittimi se stesso in termini di valori relativi alla persona piuttosto che risultato di mercificazione, in termini di ragione pratica piuttosto che strumentale, seguirà necessariamente; in tal modo saranno state create le condizioni per l'emancipazione, promesse dal progetto della modernità.

Nella sua storia effettiva, distinta dal progetto originario, la modernità ha subordinato tale autonomia individuale e tolleranza democratica nel momento in cui promuoveva i prerequisiti funzionali della ragione strumentale dell'industria e della produzione di merci. La pienezza della subordinazione ha fatto apparire il rapporto creato storicamente naturale e immutabile. Il compito della teoria di riscatto è quello di svelare la natura contingente del rapporto; il compito dell'azione di riscatto è quello di rompere tale rapporto.

Finché il compito rimane irrealizzato, la modernità non è ancora finita. E' viva attraverso e con la tradizione culturale dell'Occidente, nonché attraverso la pratica collettiva dei suoi portatori intellettuali. La scoperta della verità, del diritto morale e dei criteri estetici della bellezza sono ancora da venire, senza che abbiano perso nulla della loro urgenza, importanza e realismo. I necrologi scritti dagli araldi della condizione postmoderna sono, a dir poco, leggermente prematuri. Visti nella prospettiva del progetto della modernità, la condizione postmoderna non porta nulla di qualitativamente nuovo, fintanto che i compiti degli intellettuali moderni devono ancora essere realizzati, e non possono quindi essere considerati superflui. L'età della modernità (cioè l'età segnata dalla presenza dei valori di autonomia personale e razionalità sociale) non può finire; può essere solo consumata. Non lo è stata ancora. La funzione degli intellettuali è ancora quella di portare a compimento il progetto della modernità.

"Conclusione, stile postmoderno".

Negli ultimi capitoli abbiamo cercato di tracciare la complicata storia di quella che sembra oggi, retrospettivamente, la storia d'amore mancata con il puritano. Per via del suo peccato originale, o a causa della cospirazione di alcune altre forze, il puritano si è trasformato nel consumatore, suo opposto sotto ogni aspetto: un tipo che non è guidato né dal principio del «piacere» né da quello della «realtà», bensì da una sorta di «principio del comfort»; un tipo che non si sforzerebbe neanche in nome del piacere, che non amerebbe con fervore né odierrebbe con passione. Poiché il puritano svolgeva un gran ruolo nei piani e nelle strategie degli intellettuali per la società migliore, razionale, lo smascheramento di questo particolare bluff è stato vissuto da molti intellettuali contemporanei come l'evento più importante sulla strada dalla modernità alla postmodernità; dopo tutto, dietro ogni «portatore di razionalità» designato

dagli intellettuali si nascondeva il puritano, e il riconoscimento della sua scomparsa rese gratuita ogni ulteriore identificazione. In tal modo, la più popolare descrizione e/o interpretazione della condizione postmoderna è quella della «società dei consumi»; una descrizione che fissa, come caratteristica suprema della nuova fase storica, l'avvento e il dominio (almeno quantitativo) del consumatore.

La fine del puritano ha mutato anche la prospettiva intellettuale sui poveri e gli oppressi. I poveri hanno perso la loro attrattiva: sono i più improbabili «portatori di razionalità», non importa di chi sia la colpa di questo. In un mondo teorizzato come il dominio del consumatore, essi non sono più l'"alter ego" collettivo del puritano, il Prometeo incatenato che aspetta solo di essere liberato per portare verità, luce e felicità alla società tormentata. Sono interpretati piuttosto come squallide copie del consumatore dominante, sue goffe imitazioni, talvolta tragiche, talvolta grottesche; se «liberati», non esiterebbero un attimo a «consumare più del consumatore». I poveri che «si aggrediscono tra di loro, danno fuoco ai ghetti, mutilano gli altri e danneggiano se stessi con la droga e l'alcool» sono altrettanto poco attraenti quanto può esserlo il «consumatore in difficoltà»; rovistare i negozi anziché incendiarli, e danneggiare se stesso con droghe più raffinate e costose è considerato come il loro unico «potenziale non realizzato». In tal modo i ricchi hanno tutta la libertà e l'autonomia che possono sognarsi; le hanno comprate con i loro soldi e le difendono; la frangia che parla sottovoce di «vera» libertà e di «autentica» autonomia suona quasi incomprensibile alle loro orecchie; se mai li ascoltano, non possono attribuire a tali sussurri altro significato che più beni e ancor meno guai. I poveri, d'altronde, non possono immaginare la libertà e l'autonomia in altro modo che quello di diventare ricchi essi stessi, come dimostrano in modo convincente i pochi fortunati che trovano l'oro (per esempio, vincendo al totocalcio).

Questa è stata, ovviamente, una caricatura della realtà. Una caricatura, ma non uno scherzo. Rappresenta davvero il prodotto finale del teorizzare la società in termini del processo razionalizzante; prodotto delle ambizioni legiferanti istituzionalizzate nel ruolo storicamente determinatosi degli intellettuali, esso trasforma le speranze del passato nella frustrazione del presente. E' questo il quadro che, in forma in qualche modo meno caricaturale, ma nondimeno chiaramente riconoscibile, sta dietro al discorso dell'«assenza di agente storico» e dell'attuale fase storica come spazio vuoto che deve essere occupato dall'attore ancora ignoto.

In effetti, nessun gruppo o categoria sociale del mondo postindustriale sembra adatto al ruolo riservato dalla teoria della storia-come-razionalizzazione all'«agente della Ragione». In pratica questo significa che nessun gruppo o categoria sociale, dominante o in lotta per il dominio, sembra esprimere una travolgente domanda per quel tipo di versioni autorevoli di verità, giudizio o gusto che gli intellettuali sono in grado di fornire; o, meglio, nessun gruppo sociale ha molte possibilità di rendere tali versioni autorevoli condizionandole con il proprio dominio. Questo è forse il significato ultimo di quel disagio e di quella sensazione di fallimento del ruolo tradizionale che è colta oggi nel concetto della condizione postmoderna.

Il senso in cui la razionalizzazione è oggi un progetto senza un agente che ne sorvegli l'attuazione fa apparire all'improvviso tutti i progetti passati e futuri per una «società giusta» stranamente irreali e ingenui. Il risultato è quello che è stato descritto come una «perdita di vigore» e la perdita della «capacità di sognare il futuro». Decisamente, la nostra non è un'epoca di utopie. L'epoca di utopie è un'epoca in cui

le utopie sembrano pratiche e realistiche; la nostra è un'epoca in cui i progetti intesi come pratici sembrano utopistici. Ci irritiamo quando uno studioso, dopo aver criticato in modo esauriente e convincente i limiti della nostra condizione, non riesce a concludere con una ricetta per migliorarla. Ma se costui o costei se ne esce con tale ricetta, la accogliamo increduli e la deridiamo come una ennesima utopia. La stessa attività dello scrivere ricette è stata screditata, non solo le singole ricette. Per tutta l'età moderna, sognare il futuro era un'attività rispettabile poiché era diretta all'uno o all'altro agente, sempre potente, che si sperava fosse capace e disposto a prendere le misure razionali suggerite dalle immagini della società razionale. Quando lo scopo non è più visibile, sognare il futuro è soltanto sognare; o così pare.

Le strategie intellettuali contemporanee possono essere interpretate come risposte alla novità di questa situazione. Alcuni insistono, sperando sino all'ultimo, che si debba trovare un agente storico nel senso tradizionale, cioè una forza che aspiri al dominio, interessata alla costruzione di una società razionalmente organizzata; anzi, che esso debba esistere da qualche parte, sconosciuto agli altri e a se stesso. Deve esistere in una forma incipiente, più in potenza che come una realtà, in attesa di essere scoperto o, meglio, di essere aiutato a scoprire la sua stessa possibilità; un agente che non ha ancora la capacità di elevarsi al di sopra della sua visione parziale, al quale bisogna insegnare la sua stessa globalità. Questo è ciò che propongono Touraine e, in una forma un po' diversa, Castells; oppure, nel suo stile inimitabile, Seabrook:

«A questi processi si può resistere solo con un progetto comune di ricchi e poveri assieme; un movimento di liberazione che osi di riconoscere un terreno comune tra loro; forse una versione della teologia della liberazione in Occidente unirà e orienterà questi impulsi generosi ma ancora separati che sottendono i movimenti femministi, pacifisti e dei verdi» (2).

Potevano essere le femministe, i movimenti per il disarmo nucleare e i verdi ieri; potrebbe essere qualcun altro che farà i titoli dei giornali domani. Quel che rimarrà costante, per almeno qualche tempo, è la convinzione che l'«agente in sé» è già nato e che il compito è di localizzare la stalla e la culla e di convincerlo a diventare un «agente per sé» e per noi. Questo, difatti, è quel che il «metodo d'intervento» di Touraine ci chiama a fare.

Altre strategie invitano ad abbandonare del tutto i progetti globali. Vogliono avere il coraggio dalla disperazione; considerano la disperazione come l'ultima forma del coraggio intellettuale. Speranza per il mondo, ma nessuna speranza nel mondo; poiché il mondo è stato corrotto oltre ogni possibilità di rimedio, con la stessa razionalità trasformata in tecnica di oppressione, la Ragione non può sperare di trovare qui la sua dimora. Lo spirito critico degli intellettuali è il suo ultimo approdo. La saggezza dei filosofi può essere solo contaminata venendo a contatto con il mondo esterno; dovrebbe essere protetta da tali contatti, preservata nella sua purezza, coltivata come fine a se stessa, poiché non vi è nulla al di fuori di essa che possa tenere viva la speranza dell'emancipazione umana. Con i loro approcci diversissimi, i rappresentanti più eminenti di questa reazione sono Husserl o i teorici della Scuola di Francoforte durante l'esilio (essendo questa in sostanza una strategia di esilio, fu enormemente facilitata dall'esilio

degli strateghi). Il problema di questa risposta, come si è spesso fatto notare, è che le domande alle quali intendeva rispondere, tendono ad essere dimenticate; e che coloro che interrogano non riconoscono le domande nelle risposte. Dopo essersi separata dalla pratica umana, la teoria non ritroverà più la sua strada. La decisione di tenere in vita il progetto illuministico si traduce nella sua resa finale.

C'è una strategia di ripiegamento sul territorio che si considera rimasto relativamente sicuro, poiché è improbabile che le rivendicazioni di autorità legislativa siano messe in discussione anche lì. Così l'ambito del dominio legislativo nel nome della ragione e della razionalità è confinato nella sfera dello spirito in senso stretto: la scienza e le arti, per essere precisi. Il modello legislativo del ruolo intellettuale si traduce, per esempio, nel decidere a quali condizioni la verità o la «buona arte» possa essere riconosciuta, e accettata autorevolmente, come tale. Questo è un programma di una specie di metascienza o metaestetica. Il suo scopo è quello di fornire fondamenti, giustificazioni, legittimazioni, questa volta non per potenze terrene ma per la stessa attività intellettuale. Così la filosofia di Popper si concentrò sulla questione della falsificabilità, un'attività che si spera manterrà le scienze dipendenti in permanenza da qualcosa che sta al di sopra di loro e che esse stesse non possono sostituire. Habermas rimprovererebbe alle «scienze positive» di non essere interessate a dar conto di se stesse e a fornire gli elementi per l'accettazione delle loro procedure e scoperte. Agli artisti si predicherebbe la necessità di una teoria estetica per giustificare la natura artistica del loro lavoro. Questa strategia è incentrata su se stessa e come tale è ben accolta dal clima intellettuale generale di un'epoca in cui i comici fanno in genere battute su altri comici, i romanzieri amano scrivere romanzi sullo scrivere romanzi, il "pastiche" - saggi sulle immagini altrui - diventa la forma più popolare delle raffigurazioni artistiche e gli artisti ritengono che la superficie della loro tela e i colori della loro pittura siano l'argomento del loro dipingere. Nel contempo, la strategia è una ricetta per la frustrazione. Le numerose aree di attività intellettuale che si sono separate dal ceppo originario, o sono state colonizzate con successo da altri poteri o hanno sviluppato le proprie basi istituzionali di autorità; in entrambi i casi esse acquistano un alto grado di autonomia - in pratica la piena indipendenza - rispetto alle offerte di legislazione o di fondamenti da parte di metascienziati o metaestetici. Sono ora tenuti in moto e legittimati da altri fattori, sui quali gli intellettuali generali non hanno alcun controllo, e possono quindi ignorare senza pericolo il discorso sui fondamenti in quanto totalmente irrilevante per il lavoro che stanno facendo, e facendo bene, secondo i loro stessi criteri istituzionalizzati. In tal modo l'offerta rimane in gran parte a mezz'aria; la mano soccorritrice è tesa, ma pochi vogliono stringerla.

Non essendo le tre strategie sinora menzionate pienamente gratificanti, nessuna meraviglia che una quarta stia ottenendo una crescente popolarità. Si tratta di una strategia che abbandona del tutto le ambizioni legislative, e con esse il lungo attaccamento ai discorsi di legittimazione e sui fondamenti. Forse dire «del tutto» è un poco eccessivo; la quarta strategia contiene una specie d'intento legislativo, ma questo è ora diretto all'autorità dell'interpretazione. L'idea dell'interpretazione presuppone che l'autorità che determina il significato risieda altrove, nell'autore o nel testo; il ruolo dell'interprete si riduce a estrarre il significato. Il buon interprete è colui che legge il significato nel modo giusto, e c'è bisogno (o così si spera) di qualcuno che garantisca le regole che hanno guidato la lettura del significato e che hanno in tal modo reso valida o autorevole l'interpretazione; qualcuno che discerna le interpretazioni giuste da quelle sbagliate. Ma la strategia dell'interpretazione differisce da tutte le strategie di legislazione per un

aspetto fondamentale: essa abbandona apertamente, o tralascia come irrilevante rispetto al compito immediato, il presupposto della universalità di verità, giudizio o gusto; rifiuta di far differenza tra comunità che produce significati; accetta i diritti di proprietà di queste comunità, e i diritti di proprietà come l'unico fondamento di cui i significati comunitariamente fondati possono aver bisogno. Quel che resta da fare per gli intellettuali è interpretare tali significati per conto di coloro che non fanno parte della comunità che sta dietro ai significati stessi; di mediare la comunicazione tra «province delimitate» o «comunità di significato». Non un compito da poco, certamente, data la incurabile divisione del mondo umano in una pletera di tradizioni in tutto o in parte autonome, istituzionalmente arroccate e «fabbriche di significati»; e dato il bisogno a quanto pare innegabile di mutua comunicazione e comprensione tra loro. La proposta di Gadamer sembra quindi estremamente attraente (soprattutto se integrata da quel che chiedeva Emilio Betti: fondare l'autorità legislativa, adeguata alle condizioni del mondo visto in primo luogo e soprattutto come un processo di comunicazione e interpretazione). Non scompaiono tuttavia i vecchi dubbi. La migliore delle interpretazioni deve ancora trovare la strada che la riporti a coloro dei quali vuole accrescere la comprensione. La accetterebbero? La garanzia intellettuale di validità basterebbe a farla accettare? Indurre la gente ad accettare una traduzione corretta invece di una fuorviante è anche, dopo tutto, una forma di proselitismo. La conversione può essere effettuata sulla sola base della competenza intellettuale?

C'è dunque anche Rorty, con la più radicale di tutte le possibili risposte alla condizione postmoderna. (Per quanto egli rifiuti di ammettere che la sua filosofia sia una risposta di questo genere, cosa che deve fare finché insiste sulla libertà ultima dei filosofi di filosofare conquistata nel corso della storia occidentale, e da allora svincolata dalle condizioni di tempo e spazio). La sua è una strategia per porre fine a tutte le strategie, una strategia che considera la ricerca della strategia uno spreco di energie, una preoccupazione mal diretta. L'attività intellettuale trae la sua legittimità dalla convinzione morale degli intellettuali circa il valore del loro lavoro e la validità del discorso che essi stanno preservando e custodendo contro il pericolo di essere soffocato o stordito nella cacofonia di tradizioni comunitarie. Avendo adottato una tale strategia, il fatto che altri non si preoccupino delle legittimazioni che offriamo non costituisce più un problema. Semplicemente non offriamo legittimazioni. Non facciamo più quel che credevamo, e facevamo credere agli altri, da Descartes, Locke o Kant in poi, che fosse il nostro lavoro. Ammesso che abbiamo mai fatto questo lavoro.

L'antistrategia di Rorty sembra adattarsi molto bene all'autonomia e alla preoccupazione istituzionalmente incoraggiata della filosofia accademica per la propria autoriproduzione. Sino ai prossimi tagli della spesa pubblica, s'intende.

NOTE.

CAPITOLO PRIMO.

N. 1. P. Radin, "Primitive Religion. Its Nature and Origins", Hamilton, London 1938, p. 14.

N. 2. Ibid., p. 23.

N. 3. Ibid., p.p. 24 seg.

N. 4. Ibid., p. 18.

N. 5. W. R. Ashby, "The Application of Cybernetics to Psychiatry", in «Journal of Mental Sciences», C (1954), p.p. 114-24; poi in A. G. Smith (a cura di), "Communication and Culture", Harcourt, Brace & Winston, New York 1966, p. 376.

N. 6. Radin, "Primitive Religion" cit., p.p. 131 seg.

N. 7. P. Radin, "Primitive Man as Philosopher", Appleton, New York 1927, p.p. 231-33.

N. 8. K. Goldstein, "Concerning the Concept of «Primitivity»", in S. Diamond (a cura di), "Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin", Columbia University Press, New York 1960, p.p. 111 seg.

CAPITOLO SECONDO.

N. 1. Riportato in R. J. Bernstein (a cura di), "Habermas and Modernity", Polity Press, Oxford 1985, p. 192.

N. 2. L. Krieger, "Kings and Philosophers, 1689-1789", Weidenfeld & Nicolson, London 1971, p. 174.

N. 3. A. de Tocqueville, "L'Ancien Régime et la Révolution" (1856), in "Oeuvres complètes", Gallimard, Paris 1952, vol. 2, p.p. 113, 130 [trad. it. "L'Antico Regime e la Rivoluzione", a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 1981, p.p. 78, 101].

N. 4. Confer J. Passmore, "The Perfectibility of Man", Duckworth, London 1972, p. 173.

N. 5. Confer A. Lentin (a cura di), "Enlightened Absolutism. A Documentary Sourcebook", Averro, Newcastle 1985, p. 15.

N. 6. Tocqueville, "L'Ancien Régime" cit., p. 105 [trad. it. cit. p.p. 68 seg.].

N. 7. E. Schalk, "From Valour to Pedigree. Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", Princeton University Press, Princeton 1986, p. XIV.

N. 8. [M. de Montaigne, "Essais" (1580-88), libro 2, cap. 7; trad. it. "Saggi", a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, vol. 1, p. 494].

N. 9. Schalk, "From Valour to Pedigree" cit., p.p. 57 seg., 60 seg., 73, 79.

N. 10. Ibid., p.p. 181, 192.

N. 11. A. Cochin, "Les Sociétés de pensée et la démocratie moderne", Plon, Paris 1921, p. 14.

N. 12. F. Furet, "Penser la Révolution française", Gallimard, Paris 1978 [trad. it. "Critica della rivoluzione francese", Laterza, Roma-Bari 1980].

N. 13. Tocqueville, "L'Ancien Régime" cit., p. 196 [trad. it. cit., p. 181].

N. 14. Ibid., p. 194 [trad. it. cit., p. 1781].

N. 15. Furet, "Penser" cit., p.p. 58 seg. [trad. it. cit., P. 451]

N. 16. Confer R. H. Popkin, "The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza", University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1979, p.p. 104 segg.

N. 17. A. Cochin, "La Révolution et la libre pensée", Plon, Paris 1924, P. XXXVI.

N. 18. Furet, "Penser" cit., p. 223 [trad. it. cit., p. 194].

N. 19. Cochin, "Les Sociétés de pensée" cit., p. 8.

N. 20. L. Wittgenstein, "Culture and Values. Vermischte Bemerkungen", a cura di G. H. von Wright e H. Nyman, Blackwell, Oxford 1980, p. 10 [trad. it. "Pensieri diversi", a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 331.

CAPITOLO TERZO.

N. 1. L. Febvre, "Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais", Albin Michel, Paris 1968, P. 380 [trad. it. "Il problema dell'incredulità nel secolo sedicesimo. La religione di Rabelais", Einaudi, Torino 1978, p. 389].

N. 2. R. Muchembled, "Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe-XVIIIe siècles)", Flammarion, Paris 1978, p.p. 45, 52.

N. 3. A. Fletcher e J. Stevenson, "Introduction", in Fletcher e Stevenson (a cura di), "Order and Disorder in Early Modern England", Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 36.

N. 4. A. Black, "Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present", Methuen, London 1984, P. 153.

N. 5. A. L. Beier, "Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560-1640", Methuen, London 1985, p. 146.

N. 6. Ibid., p. 12.

N. 7. A. Forrest, "The French Revolution and the Poor", Blackwell, Oxford 1981, p. 19.

N. 8. Confer Beier, "Masterless Men" cit., p. 86.

N. 9. Confer M. Foucault, "Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977", a cura di C. Gordon e altri, Harvester Press, Brighton 1980.

N. 10. O. H. Hufton, "Europe: Privilege and Protest, 1730-1789", Harvester Press, Brighton 1980, p. 37.

N. 11. Beier, "Masterless Men" cit., p.p. 159 seg.

N. 12. M. Foucault, "L'OEil du pouvoir: entretien", in J. Bentham, "Le Panoptique", Belfond, Paris 1977 [trad. it. "L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault" (di J.-P. Barrou e M. Perrot), in J. Bentham, "Panopticon, ovvero la casa d'ispezione", a cura di M. Foucault e M. Perrot, Marsilio, Venezia 1983, p. 91.

CAPITOLO QUARTO.

N. 1. [L'espressione fa riferimento a un noto proverbio inglese: « An old poacher makes the best gamekeeper», «un vecchio bracconiere è il migliore dei guardiacaccia»].

N. 2. E. A. Gellner, "Nations and Nationalism", Blackwell, Oxford 1983, p. 50 [trad. it. "Nazioni e nazionalismo", Editori Riuniti, Roma 1985, p. 57].

N. 3. [Th. Hobbes, "Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil" (1651), a cura di M. Oakesbott, Blackwell, Oxford 1970, p. 82 (parte 1, cap. 13); trad. it. "Leviatano", La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 120].

- N. 4. A. O. Hirschman, "The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph", Princeton University Press, Princeton 1977 [trad. it. "Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo", Feltrinelli, Milano 1979].
- N. 5. B. Spinoza, "Ethica ordine geometrico demonstrata" (1660), parte 4, prop. 14 [trad. it. "Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico", Boringhieri, Torino 1959, p. 2271.
- N. 6. F. W. Nietzsche, "Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift" (1887) diss. 1, 2 e 4 [trad. it. "Genealogia della morale. Uno scritto polemico", Adelphi, Milano 1984, p.p. 15 e 17].
- N. 7. [J. L. Austin coniò l'espressione "perlocutionary" per indicare l'effetto di una enunciazione sugli interlocutori].
- N. 8. J. Revel, "Forms of Expertise. Intellectuals and «Popular» Culture in France (1650-1800)", in S. L. Kaplan (a cura di), "Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century", Mouton, Paris-The Hague 1984, p.p. 262-64.
- N. 9. Ibid., p. 265.
- N. 10. D. Hall, "Introduction", in Kaplan (a cura di), "Understanding Popular Culture" cit., p. 6.
- N. 11. G. Lotte, "Popular Culture in the Early Modern State", in Kaplan (a cura di), "Understanding Popular Culture" cit., p.p. 167, 162.
- N. 12. Muchembled, "Culture populaire" cit., p.p. 230, 229, 226.
- N. 13. Ibid., p.p. 341 seg.
- N. 14. Revel, "Forms of Expertise" cit., p.p. 257 seg.
- N. 15. Y.-M. Bercé, "Fêtes et révolte. Des mentalités populaires du XVe au XVIIIe siècles", Hachette, Paris 1976.
- N. 16. Ibid., p. 154
- N. 17. Ibid., p.p. 117 seg.
- N. 18. Ibid., p. 117.
- N. 19. [Sport consistente nell'aizzare cani contro un toro incatenato].
- N. 20. R. Malcolmson, in B. Waites, T. Bennett e J. Martin (a cura di), "Popular Culture: Past and Present", Open University Press - Croom Helm, London, 1982, p. 41.
- N. 21. A. Delves, "Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800-1850", in E. e S. Yeo (a cura di), "Popular Culture and Class Conflict, 1590-1914. Explorations in the History of Labour and Leisure", Harvester, Brighton 1981, p.p. 90, 95.
- N. 22. Ibid., p. 98.
- N. 23. V. Gammon, "«Babylonian Performances». The Rise and Suppression of Popular Church Music, 1660-1870", in Yeo (a cura di), "Popular Culture" cit., p.p. 77, 78, 83.
- N. 24. E. e S. Yeo, "Ways of Seeing. Control and Leisure versus Class and Struggle", in Yeo (a cura di), "Popular Culture" cit., p.p. 129, 134, 136.

CAPITOLO QUINTO.

N. 1. [L'espressione inglese "education" è stata resa ora con «istruzione» ora con «educazione» a seconda del contesto].

N. 2. J.-A. de Condorcet, "Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, présentés à l'Assemblée nationale, au nom du Comité d'Instruction Publique, le 20 et 21 avril 1792", in B. Baczko (a cura di), "Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire", Garnier, Paris 1982, p. 218.

N. 3. B. Baczko, "Introduction", *ibid.*, p. 20.

N. 4. "Plan d'éducation nationale présenté à la Convention Nationale par Maximilien Robespierre le 13 juillet 1793", *ibid.*, p.p. 356 seg., 371.

N. 5. "Rapport sur l'éducation révolutionnaire et républicaine (prairial, an II)", *ibid.*, p.p. 440-52.

N. 6. [Confer J.-J. Rousseau, "Du contract [sic] social" (1762), lb. 1, cap. 7, in ("Oeuvres complètes", vol. 3, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1964, p. 364; trad. it. "Il contratto sociale", Einaudi, Torino 1966, p. 281.

N. 7. Riportato in H. C. Payne, "The Philosophers and the People", Yale University Press, New Haven 1976, p. 155.

N. 8. Tocqueville, "L'Ancien Régime" cit., p. 281 [trad. it. cit., p. 304].

N. 9. Riportato in Payne, "The Philosophers" cit., p. 29; H. Chisick, "The Limits of Reform in the Enlightenment. Attitudes towards the Education of the Lower Classes in Eighteenth Century France", Princeton University Press, Princeton 1981, p.p. 70, 251; J. Passmore, "The Perfectibility of Man", Duckworth, London 1972, p. 173.

N. 10. J.-J. Rousseau, "La nouvelle Héloïse" (1760), lb. 5, cap. 3, in "Oeuvres complètes", vol. 2, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959, p. 567.

N. 11. J.-J. Rousseau, "Emile" (1762), in "Oeuvres complètes", vol. 4, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1964, p. 267 [trad. it. "Emilio", in "Opere", a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 364].

N. 12. [J.-A. Condorcet, "Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain" (1797), Masson, Paris 1822, p. 276; trad. it. "Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano", Einaudi, Torino 1969, p. 1731.

N. 13. Chisick, "The Limits of Reform" cit., p.p. 263-65, 274.

N. 14. *Ibid.*, p. 67.

CAPITOLO SESTO.

N. 1. M. T. Hodgen, "Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964.

N. 2. Riportato in J. S. Slotkin (a cura di), "Readings in Early Anthropology", Methuen, London 1967, p. 3.

N. 3. [Dante Alighieri, "De vulgari eloquentia", a cura di P. V. Mengaldo, in "Opere minori", Ricciardi, Milano-Napoli 1979, p.p. 40-431.

- N. 4. R. H. Popkin, "The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza", University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1979.
- N. 5. Montaigne, "Essais" cit., lb. 3, cap. 9; lb. 1, cap. 13; lb. 1, cap. 331; lb. 1, cap. 23 [trad. it. cit., vol. 2, p. 1314; vol. 1, p.p. 60, 272, 150].
- N. 6. L. Febvre, "Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées" (1930), poi in "Pour une histoire à part entière", Sevpen, Paris 1962, p.p. 489-528 [trad. it. "Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee", in "Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica", Einaudi, Torino 1966, p.p. 385-425].
- N. 7. [Confer M. Frey, "Transformations du vocabulaire français à l'époque de la Révolution (1789-1800)", PUF, Paris 1925].
- N. 8. [Confer N. Elias, "Über den Prozess der Zivilisation", Haus zum Falken, Basel 1939; Francke, Bern 1969; [trad. it. "Il processo di civilizzazione", voll. 1 e 2, Il Mulino, Bologna 1982-83].
- N. 9. [D. Diderot, "Plan d'une Université pour le Gouvernement de Russie", in "Oeuvres complètes", a cura di J. Assézat e M. Tourneux, Garnier, Paris 1975-79, vol. 3, p. 429].
- N. 10. Z. Bauman, "Culture as Praxis", Routledge & Kegan Paul, London 1972 [trad. it. "Cultura come prassi", Il Mulino, Bologna 1976].
- N. 11. Ph. Bénéton, "Histoire de mots: culture et civilisation", Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, Paris 1975, p.p. 23 segg.
- N. 12. Ibid., p. 92.

CAPITOLO SETTIMO.

- N. 1. Riportato in F. Picavet, "Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789", Alcan, Paris 1891 (rist. anast. Franklin, New York 1971), p.p. 305, 78. La citazione di Destutt de Tracy proviene dal "Mémoire de 2 floréal" (aprile 1796).
- N. 2. Th. Olsen, "Millenarianism, Utopianism and Progress", University of Toronto Press, Toronto 1982, p. 282.
- N. 3. Picavet, "Les Idéologues" cit., p. 21.
- N. 4. E. Kennedy, "A «Philosophe» in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»", The American Philosophical Society, Philadelphia 1978, p. 47.
- N. 5. [K. Marx, "Thesen über Feuerbach" (1845), in K. Marx e F. Engels, "Werke", vol. 3, Dietz, Berlin 1969, p. 7; trad. it. "Tesi su Feuerbach", in K. Marx e F. Engels, "Opere complete", vol. 5, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 51.
- N. 6. Riportato in Picavet, "Les Idéologues" cit., p. 122, nota.
- N. 7. [L. Wittgenstein, "Philosophische Untersuchungen", Blackwell, Oxford 1953, paragrafo 124; trad. it. "Ricerche filosofiche", Einaudi, Torino 1967, p. 69].
- N. 8. A. Destutt de Tracy, "Traité de la volonté et de ses effets" (1818, 2a ed.), Vrin, Paris 1970, p. 448.

- N. 9. A. Destutt de Tracy, "Eléments d'idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite" (1817), Vrin, Paris 1970, p.p. 299 seg.
- N. 10. Picavet, "Les Idéologues" cit., p. 110.
- N. 11. Ibid., p.p. 203, 211.
- N. 12. Ibid., p. 331.
- N. 13. Ibid., p. 583.
- N. 14. A. Comte, "Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822). Exposé général", in "Ecrits de jeunesse", a cura di P. E. de Berrêdo Carneiro e P. Arnaud, Mouton, Paris-La Haye 1970, p.p. 260, 262 [trad. it. "Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società", in "Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo", Sansoni, Firenze 1969, p.p. 92, 95].
- N. 15. Napoleone Bonaparte, "Réponse à l'adresse du Conseil d'Etat (Palais des Tuileries, 20 décembre 1812)", in "Correspondance de Napoléon Premier", Plon-Dumain, Paris 1868, p. 343; riportato in Kennedy, "A «Philosophe»" cit., p.p. 75, 213.
- N. 16. [K. Marx e F. Engels, "Die deutsche Ideologie" (1845-46), in "Werke" cit., p. 13; trad. it. "L'ideologia tedesca", in "Opere complete" cit., p. 11].
- N. 17. [K. Mannheim, "Ideologie und Utopie", Cohen, Berlin 1929; nuova ed. accr. "Ideology and Utopia", Routledge & Kegan Paul, London 1953; trad. it. "Ideologia e utopia", Il Mulino, Bologna 1957].

CAPITOLO OTTAVO.

- N. 1. [M. Berman, "All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity", Simon & Schuster, New York 1982, cap. 2; trad. it. "L'esperienza della modernità", Il Mulino, Bologna 1985, p.p. 120 segg.].
- N. 2. [Freud, "Das Unbehagen in der Kultur" (1929-30), in "Gesammelte Werke", vol. 14, S. Fischer, Frankfurt 1948, p.p. 421-506; trad. it. "Il disagio della civiltà", in "Opere", vol. 10, Boringhieri, Torino 1978, p.p. 557-630].
- N. 3. [Confer supra, cap. 6, nota 8].
- N. 4. Confer G. S. Stent, "The Coming of the Golden Age. A View of the End of Progress", National History Press, New York 1969.
- N. 5. I. Miles e J. Irvine, "The Poverty of Progress. Changing Ways of Life in Industrial Societies", Pergamon Press, Oxford 1982, p. 2.
- N. 6. R. L. Rubenstein, "The Elect and the Preterite", in R. L. Rubenstein (a cura di), "Modernization. The Humanist Response to its Promise and Problems", Paragon House, Washington 1982, p. 183.
- N. 7. M. de Certeau, "L'Invention du quotidien. Arts de faire", Union Générale d'Éditions, Paris 1980, p. 302.
- N. 8. S. Cohen, "Visions of Social Control. Crime, Punishment and Classification", Polity Press, Oxford 1985, p. 185.
- N. 9. D. Carrier, "Art and its Market", in R. Hertz (a cura di), "Theories of Contemporary Art", Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1985, p.p. 202, 204.

N. 10. G. Simmel, "Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag", Duncker & Humblot, München-Leipzig 1918 [trad. it. "Il conflitto della cultura moderna", in "Il conflitto della cultura moderna e altri saggi", Bulzoni, Roma 1976, p. 113].

CAPITOLO NONO.

N. 1. Confer supra, p. 33.

N. 2. C. D. Kliever, "Authority in a Pluralist World", in R. L. Rubenstein (a cura di), "Modernisation. The Humanist Response to its Promise and Problems", Paragon House, Washington 1982, p.p. 81 segg.

N. 3. M. Calinescu, "Faces of Modernity. Avant-Garde, Decadence, Kitsch", Indiana University Press, Bloomington 1977, p.p. 146 seg.

N. 4. Riportato in L. R. Lippard (a cura di), "Dadas on Art", Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971, p. 168.

N. 5. F. Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", in H. Foster (a cura di), "The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture", Bay Press, Port Townsend 1983.

N. 6. P. Bürger, "Theorie der Avantgarde", Suhrkamp, Frankfurt 1974, p.p. 86, 122 [trad. it. "Teoria dell'avanguardia", Bollati Boringhieri, Torino 1990, p.p. 74, 98 seg.].

N. 7. Riportato in Lippard, "Dadas on Art" cit., p. 143 [trad. it. "Il caso Richard Mutt", in "Almanacco Dada. Antologia letteraria-artistica", Feltrinelli, Milano 1976, p. 72].

N. 8. Confer S. Gablik, "Has Modernism Failed?", Thames & Hudson, London 1984.

N. 9. Bürger, "Theorie" cit., p. 71 [trad. it. cit., p.p. 62 seg.].

N. 10. K. Lewin, "Farewell to Modernism", in R. Hertz (a cura di), "Theories of Contemporary Art" cit., p.p. 2, 7.

N. 11. R. E. Kraus, "The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths", MITT Press, Cambridge, Mass. 1985, p. 22.

N. 12. H. Becker, "Art Worlds", University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982, p. 137.

N. 13. E. H. Gombrich, "Meditations on a Hobby Horse", Phaidon, London-Oxford 1963, p.p. 17 seg. [trad. it. "A cavallo di un manico di scopa. Saggi di teoria dell'arte", Einaudi, Torino 1971, p. 291].

N. 14. P. Bourdieu, "La Distinction. Critique sociale du goût", Editions de Minuit, Paris 1981, p. 377 [trad. it. "La distinzione. Critica sociale del gusto", Il Mulino, Bologna 1983, p. 332].

N. 15. W. Sypher, "Rococo to Cubism in Art and Literature", Vintage, New York 1960, p. 104.

N. 16. Ch. Baudelaire, "Le Peintre de la vie moderne", cap. 2 (Eloge du maquillage), in "Oeuvres complètes", Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1976, p. 716 [trad. it. "Scritti sull'arte", Einaudi, Torino 1981, p. 306].

N. 17. Riportato in Calinescu, "Faces of Modernity" cit., p. 142.

N. 18. Becker, "Art Worlds" cit., p.p. 352 seg., 360, 151, 155.

N. 19. M. Muelder Eaton, "Art and Non-Art. Reflections on an Orange Create and a Moose Call", Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1983, p.p. 118, 107, 158.

- N. 20. E. A. Gellner, "Tractatus Sociologico-Philosophicus" (1984), ora in "Culture, Identity, and Politics", Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 183 [trad. it. "Tractatus sociologicophilosophicus", in M. Piattelli Palmarini (a cura di), "Livelli di realtà", Feltrinelli, Milano 1984, p. 504].
- N. 21. [H. G. Gadamer, "Wahrheit und Methode", J. C. B. Mohr, Tübingen 1960; trad. it. "Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica", Fabbri, Milano 1972].
- N. 22. R. J. Bernstein, "Philosophical Profiles", Polity Press, Oxford 1986.
- N. 23. Gellner, "Nations and Nationalism" cit., p.p. 48 seg., 55 [trad. it. cit., p.p. 56, 63].

CAPITOLO DECIMO.

- N. 1. [M. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", vol. 1, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1920, p. 203; trad. it. "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo", Sansoni, Firenze 1977, p. 305].
- N. 2. D. Frisby, "Fragments of Modernity. Themes of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin", Polity Press, Oxford 1985, p.p. 28-32.
- N. 3. G. Le Bon, "Psychologie des foules" (1895), Alcan, Paris 1907, p.p. 3, 51, 55 seg. [trad. it. "Psicologia delle folle", Longanesi, Milano 1980, p.p. 33, 92-94, 98].
- N. 4. G. Le Bon, "Lois psychologiques de l'évolution des peuples" (1894), Alcan, Paris 1906, p.p. 64 seg., 117 [trad. it. "Leggi psicologiche dell'evoluzione dei popoli", Monanni, Milano 1927].
- N. 5. G. Le Bon, "La Psychologie politique" (1912), Flammarion, Paris 1916, p.p. 124, 136 [trad. it. "La psicologia politica", Il Borghese, Milano 1973, p.p. 119 seg., 141].
- N. 6. J. Ortega y Gasset, "La rebelión de las masas", Revista de Occidente, Madrid 1930 [trad. it. "La ribellione delle masse", Il Mulino, Bologna 1962].
- N. 7. R. Sennett, "The Fall of Public Man", Knopf, New York 1977, p.p. II seg., 333-35 [trad. it. "Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista", Bompiani, Milano 1982, p.p. 11 seg., 241-44]; Id., "Destructive Gemeinschaft", in N. Birnbaum (a cura di), "Beyond the Crisis", Oxford University Press, London 1977, p.p. 177 segg.
- N. 8. J. Carroll, "Puritan, Paranoid, Remissive. A Sociology of Modern Culture", Routledge & Kegan Paul, London 1977, p.p. 17-19, 21, 45, 56.
- N. 9. [Confer supra, p. 157].
- N. 10. M. Arnold, "Culture and Anarchy" (1869), Cambridge University Press, Cambridge 1966, p.p. 11, 49 seg. [trad. it. "Cultura e anarchia", Einaudi, Torino 1975, p.p. 9, 47 seg.].
- N. 11. G. Steiner, "In a Post-Culture" (1970), in "Extraterritorial", Atheneum, New York 1971.
- N. 12. G. Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", in "Philosophische Kultur. Gesammelte Essays", Klinkhardt, Leipzig 1911, p.p. 245-77 [trad. it. "Concetto e tragedia della cultura", in "Arte e civiltà", Isedi, Milano 1976, p.p. 103, 105].
- N. 13. D. Joravsky, "The Construction of the Stalinist Psyche", in S. Fitzpatrick (a cura di), "Cultural Revolution in Russia 1928-1931", Indiana University Press, Bloomington 1978, p. 121.

- N. 14. D. Macdonald, "A Theory of Mass Culture", in B. Rosenberg e D. Manning White (a cura di), "Mass Culture. The Popular Arts in America", Free Press, Glencoe 1957, p.p. 63, 62, 69.
- N. 15. Bourdieu, "La Distinction" cit., p. 67 [trad. it. cit., p. 62, n. 38, ove è riportata solo la prima frase del brano citato].
- N. 16. B. Rosenberg, "Mass Culture in America", in Rosenberg e White (a cura di), "Mass Culture" cit., p. 5.
- N. 17. E. van den Haag, "A Dissent from the Consensual Society", in B. Rosenberg e D. Manning White (a cura di), "Mass Culture Revisited", Van Nostrand, New York 1971, p. 91.
- N. 18. E. Shils, "Mass Society and its Culture", in Rosenberg e White (a cura di), Mass Culture Revisited cit., p. 61.
- N.19. W. F. Haug, "Kritik der Warendsthetik", Suhrkamp, Frankfurt 1971, p.p. 65 seg.
- N. 20. J. Baudrillard, "Pour une critique de l'économie politique du signe", Gallimard, Paris 1972, p. 40, nota i [trad. it. "Per una critica dell'economia politica del segno", Mazzotta, Milano 1974, p. 36, nota 21].
- N. 21. J. Attali, "Les trois mondes", Fayard, Paris 1981, p.p. 283-89 [trad. it. "I tre mondi. Per una teoria del dopocrisi", Spirali Edizioni, Milano 1981, p.p. 263 seg.].
- N. 22. Bourdieu, "La Distinction" cit., p. 184 [trad. it. cit., p. 170].
- N. 23. [B. Disraeli, "Sybil, or the Two Nations" (1845), Penguin, Harmondsworth 1980, lb. 4, cap. 8, p. 299].

CAPITOLO UNDICESIMO.

- N. 1. L. Trockij, "1905" (1908-22) [trad. it. "1905", La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 49].
- N. 2. R. J. Brym, "The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. A Sociological Study of Intellectual Radicalism and Ideological Divergence", Macmillan, London 1978, cap. 2.
- N. 3. Confer Z. Bauman, "Memories of Class", Routledge & Kegan Paul, London 1982 [trad. it. "Memorie di classe", Einaudi, Torino 1987].
- N. 4. [H. Mayhew (1812-1887) fu autore dello studio sulla povertà a Londra, "London Labour and the London Poor" (1851-62); Ch. Booth (1840-1916) pubblicò successivamente uno studio analogo, "Life and Labour of the People of London" (1903); J. A. Riis (1849-1914) studiò le condizioni di vita della povertà urbana negli Stati Uniti nel suo "How the Other Half Lives" (1890)].
- N. 5. A. Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", in «Telos», n. 26 (inverno 1975-76), p. 8.
- N. 6. [Confer D. Bell, "The Coming of the Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting", Basic Books, New York 1973 e "The Cultural Contradictions of Capitalism", Basic Books, New York 1975].
- N. 7. A. Gorz, "Les Chemins du Paradis. L'agonie du capital", Editions Galilée, Paris 1983 [trad. it. "La strada del paradiso. L'agonia del capitale", Edizioni Lavoro, Roma 1984, p. 49].
- N. 8. J. Seabrook, "Landscapes of Poverty", Blackwell, Oxford 1985, p. 59.

- N. 9. H. Rose, "Who can Delabel the Claimant?", in M. Adler e A. Bradley (a cura di), "Justice, Discretion and Poverty. Supplementary Benefits Appeal Tribunals in Britain", Professional Books, Abingdon 1976, p. 152.
- N. 10. J. Walley, "Social Security: Another British Failure?", Charles Knight, London 1972, p.p. 73, 108.
- N. 11. Confer P. Spicker, "Stigma and Social Welfare", Croom Helm, London 1984, p. 37.
- N. 12. J. R. Feagin, "Subordinating the Poor. Welfare and American Beliefs", Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1975, p.p. 3, 73.
- N. 13. H. Grönbjerg, D. Street e G. D. Suttles, "Poverty and Social Change", University of Chicago Press, Chicago 1978, p.p. 142, 133 seg.
- N. 14. J. F. Handler ed E. J. Hollingsworth, "The Deserving Poor", Academic Press, New York 1971, p.p. 77, 79, 165.
- N. 15. E. Shewbridge, "Portraits of Poverty", Norton, New York 1972.
- N. 16. Seabrook, "Landscapes" cit., p. 94.
- N. 17. C. Jenkins e B. Sherman, "The Leisure Shock", Methuen, London 1981, p. 105.
- N. 18. Seabrook, "Landscapes" cit., p. 87.

CAPITOLO DODICESIMO.

- N. 1. Confer J. K. Gaibraith, "The Affluent Society", Houghton & Mifflin, Boston 1958, p. 257; trad. it. "La società opuknia", Boringhieri, Torino 1972, p. 261].
- N. 2. Seabrook, "Landscapes of Poverty" cit., p. 175.