



Futuri possibili

Jan Spurk

► To cite this version:

| Jan Spurk. Futuri possibili. 2014. hal-01663165

HAL Id: hal-01663165

<https://u-paris.hal.science/hal-01663165>

Submitted on 13 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Jan Spurk

Futuri possibili

Dell'edificio, della facciata e degli abitanti
della società

Traduzione a cura di Erica Russo

“I desideri sono presentimenti delle
capacità che risiedono in noi; sono i
messaggeri di ciò che saremo in
grado di fare”.

Johann Wolfgang von GOETHE

Ringraziamenti

Le idee e le tesi che ho sintetizzato in questo libro sono, in gran parte, state presentate durante congressi, convegni e seminari, spesso in maniera provvisoria e abbozzata. Ringrazio i colleghi che mi hanno ascoltato e criticato, facendo avanzare l'elaborazione di quest'opera.

Questo libro deve tanto anche alle discussioni con i partecipanti ai seminari da me tenuti presso l'Università Paris Descartes.

Patrick Vassort ha letto e recensito la prima versione del testo. Le sue osservazioni e critiche amichevoli, ma non per questo compiacenti mi hanno permesso di precisare le mie idee e di dare al testo la sua forma attuale. Lo ringrazio calorosamente.

Jan Spurk

Introduzione

I futuri possibili sono i futuri immaginati dagli individui: il futuro della città, il futuro della vita in società e della sua forma politica, nonché il futuro delle esistenze individuali. Non racconteremo sogni o incubi sul mondo di domani, di un mondo futuro e perfetto o di un'apocalisse imminente.

Le nostre riflessioni si situano nella palese opposizione, tra, da un lato, la sorprendente stabilità della nostra società che è, per esempio, sopravvissuta senza troppi problemi all'ultima crisi finanziaria ed economica. Sotto la pressione della crisi, gli sforzi si sono concentrati soprattutto sulla stabilizzazione di tale società e su strategie di riforma, vale a dire, su delle strategie d'adattamento alla nuova situazione che emerge con l'“uscita dalla crisi”. La “crescita verde”, la reintroduzione di forme di controllo statale o dello Stato-providenza ne sono esempio. Nonostante tutto, però, la forma liberale della società non è mai stata abbandonata.

Dall'altro lato, ci sono le molteplici reazioni, spesso violente, contro gli effetti della crisi. Non si tratta solo di reazioni verbali e scritte, ma anche di azioni violente come scioperi, occupazioni delle imprese con annesso sequestro di dirigenti e annesse minacce di distruzione degli attrezzi da lavoro e delle macchine di produzione. Tali reazioni sono perfettamente comprensibili, ma quali sono le rivendicazioni di questi uomini e di queste donne? Essi rivendicano la loro reintegrazione nella società.

Si constatata inoltre la crescente importanza di posizioni di rifiuto, come per esempio quella relativa alla concezione tradizionale di crescita orientata verso l'incremento del PIL. Di conseguenza, si osserva un maggiore interesse per le vecchie e le nuove forme di auto-emarginazione volontarie, nelle città e nelle campagne, dovute al rifiuto della società consumistica, del capitalismo e dei disastri ecologici, economici, sociali e

culturali che quest'ultimo ha causato. Ovviamente, non bisogna sopravvalutare né il numero degli “emarginati” né l'importanza politica delle posizioni di rifiuto, ma gli “emarginati” e queste posizioni esistono e fanno sognare e parlare di loro. Ora, “non possiamo rifiutare il mondo a meno che non lo distruggiamo o ci suicidiamo”, diceva Sartre. Secondo la visione del mondo dei “rifiutatori”, e con loro grande rammarico, il capitalismo fa proprio questo: distrugge il mondo e uccide. Inoltre, si può osservare che il vero rifiuto, per esempio nella tradizione del “grande rifiuto”,¹ non è questo, perché “[...] rifiutare non significa [solamente] dire no, ma modificare attraverso il lavoro” (Sartre). Ora, i “rifiutatori” non hanno mai lavorato o comunque non lavorano più contro il capitalismo, perché non vogliono farlo, dunque lo evitano.

Molto più rari, ma tuttavia percepiti nello spazio pubblico sono quei gruppi, quelle reti che credono fermamente ne “l'insurrezione che viene” (Comitato Invisibile), così indicata dal titolo di un opuscolo ampiamente dibattuto in ambienti politici e intellettuali.

Queste critiche al capitalismo, i richiami al rifiuto e le scommesse sull'insurrezione, somigliano a dei *déjà vus*, come se la storia degli anni '60 e '70 si stesse ripetendo.

Abbiamo l'impressione che la tragedia di questo movimentato decennio si sia trasformata in farsa.

Ci si può chiedere se “il dado è tratto”,² se siamo arrivati alla “fine della storia” nel senso hegeliano, alla situazione in cui la storia ha trovato il suo senso e non può svilupparsi oltre. Sarà dunque inutile e anacronistico lanciarsi in progetti volti all'ottenimento di una società migliore. Se così fosse, non ci

¹ Herbert Marcuse, *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969.

² Jean-Paul Sartre, 1947/1966, *Les Jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1947/1966.

resterebbe che scegliere tra le diverse possibilità di adattamento a tale situazione.

Nonostante ciò, sia sul piano individuale sia sul piano collettivo, riscontriamo che l'aspettativa e il desiderio di un cambiamento, di superare l'ordine stabilito, esiste e persiste.

Si tratta di comprendere "ciò che permette di superare" la vita imposta e quali sono i piccoli passi verso la possibile emancipazione di una società in cui i soggetti sono gli oggetti di forze che li fanno agire, nella quale esistono solo in quanto attori che recitano il loro ruolo di oggetti. Si tratta di sprigionare la negatività (Hegel), la capacità di ogni fenomeno di essere ciò che non è (ancora) e che permette ai soggetti di proiettarsi nel futuro desiderato. Nella tradizione filosofica, ma anche in alcuni lavori sociologici, è tematizzata come "estasi" (Sartre) che è, tra l'altro la ricerca di senso e la ricerca dell'altro, di reciprocità e di riconoscimento.

I tentativi di liberarsi dai vincoli eteronomi e seriali volti a superare la situazione esistente, attraverso pensieri possibili, desiderabili o necessari ai soggetti, sono dei veri e propri atti di liberazione. I soggetti hanno le loro ragioni per sviluppare tali visioni di futuri possibili, futuri che loro contemplano, desiderano e temono, così come il loro potenziale d'azione per raggiungere questi futuri.

Tuttavia, la società rimane stabile. Ovviamente essa non è immobile, al contrario, poiché a quanto pare, si muove molto e in maniera sempre più veloce, e fa muovere i soggetti alla stessa velocità. Essa è, inoltre, spesso scossa da proteste e conflitti: per esempio, problemi molto rilevanti, diffusi e ampiamente dibattuti nello spazio pubblico, che non trovano soluzione, come la disoccupazione di massa, la povertà e la presenza di senzatetto.

Non vogliamo quindi presentare le apologie del capitalismo eterno, né gli scenari di un indomani che (dis)incantano, né

riattualizzare le utopie sociali tradizionali, per non dire le istruzioni per l'uso dell'azione necessarie ai soggetti affinché agiscano per il proprio bene. Non siamo nemmeno interessati alle fantasie o ai fantasmi di un mondo perfetto o di un'apocalisse imminente.

La riflessione sui futuri possibili deve in primo luogo analizzare le ragioni per cui gli individui si iscrivono nel mondo esistente, per poi prendere in esame il suo superamento possibile e per analizzare il desiderio, la speranza e i tentativi dei soggetti di vivere in maniera indipendente, di intraprendere "i cammini della libertà". Dunque, vogliamo contribuire alla comprensione delle contraddizioni vissute dagli individui, delle contraddizioni tra le loro visioni del mondo e le esperienze vissute, tra i loro tentativi di adattamento e d'insediamento nel mondo sociale e la difficoltà di trovarvi un posto. Per comprendere tali contraddizioni, dobbiamo tener conto, tra l'altro, dello spessore storico della vita in società. La sua riduzione all'esistente è un'ideologia, così come la riduzione degli individui ai ruoli che interpretano nella società attuale è un'ideologia funzionalista.

Dunque, è necessario spiegare ciò che nella società è duraturo e stabile dal momento che sono le continuità della ricostituzione del sociale nel tempo a conferirle uno spessore storico. Malgrado cambi d'aspetto sempre più rapidamente, la nostra società è solidamente radicata nella storia. Le teorie classiche ci sono, per questo motivo, di grande aiuto per la comprensione del sociale, rispetto a dichiarazioni che cambiano con le mode e secondo le quali viviamo ogni cinque o dieci anni in una nuova società.

Non possiamo limitarci a completare la lunga lista di denunce (spesso fondate) delle malefatte del capitalismo, delle mancanze e delle sofferenze dei soggetti. Non è nemmeno sufficiente evidenziare i loro piaceri, le loro gioie,

soddisfazioni e la loro creatività, che senza ombra di dubbio esistono. Noi tutti viviamo, più o meno drammaticamente, la contraddizione tra il fatto che, da un lato, volenti o nolenti, ci pieghiamo a forze eteronome, delle quali noi siamo l'oggetto e, dall'altro lato, il fatto che vogliamo, in genere, vivere questa vita e spesso ne godiamo. È necessario analizzare questa contraddizione "dall'interno" e "pensare contro noi stessi" (Sartre) in quanto facciamo parte di questa società e non possiamo distaccarcene per guardarla dall'esterno. Certo, le "deviazioni" (Balandier) verso altre forme di modernità rispetto alla nostra ci aiutano nella comprensione, ma non ci permettono di estraniarci dalla società e di guardarla "dall'esterno" o "dall'alto", come lo Spirito Santo fa al di sopra della terra.

La ricerca di futuri possibili deve considerare che gli individui hanno delle ragioni d'agire e che dispongono di visioni del mondo in seno al quale vivono. La loro vita ha un senso per loro o perlomeno dovrebbe e potrebbe averne uno. Tale senso non esiste *a priori* o in eterno. Esso è continuamente da costruire, ricostruire e da attualizzare. La ricerca di senso è un elemento chiave della vita e la comprensione di tale ricerca è un aspetto fondamentale sia per la comprensione della vita individuale che sociale. La ricerca di senso implica sempre una dimensione temporale: si rivolge al passato, così come i soggetti lo hanno impresso nelle loro visioni del mondo e si orienta verso il futuro. I soggetti si proiettano nel futuro e automaticamente lo immaginano. L'idea che si fanno del futuro può assumere forme diverse, per esempio di una semplice estensione dell'esistente nel tempo, di un'alternativa rispetto alla vita che conducono attualmente, di una vita regolata da norme e valori diversi rispetto a quelli vigenti.

Per poter creare il futuro è necessario immaginarselo. Non si tratta di speculazioni (sempre un po' patetiche) sulla fine di un'epoca e un indomani che incanta né di grandi utopie sociali, ma di porre l'accento sulla nostra immaginazione. Questo non significa però, dare via libera alla *reverie*³ che ha, forse, delle virtù terapeutiche, ma nessuna forza emancipatrice.

Il concetto di "immaginazione" è spesso confuso con la fantasia, la fantasticheria, o l'arbitrio. Immaginare futuri possibili non è né fantasioso né illimitato, né arbitrario o completamente volontaristico. L'immaginazione è limitata dall'"orizzonte di aspettativa" (Kosseleck) dei soggetti e permette a questi di fare dei progetti. Grazie a quest'ultima, essi si distaccano dalla loro vita presente e si proiettano in un futuro migliore, poiché il presente è vissuto come insoddisfacente, come un mondo di mancanze materiali, affettive e soprattutto come un mondo che manca di senso.

È in seno al presente che essi identificano le mancanze da superare e che fissano i loro "orizzonti di aspettativa". Per comprendere i futuri possibili, è necessario capire anche come e per quali ragioni i soggetti si spiegano il presente. Tali sforzi, così come le ragioni per cui i soggetti sviluppano determinati progetti, si scontrano sempre col "principio di realtà" (Freud), una forza fisica che fa sì che gli individui accettino la realtà e che vogliano riprodurla così com'è o, quantomeno, secondo la logica esistente, vale a dire secondo la ragione strumentale.

Certo, l'aspetto della società e le esperienze vissute, forgiando, sistematicamente le nostre visioni del mondo (sociale) e le nostre ragioni d'agire. La comprensione della nostra esistenza e dei futuri possibili non si limita, tuttavia, al nostro vissuto e alle nostre esperienze; così come sperimentare

³Jean-Jaque Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. a cura di Beppe Sebaste, Milano, Feltrinelli, 1996.

che le nostre mani sono più pulite dopo averle lavate con acqua calda e sapone non ci spiega il rapporto tra lo sporco, il corpo, l'acqua e il sapone, tantomeno le ragioni per cui vogliamo essere puliti. Il mondo in cui viviamo non si limita al suo aspetto esteriore. È molto più di ciò che percepiamo grazie alle esperienze vissute. Ora, il suo aspetto non è certamente una finzione o una sorta di schermo dietro al quale si nasconde la realtà, ma comunque quest'ultima non si limita a ciò che è immediatamente accessibile.

Tuttavia, la comprensione e il nostro vissuto sono strettamente legate tra di loro attraverso delle ricerche di senso necessarie alla nostra esistenza. La nostra visione del mondo include dunque spiegazioni e principi normativi che corrispondono generalmente a ciò che la società pretende di essere.

La società è in apparenza un mondo frammentato, di cui intravediamo solamente delle parti vagamente collegate o non collegate. È un mondo che agisce dall'esterno su di noi, che ci fa agire, che ci domina e in cui dobbiamo trovare il nostro posto. È un mondo che si muove, che cambia rapidamente e a cui dobbiamo adattarci. Un mondo percepito sempre più come effimero. Tale mondo è destabilizzante e angosciante in quanto non siamo noi a controllarlo, ma in cui, nonostante tutto, dobbiamo trovare il nostro posto, una certa tranquillità e degli appoggi sicuri. Il suo senso in gran parte ci sfugge. Spesso è percepito come un mondo duro e minaccioso; bisogna battersi anche solo per sopravvivervi. È un mondo ingiusto: lo scarto tra i ricchi e i poveri, per esempio, aumenta continuamente. Vi troviamo tuttavia felicità, soddisfazione, gioia, amore e piacere. In questo mondo, i futuri sono ancora da creare e non siamo mai certi della forma che prenderanno. Tali futuri sono incerti, bisogna saper scegliere. Ma scegliere per quale ragione, su quali basi e secondo quali criteri? Il mondo e la nostra vita

sono pieni di contraddizioni, sono in condizioni drammatiche e la loro analisi, in vista della comprensione, sarà altrettanto drammatica.

I

Della facciata e dell'edificio

I muri e gli uomini

Una delle peculiarità del nostro sistema è che facciamo parte del sociale che vogliamo comprendere. L'analisi dei fenomeni sociali, dunque, non può essere comparata agli esperimenti delle scienze "dure" che osservano dall'esterno l'oggetto della loro analisi. Quindi, i ricercatori hanno – come chiunque altro – le loro visioni del mondo sociale e le loro ragioni d'agire. Di conseguenza, essi sono "uomini tra gli uomini", le loro visioni del mondo fanno sì che vivano nella società mentre le loro ragioni d'agire di trovare delle ragioni (strumentali) per dare un senso pratico al loro agire. La comprensione scientifica, però, deve distanziarsi dal suo oggetto ci si deve distaccare dalle analisi pratiche, dalle visioni del mondo e dalle ragioni d'agire, per condurre la ricerca ragionevole di ragioni per le quali i fenomeni sociali sono quelli che sono o per cui potrebbero essere diversi. Tale distanza, comunque, non mette il ricercatore in una condizione di esteriorità rispetto alla società. Benché distaccato, egli resta sempre "in situazione" (Sartre). Dunque, con un piede nella società e uno fuori, il ricercatore può essere associato alla figura del *bâtard* di Sartre, del passeggiatore di Kracauer o dello straccivendolo di Benjamin.⁴

Il ricercatore può osservare dall'esterno la società, che può essere paragonata a un edificio, e percepirla la facciata. Quest'ultima costituisce l'aspetto esteriore della società in quanto copre la costruzione e riveste l'immobile (la società). Essa è visibile e accessibile ai sensi. Tale facciata non è

⁴ Siegfried Kracauer, *Strade a Berlino e altrove*, trad. a cura di D. Pisani, Bologna, Pendragon, 2004; Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.

costituita solo da cose materiali, di essa fanno parte anche le idee e le analisi sulla società. Queste sono “apparenti” in quanto accessibili nello spazio pubblico.

L'intero edificio è stato originariamente concepito e realizzato sul modello della “società borghese”⁵: una società che si prefigge di essere libera, giusta e ragionevole, dominata dai cittadini-borghesi. Si tratta quindi di un vecchio immobile, spesso ristrutturato e rinnovato. Dunque, la sua forma muta nel corso della Storia mentre le sue fondamenta e la sua struttura architettonica persistono. Comparando il suo stato attuale al progetto e alla sua realizzazione iniziale, Adorno e Benjamin – per esempio – già negli anni '30, giudicavano fatiscente lo stato dell'edificio e della sua facciata. Tuttavia, la facciata delle nostre società contemporanee ha, in genere, un aspetto piuttosto ben restaurato, multicolore e allegro, ma ha anche delle zone mal tenute e da restaurare: i cosiddetti “punti deboli” dell'edificio.

È necessario scalare la facciata per constatare i danni: l'intonaco si stacca, ci sono crepe, muffa, salnitro e altri fenomeni, indice di un edificio mal invecchiato in cui gli abitanti soffrono. Il primo passo per comprendere tale edificio consiste nel recuperare frammenti ed elementi della facciata, dei “rebus” direbbe Benjamin, da interpretare e analizzare. Essi sono le “figure enigmatiche” (Adorno) della comprensione dell'edificio.

Si tratta sempre di frammenti legati tra loro in maniera invisibile e, allo stesso tempo, legati alla totalità dell'edificio. La loro analisi permette non soltanto di comprendere l'aspetto esteriore della società (facciata), ma permette anche di comprenderne la struttura (edificio) e i soggetti (abitanti) che la

⁵ Nell'accezione dell'espressione tedesca *bürgerliches Gesellschaft*, di cui si servono, per esempio Hegel e Marx.

abitano. La descrizione della forma concreta, della “figura enigmatica” (Adorno), apre la strada alla comprensione degli enigmi, ma comunque la descrizione non deve essere confusa con la comprensione.

La causa delle crepe e delle spaccature che la facciata presenta non è evidente. Potrebbero essere dovute a dei danni nella struttura dell’edificio. Non si può che osservare l’aspetto della sua coesione o delle fratture in seno ad essa. I rapporti tra gli abitanti dell’edificio e l’edificio stesso non sono sempre visibili e talvolta lo sono solo parzialmente. La facciata non mostra tutto, essa rivela solo degli indizi. Possiamo, per esempio, interpretare una macchia d’umidità o la mancanza di intonaco come indice della presenza di un danno causato da infiltrazioni d’acqua. Dunque, non esistono prove empiriche dello stato dell’edificio. Inoltre, una facciata ben restaurata può nascondere dei difetti di costruzione. L’edificio può essere stato mal concepito, mal costruito o mal tenuto. Solo le domande che vertono sul senso e sulla ragione di questa forma di esistenza possono renderlo comprensibile e permettere di risolvere gli “enigmi” dei frammenti (Adorno) e dei “rebus” (Benjamin).

Il legame sociale – principio di stabilità dell’edificio – non è visibile. Le ragioni per cui questo edificio sta in piedi e resiste non sono evidenti. Per comprendere tale stabilità, bisogna identificare e analizzare le fondamenta della società e i principi della sua architettura in quanto continuità della (ri)costituzione sociale e, per questa ragione spesso analizzati dai classici.

I sopralluoghi (parziali) dell’edificio, le indagini empiriche, sono possibili e necessarie per conoscerne l’aspetto, i suoi abitanti e la funzione che questi ultimi ricoprono nel dispositivo.

Durante questi sopralluoghi, si nota facilmente che quello dell’edificio non è uno spazio omogeneo: ci sono spazi

pubblici, privati e intimi. Tali spazi non possiedono né le stesse qualità né le stesse caratteristiche. Sono destinati a usi diversi e non sono frequentati sempre dalle stesse persone. Nell'edificio dunque, non ci sono soltanto abitanti, ma anche estranei, persone di passaggio, ospiti e persino intrusi. Le azioni nello spazio pubblico sono principalmente legate allo stato dell'edificio (le discussioni, i *tags* o i lavori di ristrutturazione, per esempio) rispetto alle azioni che avvengono nella camera da letto. La tromba delle scale, come gli altri spazi comuni, è di facile accesso e molto frequentata. Essa è un luogo di passaggio obbligatorio per accedere agli appartamenti e funge spesso da luogo di riunione. Accedere agli appartamenti o alle camere da letto è invece più complicato.

Tuttavia, la descrizione, anche la più minuziosa, non può produrre che delle topografie di questi luoghi. "Il pensiero topologico, che di ogni fenomeno sa in che casella rientri, ma di nessuno sa cosa sia, è sotto sotto affine al sistema delirante dei paranoici, a cui è stata recisa l'esperienza dell'oggetto".⁶ Separata dall'esperienza dei soggetti, la riduzione del sociale a oggetti e oggettivazioni, rende la comprensione del sociale impossibile. Non bisogna confondere la comprensione con il pensiero topografico.

Descrivere e comprendere

La controversia "teoria vs empiria", da molto tempo nota nelle scienze sociali, ma ben radicata anche nel senso comune, non affronta il problema centrale della comprensione del sociale. "Non vi è maggior merito dell'indagine empirica, in quanto tale, che nella lettura, in quanto tale. Lo scopo dell'indagine empirica è di chiarire i disaccordi e i dubbi sui

⁶ Theodor W. Adorno, "Critica della cultura e società", in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972, p. 21.

fatti, rendendo così più fruttuoso il ragionamento col dare una base più sostanziale a tutti i lati del ragionamento stesso. I fatti disciplinano la ragione, ma la ragione è all'avanguardia in ogni settore del sapere. [...] [I fatti] devono avere delle conseguenze sul piano della costruzione teoretica”.⁷

Le scienze sociali sono ricche di descrizioni sulla facciata e dei suoi frammenti, in particolare dei più detestabili e fastidiosi, vale a dire di quelli che volgarmente definiamo problemi sociali. Queste descrizioni sono infinite in quanto i fenomeni empirici sono innumerevoli. Di conseguenza, “il ricercatore deve limitarsi a quanto è maggiormente significativo, e i giudizi di significanza possono essere formulati soltanto sulla base di una teoria”.⁸ Certo, questa constatazione non è nuova ed è sempre stata discussa non solo in seno alle scienze sociali, ma anche nel dibattito pubblico. Ora, la base di questa controversia è meno scientifica che ideologica, in quanto persino un empirista convinto argomenta il suo metodo, dunque teorizza. Un topografo che non argomenta è, invece, un ideologo.

Tuttavia la teoria sociale è in una fase di debolezza. Così, per approfondire, possiamo riprendere un'altra tesi di Charles Wright Mills secondo cui “in ogni età intellettuale [cioè in ogni epoca] v'è un modo di pensare che tende a diventare un denominatore comune della vita culturale”.⁹ La nostra epoca è dominata dalla ragione strumentale, profondamente radicata e integrata nella società esistente. “La ragione stessa è ridotta alla

⁷ Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica*, trad. a cura di Quirino Maffi, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 217.

⁸ Theodor Adorno, *La personalità autoritaria*, vol. 1, trad. a cura di Verina Gilardoni Jons, Edizione di Comunità, Milano, 1973., p. 20.

⁹ Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica*, op. cit., p. 23.

funzione di strumento”¹⁰ utilizzato per stabilizzare e riprodurre tale società. La ragione strumentale considera le attività, compresa la ricerca, ragionevoli solo se sono utili. “Essere utile”, significa servire concretamente a qualcosa nella società e per la società esistente e dominante, e sottomettersi alle cose, ai “fatti sociali”, per usare una nozione chiave della sociologia tradizionale.

Dunque, iscritti in questa logica utilitarista, le descrizioni empiriche e gli altri lavori “topografici”, sono ideologici. La nozione stessa di “fatto” lo dimostra, in quanto “l’astratto oggetto di scambio è concepito come un modello per tutti gli oggetti dell’esperienza in quella data categoria”.¹¹ Non si tratta di negare i fatti, ma di spiegarli e cioè di presentarli come fenomeni storici costituiti da degli uomini concreti, per ragioni determinate, che – se lo si vuole – possono essere scomposti e ricomposti in maniera diversa.

Il pensiero sociale trova, da molto tempo, la sua legittimità nella dimostrazione della sua utilità e del suo impegno per la riforma sociale.¹² Gli altri modi di concepire il sociale sono considerati “inutili” e di conseguenza illegittimi. Dunque sono, *in fine*, da abolire o da considerare come delle semplici decorazioni. Nella società si è instaurato un vero e proprio anti-intellettualismo, ampiamente ripreso dall’industria culturale. Tale anti-intellettualismo non sorprende, in quanto “la tecnocrazia economica si attende tutto dall’emancipazione degli strumenti materiali di produzione [...] i tecnocrati vorrebbero che la società fosse governata dagli ingegneri. Il

¹⁰ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, trad. a cura di Elena Vaccari Spagnol, Giulio Einaudi, Torino, 1969, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 56.

¹² Cf. per esempio Christian Laval, *L’Homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

positivismo è tecnocrazia filosofica”,¹³ ora, è il positivismo che domina le scienze sociali.

Secondo l’empirismo delle scienze sociali, è necessario cogliere i fatti e non penetrare intellettualmente nei fenomeni della nostra esperienza. La ragione non è più l’ospitante della libertà e dell’emancipazione degli individui, ma è ridotta al suo carattere strumentale. Non potendo analizzare il vero, la ragione diventa inutile e lascia spazio ai miti.

I lavori empiristi si sottomettono al “mondo pratico”, alla “realtà così com’è”, e rigettano l’autenticità dell’idea del sociale. Ignorano tale questione e dichiarano che tutto si equivale, che non è che un altro modo di sottrarla alla riflessione. Se si procedesse come la maggioranza positivista in scienze sociali, si farebbe affidamento solo a dati empirici e alla verifica empirica. I loro risultati descrivono, nel migliore dei casi, uno “schema di comportamento”.¹⁴

Il successo delle ricerche empiriche e la *verve* con cui gli empiristi difendono i loro risultati si fondano su un *a priori* indifendibile secondo cui i metodi empirici corrispondono *naturalmente* alla ragione e alla verità.¹⁵

La concezione positivista del futuro è chiara e semplice: gli uomini devono sottomettersi alle regole e ai metodi della ragione scientifica. “Sotto la sua guida, diretta sempre a uno scopo ben preciso, gli uomini sarebbero ridotti alla condizione

¹³ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵ Cf. Horkheimer/Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, trad. a cura di Lionello Vinci, Einaudi, Torino, 1966, e Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit. Dunque, nei dibattiti sui problemi ecologici, la natura occupa il posto del paradiso perduto. In ambito politico, invece, il ragionamento strumentale è sostituito dal marketing, dalle trovate mediatiche e le *storytelling*, più vicini a degli effetti speciali che al freddo pensiero strumentale.

di un agglomerato di strumenti senza uno scopo loro proprio”.¹⁶ Dunque, ciò che Horkheimer temeva negli anni '40, si è avverato, se non altro nelle analisi sociologiche.

Gli abitanti dell'edificio

Naturalmente, gli abitanti dell'edificio, e cioè i soggetti, non sono assenti negli studi empirici. A partire dai reportage del XIX secolo, come quelli di Egel e di Villermé, - senza dimenticare l'invenzione delle statistiche sociali che hanno profondamente influenzato la nascita delle scienze sociali, - se pur con molti sforzi, si dà un nome agli abitanti e alle loro azioni, li si conta, li si descrive e li si classifica. Possiamo dunque stabilire dei rapporti formali tra i luoghi che frequentano e il loro modo di occuparli, ma restano pur sempre degli “Uni” (Hegel) legati dall'oggettivazione dell'edificio. Essi sono legati dall'esterno: è l'edificio che li lega in quanto abitanti di questo stesso. Non sono considerati come soggetti o individui.

Tuttavia, da una ventina d'anni ‘individuo’ e ‘individualismo’ sono parole chiave nella descrizione delle nostre società. L'importanza dell'individuo per la società e per la sua comprensione è incontestabile. Questa constatazione fa parte, ormai, dei grandi classici delle scienze sociali, in quanto l'individuo è un fenomeno essenziale del capitalismo, come hanno dimostrato i grandi classici della sociologia (Weber e Simmel, per esempio) e della filosofia (come gli illuministi). Analisi recenti hanno tuttavia prodotto una concezione particolarmente positiva ed empirista dell'individuo in scienze sociali. Quest'ultimo si presenta come un soggetto autonomo

¹⁶ Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., p. 131.

che forgia il suo destino secondo la propria volontà, come se il progetto illuminista si fosse realizzato.

Altre posizioni contemporanee sottolineano, al contrario, il carattere passivo di questa individualizzazione legata al declino dello “Stato nazional-sociale”¹⁷ (lo Stato organizzatore della sicurezza sociale, cornice della nazione) e al declino delle solidarietà tradizionali, per esempio quelle della classe operaia. Si nota una vera e propria “corrosione del carattere”¹⁸ dei soggetti, che fa parte de “la cultura del nuovo capitalismo”.¹⁹

Un'altra posizione classica della fenomenologia è stata rivisitata e incorporata dall'empirismo al fine di definire la nostra società. Si tratta della posizione che afferma che l'esistenza in seno alle nostre società è una esistenza con gli altri in quanto gli abitanti vivono insieme nel loro immobile. Questa tesi è in sé corretta e molto diffusa,²⁰ tuttavia, i lavori empirici l'hanno trasformata in una constatazione di fatti. Si osserva come gli individui agiscono con e rispetto agli altri, partecipando così alla riproduzione sociale. Sia i soggetti osservati che i soggetti che osservano e descrivono la società, trovano normale e inevitabile il fatto che essi debbano interagire per essere riconosciuti nella società. Il suo possibile superamento, analizzato per esempio nel modello hegeliano del riconoscimento e sottolineato da Kojève,²¹ non è più materia di discussione, di dibattito o di riflessione.

¹⁷ Robert Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2011.

¹⁸ Richard Sennett, *Le Travail sans qualités*, Albin Michel, Paris, 2000.

¹⁹ Richard Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna, 2006.

²⁰ Questo spiega il grande eco che i lavori sul riconoscimento hanno avuto anche al di là della filosofia e delle scienze sociali.

²¹ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gianfranco Frigo, Adelphi, Milano, 1996.

Le descrizioni riattualizzano constatazioni di fatti assodati, presentandoli come insuperabili. I soggetti fanno parte – consapevolmente – di un mondo che li domina. I lavori empirici dimostrano che gli individui non considerano la loro esistenza come beatitudine terrena e che le esperienze vissute li introducono alle mancanze, alle sofferenze, ma allo stesso tempo alla gioia e al piacere. Questo li porta ad adattarsi al mondo vissuto così com'è o così come pensano che sia. Gli individui sono in questo mondo e desiderano esservi, tentano cioè “di trovare un posto nella società che sia adatto ai [loro] bisogni, dove non ci sia ostilità, dove vivere una “vita” senza difficoltà, senza drammi e senza conflitti [...] anonimamente, senza creare alcuno scandalo, alcuna frattura, alcuna apertura [...] in modo piatto e simile a quello degli altri”.²² In poche parole cercano una “vita buona”. Né nelle loro visioni del mondo, né nelle descrizioni di tale condizione sociale, sono evocate le possibilità di superamento, la negatività (Hegel), il fatto che in seno ad ogni fenomeno c'è il potenziale di essere ciò che non è (ancora).

Non possiamo dunque dedurre un ampliamento dello spazio pubblico nel senso proposto dagli illuministi e in particolare da Kant. Lo spazio pubblico è, per quest'ultimo, lo spazio simbolico dove si riuniscono i cittadini e i soggetti coscienti e desiderosi di autodeterminare la propria esistenza e il futuro della società sulla base di argomenti ragionevoli.

Tuttavia, i soggetti non sono assenti dai lavori empirici, sono molto lontani dall'esserlo. È assolutamente comune, durante le indagini empiriche, chiedere agli individui ciò che pensano, come vivono o come hanno vissuto determinati

²² Eugène Enriquez, “L'énigme de la servitude volontaire”, in *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Éres, Ramonville Saint-Agne, 2007, pp. 156-157.

episodi in modo da raccogliere informazioni sulle loro opinioni. Queste ultime potrebbero portare alla comprensione del sociale in quanto “i tratti e le categorie fondamentali della nostra comprensione del mondo dipendono da fattori soggettivi”.²³ Anche se l’opinione esprime (in parte) la visione del mondo dei soggetti, non bisogna comunque confonderla con la comprensione.

Nelle scienze sociali, riscontriamo un vero e proprio *narrative turn* che fa sì che i discorsi e i racconti degli individui siano considerati come le uniche espressioni della realtà sociale: la realtà sarebbe quella espressa gli individui. Ciò che in questi lavori chiamiamo comprensione si riduce così alla presentazione sistematica di discorsi e racconti, un lavoro tipicamente “topologico” (Adorno).

Per comprendere i soggetti e le loro idee, però, non possiamo limitarci ad analizzare le loro opinioni in quanto “le opinioni, gli atteggiamenti e i valori, così come noi li concepiamo, vengono espressi più o meno apertamente con parole: psicologicamente si trovano alla “superficie”. [...] Occorre tuttavia riconoscere che l’individuo può avere pensieri “segreti” [...] che non vuole ammettere con se stesso, [...] che non esprime poiché questi sono così vaghi e informi che non è in grado di esprimerli con parole. L’accesso a queste tendenze più profonde è particolarmente importante, poiché proprio qui può trovarsi il potenziale dell’individuo per il pensiero e l’azione democratica o anti-democratica in situazioni cruciali”.²⁴

Non è specificamente di problemi democratici che ci occupiamo in questa sede, ma di “idee e azioni” (Adorno) miranti a futuri possibili, collocate nel loro contesto politico,

²³Max Horkheimer, Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., p. 83.

²⁴Theodor Adorno, *La personalità autoritaria*, op. cit., p. 20.

economico e nel loro “clima intellettuale” (Adorno). Il contesto influenza profondamente i soggetti, ma non determina né le loro idee né le loro azioni. La cultura delle società contemporanee è ampiamente condivisa dagli individui, ma non omogeneizza le visioni del mondo, le idee e le ragioni d’agire.

Nell’ambito delle analisi del sociale l’importanza dell’economia e dello status sociale nelle visioni del mondo è spesso sopravvalutata e i soggetti sono spesso ridotti a delle determinazioni. Sembra così opportuno considerare *a priori* normale che gli operai desiderino guadagnare di più e votino a sinistra, e che chi detiene il potere sia ricco e voti a destra ecc. Queste constatazioni però, non sono sempre empiricamente verificabili e cosa ancora più importante, bisogna tener conto del fatto che l’uomo “spesso non si comporta in modo da favorire i propri interessi materiali, anche quando sa con chiarezza quali siano questi interessi”.²⁵ La loro valutazione del mondo sociale non è che raramente razionale o ragionevole: “quando consideriamo i modi in cui viene valutato il mondo sociale, le tendenze irrazionali diventano evidentissime”.²⁶

Le scienze sociali trascurano spesso anche il fatto che il potenziale di pensiero e di azione differisce da individuo a individuo. Le idee che l’individuo si fa e le azioni che compie o che vorrebbe compiere dipendono soprattutto dal suo carattere sociale. “[Il carattere]²⁷ sta dietro il comportamento e all’interno dell’individuo. Le forze del [carattere] non sono

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁷ Nella traduzione italiana del testo di Adorno, il termine tedesco “charackter” viene tradotto con “personalità”. Tuttavia, si è deciso di rispettare la volontà dell’autore del presente libro, optando per “carattere”.

risposte, ma disposizioni alle risposte”²⁸ basate sui bisogni e i desideri. La struttura del carattere traduce le influenze sociali nelle ideologie.

Il futuro degli abitanti

Grazie alle descrizioni sociologiche della “facciata”, si possono identificare delle posizioni che corrispondono alle esperienze dei soggetti, sia come agenti che eseguono ciò che delle forze esteriori, anonime, sconosciute e non controllabili gli impongono, sia come nuovi individui liberi dalle numerose imposizioni dai numerosi vincoli sociali, sia come soggetti postmoderni. Tuttavia, essi non pensano ad altro futuro se non all’estensione dell’esistente, che lo si deplori o che lo si esalti. Per loro non c’è che un solo futuro: il futuro nella società. Le scienze sociali positiviste riproducono queste visioni del mondo e le considerano come il risultato analitico delle loro osservazioni.

Per aprire l’immaginazione e la mente a differenti futuri possibili, è necessario un approccio che si ponga “un orizzonte di aspettativa”, un orizzonte che non rientri nel campo della semplice speculazione utopica. Quest’ultimo si costruisce sulla base di lezioni apprese dai fallimenti del passato, dai tentativi falliti di vivere una vita più libera e ragionevole. Si tratta poi di un approccio che è a conoscenza che la negatività esiste (questo potenziale che risiede in ogni fenomeno e che gli permette di essere qualcosa di diverso da quello che è). Infine, è la convinzione secondo cui gli uomini fanno la loro storia, anche se per la maggior parte del tempo la fanno senza saperlo, come è noto a partire dal *18 Brumaio di Luigi Bonaparte* di Karl Marx.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

Gli uomini impongono a loro stessi il futuro che si realizza, in genere, sebbene lo facciano, obbedendo a delle leggi che gli vengono imposte. La possibilità di vivere un futuro diverso da quello imposto è comprovata dal fatto che gli uomini possono immaginare questo futuro. Essi potrebbero provare a realizzarlo e superare così le carenze e le sofferenze della loro esistenza “rivoltando la miseria”, come dovrebbe tradursi la parola “necessità” (*Notwendigkeit*) nella tradizione hegeliana. Nessuno può farlo al posto loro. “L’ortolano può decidere che cosa va bene per le carote, ma nessuno può scegliere il bene degli altri in vece loro”.²⁹ Gli esseri umani però, non sono verdure, sebbene essi stessi spesso si considerino come tali. La classe dominante e alcuni avanguardisti, condividono questa visione del mondo e, di conseguenza, trattano gli esseri umani come verdure, conducendoli alla catastrofe in nome di più nobili ideali.

L’illuminismo, soprattutto la sua variante tedesca, l’*Aufklärung*, ha introdotto una nuova prospettiva, la prospettiva dell’emancipazione, della liberazione e dell’autonomia. Esse sono il punto di riferimento per fissarsi un orizzonte normativo, se per l’espressione *Aufklärung* “intendiamo il progresso spirituale e la liberazione dell’uomo dalla superstizione, brevemente: l’emancipazione dall’angoscia e la denuncia della ragione attuale sono i più grandi favori che possiamo fare alla ragione”.³⁰

Le idee illuministe fanno quindi parte dei principi di costruzione dell’edificio della “società borghese” e la realizzazione di tali principi e idee ha portato allo stato attuale di quel edificio che è la società. A questo proposito, il libro

²⁹ Jean-Paul Sartre, *Il diavolo e il buon Dio*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1957, p. 102.

³⁰ Max Horkheimer, Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., p. 160.

*Dialettica dell'illuminismo*³¹ parla, tra le altre cose, della vittoria della ragione strumentale e della non-ragione.³² La ragione ha fatto spazio alla razionalità (un altro modo di chiamare la ragione strumentale) ed essa si è spesso trasformata in mito.

Tuttavia, tutti i soggetti sono esseri coscienti e pertanto tutti dispongono dell'immaginazione. Possono dunque immaginarsi il futuro, in maniera più o meno chiara e più o meno drammatica. Si può fare dell'immaginazione un asse programmatico della comprensione della società, di ciò che Mills chiama "l'immaginazione sociologica". Essa, in poche parole è la "qualità della mente che lo aiuta [il sociologo] a servirsi dell'informazione e a sviluppare la ragione fino ad arrivare ad una lucida sintesi di quel che accade e può accadere nel mondo e in lui. [...] L'immaginazione sociologica permette a chi la possiede di vedere e valutare il grande contesto dei fatti storici nei suoi riflessi sulla vita interiore e sul comportamento esteriore di tutta una serie di categorie umane. [...] Riconduce in tal modo il disagio personale dei singoli a turbamenti oggettivi della società e trasforma la pubblica indifferenza in interesse per i problemi pubblici".³³

La congiunzione tra le spiegazioni immaginative che provengono, per esempio, dalle scienze sociali e l'immaginazione degli individui, ha bisogno di un nuovo spazio pubblico o, forse, di molteplici spazi pubblici. Secondo Kant, lo spazio pubblico è il luogo in cui solo la ragione ha il

³¹ Cf. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997. La traduzione corretta del titolo di questo libro non è *Dialettica della ragione*, ma *Dialettica dell'Aufklärung*.

³² Max Horkheimer, Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit. il titolo Tedesco di questo libro annuncia chiaramente il suo scopo: critica della ragione strumentale.

³³ Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica*, op. cit., p. 15.

diritto di cittadinanza. Dal punto di vista empirico, questo spazio non è mai esistito, ma è immaginabile e di conseguenza possibile. Dalla sua inesistenza, possiamo solo dedurre che gli spazi pubblici sono inevitabilmente ciò che sono al giorno d'oggi, cioè dei palcoscenici della società dello spettacolo su cui vengono esibiti i prodotti dell'industria culturale. Gli spazi pubblici possono essere i luoghi dello sviluppo ragionevole di progetti sociali, luoghi dove immaginarsi futuri più ragionevoli del presente. Non c'è bisogno di sognare una sorta d'avanguardia sociologica ragionevole che, come aveva proposto Bourdieu, imporrebbe un "futuro roseo" ai cittadini grazie al dominio dello spazio pubblico. Anche se con le migliori intenzioni del mondo, queste avanguardie tratterebbero gli individui come sono abitualmente e attualmente trattati, e cioè come degli oggetti ai quali bisogna imporre una "buona" visione del mondo. In pratica siamo di fronte a una sorta di *remake* accademico-politico del rapporto tra l'ortolano e le sue verdure. Tale idea è assurda e raccapricciante e non rappresenta assolutamente l'impegno ragionato e ragionevole verso una società libera.

Comprendere l'edificio vivendoci

Le scienze sociali contemporanee somigliano molto alla società e alle visioni del mondo oggetto delle loro analisi. Tra queste vi sono proposte ragionate e ragionevoli volte a condurre delle ricerche di senso dell'esistenza in una società specifica, che oltrepassano i vecchi modi di pensare, i vecchi rapporti sociali, le religioni e la filosofia classica.

Schematizzando il tutto possiamo distinguere due poli, risultanti da due diverse iscrizioni nel mondo: il polo critico e il polo positivista. Il polo critico conduce un'analisi sociale volta all'elaborazione di una società più libera e ragionevole mettendo al centro delle sue riflessioni la negatività (Hegel),

cioè il potenziale di superamento, la possibilità di essere e di fare cose diverse da quelle attuali. Il secondo polo, di gran lunga dominante, cerca di mostrare la positività della società, la società così com'è. Per questo polo le riflessioni sul superamento possibile sono speculative e si collocano al di fuori del campo delle scienze sociali.

Tuttavia, la strutturazione dei lavori di questi due poli non può essere ridotta a questa semplice dicotomia. Ci sono lavori che si iscrivono implicitamente o esplicitamente nelle più disparate competenze professionali, la R&S (Ricerca e Sviluppo), o nella produzione mediatica e nelle descrizioni degli etno-giornalisti. In genere, in questi lavori regna la ragione strumentale, direttamente legata all'approccio positivista che mostra il "mondo così com'è" al fine di migliorarlo e ottimizzarlo. Secondo questa posizione, il mondo di sicuro non è bello, e qualora fosse migliorabile non potrebbe mai essere radicalmente diverso. Lo status quo e il fatalismo caratterizzano queste riflessioni, che ignorano la questione del divenire del mondo e le ragioni per cui potrebbe essere diverso. Esistono dunque, modi diversi di considerare il legame sociale. Da un lato abbiamo descrizioni sistematiche e formalizzate, reportage meticolosi del giornalismo etnico volti a presentarci "il mondo così com'è", cioè come lo vedono gli autori. Dall'altro lato, abbiamo risposte a "domande sociali" poste da committenti privati e pubblici che permettono di definire rapporti strumentali direttamente legati alla finalità prestabilita dalla richiesta. Queste due correnti mettono spesso in evidenza le mancanze e le sofferenze. Infine, per quanto riguarda le analisi critiche, da non confondere con prese di posizioni politiche, esse si sforzano di mettere in evidenza la "negatività" (Hegel) dei fenomeni analizzati, rispetto alla loro profonda iscrizione nella società secondo l'esistenza della ragione strumentale.

Esiste il discorso sulla “crisi delle scienze sociali”, ma questo è soprattutto espressione della normale condizione di queste discipline. L’esempio della sociologia mostra una disciplina mal delimitata rispetto ad altre discipline scientifiche o rispetto al giornalismo. È una disciplina con innumerevoli oggetti, tecniche, metodi e teorie che non gli sono per questo esclusivi. Essa fa pensare a una vecchia battuta sulle organizzazioni trozkiste in cui, a quanto pare, ci sono quasi tante correnti e frazioni quanti membri. Ovviamente, questo irrita i pensatori topologici, ma testimonia la vivacità delle scienze sociali e il loro radicamento in seno alla società. Questa situazione non è solo normale, nel senso positivista del termine, ma è sempre stata tale; corrisponde alla riflessione delle scienze sociali su sé stesse, sul loro senso, sul senso della società e della vita al suo interno. Tale comprensione non è una comprensione *a priori*, come per la religione o per le analisi normative (della gestione per esempio), essa è definita e ridefinita. È da cercare, scoprire e riscoprire. La ricerca di senso fa parte della soggettività degli individui che si legano e sono legati affinché la società esista. La peculiarità delle scienze sociali è di comprenderli e spiegarli.

Non c’è da sorprendersi se i congressi (di sociologia per esempio) sembrano delle grandi fiere intellettuali eterogenee. È proprio questa varietà che rende interessanti tali discipline. Nonostante la grande quantità di argomenti e obiettivi, vi è una forte prevalenza di descrizioni positiviste e degli usi e costumi del “giornalismo etnico” che si intersecano con diverse spiegazioni fataliste dello stato sociale.³⁴ Gli oggetti più trattati corrispondono alla domanda sociale. Li si può riassumere in

³⁴ Questo spiega, per esempio, l’enorme successo tardivo della Scuola di Chicago e delle *grassroot analysis*, secondo cui “la teoria inizia dai piedi per arrivare alla testa” (Claude Javeau).

“lavoro, famiglia, patria”: sociologia del lavoro e dell’impresa, sociologia della famiglia e delle generazioni (giovani, adolescenti e anziani) e sociologia politica, nella quale la questione della città e delle periferie così come quella della religione e del religioso giocano un ruolo sempre più importante.

Sapere per adattarsi?

Il superamento dello stato sociale stabilito, la prospettiva di una società più ragionevole e libera, è quasi del tutto scomparsa dal discorso sociologico. Ciò che chiamiamo spesso “critica” si limita ormai alla denuncia di mali, di mancanze e di sofferenze sociali, di scandali e povertà. Niente di più giusto! Tuttavia, la denuncia non è un mezzo di comprensione.

Un altro aspetto importante merita di essere menzionato: i soggetti sono poco considerati e ridotti alla condizione di agenti passivi o a dei semplici “io” senza ancoraggio sociale, senza dargli chiarimenti sul legame sociale e senza far riferimenti alla negatività della loro situazione. Essi mostrano, nella maggior parte dei casi, il loro adattamento in seno alla società o i problemi che riscontrano per adattarvisi. Quando si parla di individui, ci si riferisce soprattutto a oggettivazioni (i loro ruoli, le loro posizioni, il loro percorso, i loro racconti). Le istituzioni e altre rappresentazioni sono, invece, trattate come dei soggetti. È il caso della scuola o del mercato che ormai, per mezzo di questi studi sembrano agire, pensare, soffrire, ecc. Siamo di fronte a un feticismo sconcertante.

Come sostiene Georges Balandier, “è stupido e nefasto considerare finita la Storia dell’uomo, che sarebbe dunque totalmente autonomo e libero di realizzarsi. È inoltre pericoloso credere che l’attività politica sia giunta al termine, rimpiazzata da un governo di “competenti”. L’uno, la Storia, l’altro, la politica formano un tutt’uno. Un tutt’uno spesso

insubordinato, che richiede più di un governo incompetente che si dichiara esperto”.³⁵ Con questo passo di un “piccolo grande” libro sono d’accordo numerosi ricercatori di scienze sociali e molti altri che non vogliono né possono accontentarsi del mondo così com’è. Certo, possiamo, legittimamente e fondatamente, enumerare le mancanze materiali, morali, etiche, politiche di questo mondo. La lista dei disastri è sfortunatamente infinita, che si tratti della povertà, di massacri e genocidi in nome di un valore supremo, della violenza quotidiana o di catastrofi ecologiche in corso. Chiaramente, questi disastri sono la prova della mal organizzazione e della mal strutturazione del mondo. Qualcuno vede in quest’ultimo, il caos anticipatore di un’apocalisse secolare, altri lo descrivono come un’ibridazione dovuta alla globalizzazione con cui siamo costretti a fare i conti.

³⁵ Georges Balandier, *Le Grand Dérangement*, PUF, Paris, 2005, p. 115.

II

In che mondo viviamo?

Frammenti e paradossi

Ibridazione e globalizzazione: ecco due parole “feticcio” dei principali discorsi sul nostro mondo sociale. Da questi discorsi emergono soprattutto constatazioni della nostra impotenza nei confronti di forze esteriori che ci impongono il corso del mondo. Di quest’ultimo percepiamo solo dei frammenti senza comprendere quali sono i loro legami né tantomeno che cosa li lega a noi. Così, il mondo ci sembra ridotto alla sua esteriorità: frammentato, ambiguo e paradossale.

Sono questi “frammenti” (Adorno) e “rebus” (Benjamin) che i ricercatori si ritrovano ad affrontare, sia nella vita quotidiana – come tutti gli altri – sia durante la loro ricerca delle ragioni e del senso del sociale. Essi fanno parte sia del loro mondo-della-vita sia della loro visione del mondo. In cerca di comprensione di tali fenomeni e grazie alle loro domande sulla comprensione, i ricercatori li trasformano in “figure enigmatiche” (Adorno).

Tra i frammenti più disparati della facciata sociale possiamo ricordarne alcuni come: l’ambigua esperienza del cambiamento imposto nella vita quotidiana, l’apparenza della generalizzazione del capitalismo, l’apparenza dell’Europa post-nazionale creatasi senza una vera e propria mobilitazione dei cittadini, gli spettacoli mediatici e il declino della democrazia e infine, l’apparenza della situazione dei ricercatori.

Essere positivi?

Il cambiamento – sempre più rapido (*speeding up*) – dell'aspetto della società è profondamente radicato nella nostra vita quotidiana. È come se quest'ultima si trovi all'interno di un vortice che ci porta dove vuole, un vortice che non possiamo influenzare e di cui non possiamo modificarne il corso. Ci troviamo di fronte a dei fatti compiuti dovendoci così accontentare di questi perché non sembra esservi un'alternativa che potrebbe delineare un avvenire migliore. Numerose sono le opinioni secondo cui potremmo approfittare dalla situazione invece di sprofondare in un cosiddetto atteggiamento negativo.

Nella società non tutto è malandato e da buttare. Dunque perché non approfittare della varietà dei prodotti dell'industria culturale rendendo multiforme il consumo materiale, culturale e intellettuale? Nella vita quotidiana esistono diverse possibilità di cambiamento: dall'abbigliamento alle *sitcom* americane e brasiliane, dalla musica alla letteratura e alla politica. Perché tali cambiamenti dovrebbero essere per forza negativi?

Altri cambiamenti, più semplici, illustrano perfettamente la banalizzazione di questi aspetti della globalizzazione nella nostra vita quotidiana. In Francia, per esempio, la birra si è affermata a scapito del “*gros rouge*” e del “*petit blanche*” e lo stesso vale per l'aperitivo, dove i cocktail e altre bevande esotiche hanno sostituito il whisky, i liquori all'anice (pastis, casanis...), il get 27, che oramai sono considerati solo per i francesi sciovinisti e cafoni”. Questi aperitivi sono molto meno impressionanti rispetto alla cucina asiatica, magrebina, alla macelleria halal, alla salsa o alla musica africana, latina, *fusion* e *world music*. I romanzi americani, magrebini, cinesi e giapponesi fanno ormai parte delle letture abituali dei letterati così come le lingue slave, arabe, asiatiche sono ormai parte del rumore di sottofondo della metro parigina. Inoltre la presenza

di donne col velo è diventata del tutto normale nella quotidianità della capitale di un paese laico come la Francia.

Certo, la nostra società non è perfetta. Siamo tutti d'accordo con questa banale affermazione. Ma è poi così male? Altrove il mondo potrebbe andare molto peggio, come ci mostrano tutti i giorni i media in forma di spettacolo. Persino nella roccaforte capitalista, negli Stati Uniti, la *big society* non è che un dolce sogno degli anni '60 e la terza via britannica ha condotto il Paese in una situazione ancora più drammatica di quella francese. In altre parti del mondo, la situazione è ancora più tragica: gli attentati, le sanguinose dittature, le guerre, i massacri, i genocidi e altre "barbarie", che si chiamino *shari'a* o in modo diverso, sono all'ordine del giorno. Inoltre, come spesso ci viene ricordato, dobbiamo difendere la nostra società in quanto i lupi, spesso chiamati gruppi terroristici (islamici, per esempio), sono tra noi!

La facciata della nostra società è spesso brillante e appariscente. Allo spettatore ingenuo appare come la grande sagra di una cultura vivace, allegra, multiculturale e multicolore. "Le sue forze misteriose trasformano l'apparenza brillante in contenuto, la distrazione in ebbrezza".³⁶ Dunque, l'aspetto della società soggioga colui che vuole comprendere questo mondo affinché quest'ultimo diventi più libero e ragionevole, perché esso non è né ragionevole né libero.

La globalizzazione felice

Non c'è bisogno di essere un grande stratega geopolitico per capire ciò che i *mass media* ripetono da anni. Esistono ormai dei nuovi colossi del capitalismo che agiscono a livello mondiale senza disporre della storia e della continuità dei paesi tradizionalmente capitalisti come gli Stati Uniti o la maggior

³⁶ Siegfried Kracauer, *Gli Impiegati*, Einaudi, Torino, 1980, p. 95.

parte dei paesi europei! Certo, sappiamo da sempre che il capitalismo ha origini e forme molto diverse.³⁷ Non c'è un processo storico univoco e lineare da "l'accumulazione originaria del capitale" (Marx) al capitalismo finanziario attuale. Inoltre il capitalismo non è nemmeno legato a un'unica forma politica, la democrazia parlamentare, nel quadro di uno Stato-nazione. Esso è ed è sempre stato multiforme.

I nuovi colossi del capitalismo sono emersi, massicciamente sostenuti dai capitali provenienti dai centri tradizionali, in paesi in cui la colonizzazione ha annientato le strutture sociali tradizionali (l'India per esempio), o in paesi che hanno attraversato questa rottura in seguito a decenni di dittature "comuniste" (ci riferiamo, ovviamente, alla Cina e alla Russia) se non addirittura in paesi, come Brasile e Africa del sud, in cui operazioni di periodi di forte capitalizzazione sono entrati in simbiosi con delle opportunità di globalizzazione. I nuovi colossi hanno in comune la rapida e profonda capitalizzazione per "isole" di produzione capitalista, d'internazionalizzazione, e di redditività. Ci sono anche delle "isole" di "vita migliore" se le compariamo alla vita che i soggetti hanno condotto in passato e che al giorno d'oggi sono dominati dall'industria culturale. Il prezzo da pagare per tale modernizzazione, sia sul piano culturale ed ecologico ma anche sul piano sociale e materiale, è troppo caro. Accanto alle isole dei vincenti, persiste e si espande un oceano di miseria e di sofferenza che sembra tanto normale nel processo di modernizzazione quanto i giocattoli cinesi e le scarpe da ginnastica vietnamite negli scaffali dei nostri supermercati.

La diffusione del capitalismo in Europa, per esempio, ha conosciuto e conosce ancora dei contrasti apparenti. Il

³⁷ Gli studi di Eisenstadt forniscono delle spiegazioni particolarmente preziose a riguardo.

capitalismo si è diffuso sempre in maniera asincronica, ma “combinata”. La miseria e lo splendore del capitalismo sono due facce della stessa medaglia, proprio come la *sharia’a* e il McDonald’s, il *burka* e le 4x4 giapponesi. Nei paesi dei nuovi colossi del capitalismo si sono affermate, anche se solo per un breve periodo, delle sintesi sorprendenti per l’osservatore occidentale: sintesi tra le tradizioni, i prodotti e le procedure. Allo stesso modo, in questi paesi sono presenti da un lato, stili di vita tradizionali e dall’altro produzioni standardizzate del capitalismo mondiale e dell’industria culturale, caratterizzata dalla combinazione tra la produzione industriale e il consumo sfrenato degli stessi beni di consumo culturali.

Tale combinazione è ormai il senso dell’esistenza dato *a priori*. Le ricerche di senso, non iscrivendosi in questo *a priori*, sono rare e trattate come anacronismi del capitalismo trionfante.

Europa post-nazionale?

In Europa pertanto, si constatano dei profondi sconvolgimenti, e non unicamente sul piano economico. La disgregazione degli Stati-nazione tradizionali a favore dell’Unione europea e della sua politica egemonica non è una pacifica passeggiata verso l’abolizione degli Stati, la diffusione generale della democrazia e del benessere. Non solo la povertà aumenta, ma aumentano anche i conflitti politici e sociali, persino nei centri dell’UE. La vasta area tra la Polonia, le vecchie repubbliche sovietiche baltiche, la Russia e le ex repubbliche sovietiche in Asia centrale, il mar Nero e i Balcani, senza dimenticare la Turchia, è caratterizzata da forti lotte politiche, economiche e culturali. Le guerre civili o le guerre tra Stati, sono tristemente tornate ad essere dei fenomeni all’ordine del giorno e la corsa agli armamenti ormai è un dato di fatto.

La cartina europea degli Stati-nazione è stata più volte modificata a causa delle numerose guerre combattutesi tra il XIX e il XX secolo. Si è trattato di una riconfigurazione continentale di certo conflittuale, ma stabile. Nonostante ciò, nel cuore dell'Unione europea, vale a dire nelle due cerchie di Stati fondatori della Comunità europea e in alcuni tra i primi dodici Stati membri dell'UE, va aprendosi un periodo post-nazionale. L'epoca nazionale, e cioè l'epoca delle società organizzate e inquadrare in Stati-nazione, sembra essere giunta al termine. Tuttavia, questo cambiamento di grande rilevanza storica, non è mosso da grandi movimenti sociali "post-nazionali", non ci sono grandi movimenti di rivendicazione che mirano al superamento dell'Europa degli Stati-nazione e all'instaurarsi di una "Europa senza Stati". L'Europa dell'UE è stata voluta dall'alto e imposta, mediante scelte politiche, in maniera quasi bismarckiana, ma senza alcuna guerra costitutiva. Infatti, gli Stati-nazione hanno trasferito molte delle loro funzioni a "Bruxelles", in seno alla caotica *governance* europea. Certo, l'Europa dispone di istituzioni parlamentari di cui i poteri e la legittimità sono, come sappiamo, molto deboli, ma essa funziona grazie alla *governance* e non grazie a un governo politico. La *governance* e la sua amministrazione inquadrano sempre più lo sviluppo di un "mondo amministrato" (Adorno), europeo, in cui ci sono solo "problemi da risolvere" e non futuri da immaginare. Il senso di questo mondo si sottrae a tutte le riflessioni e dalla decisione. L'Europa è un fatto compiuto e i cittadini l'accettano passivamente e senza entusiasmo.

Anche se vi sono posizioni di rifiuto, si tratta di un rifiuto passivo, come il "no" iniziale alla Costituzione europea in Francia e nei Paesi Bassi, o ancora il "no" irlandese alla Costituzione semplificata. Si tratta di posizioni di rifiuto passivo perché non sono mosse da contro progetti di un'Europa

diversa da quella liberale e amministrata. È per questo motivo che in Francia, per esempio, la Costituzione semplificata fu infine adottata senza ricorso al referendum, qualche settimana prima delle votazioni e nell'indifferenza generale dei cittadini. Operazioni tattiche, politiche e una profonda mobilitazione dei media hanno permesso di "far passare" questa Costituzione, senza che i cittadini ne prendessero seriamente atto.

L'Europa dell'UE è il "mondo amministrato" della nostra epoca in seno al quale la politica, nel senso classico e democratico, viene rimpiazzata dalla *governance*. Questa Europa sta diventando una realtà economica, politica e sociale che si impone sempre più agli Stati e ai cittadini, un mondo non controllabile, accettato dai soggetti.

Per i cittadini, quest'Europa è soprattutto e prima di tutto una macchina burocratica ed eteronoma che permette di far funzionare la gestione e la *governance* dell'UE. Invece, essa funge da capro espiatorio per numerosi problemi; in realtà, è molto efficiente. Gli accordi di Schengen, per esempio, hanno creato delle vere e proprie frontiere europee che delimitano una nuova unità amministrativa e politica. All'interno di questa unità non solo c'è un apparato amministrativo efficace che rimpiazza ampiamente i politici che prendono decisioni, ma la libera circolazione dei beni è una realtà e la libera circolazione dei cittadini al suo interno somiglia in tutto e per tutto a quella dei cittadini in seno agli Stati europei. Naturalmente, non dobbiamo dimenticare l'introduzione dell'euro, che gioca sempre più il ruolo di *nexus rerum et hominum* in Europa, il pilastro più solido della costruzione europea.

Ciononostante, lo sviluppo e la (ri)stabilizzazione di alcuni Stati (dei Balcani o della Russia, per esempio), il populismo e i ripiegamenti nazionali e comunitari, fanno ormai parte della normale condizione dei paesi europei, così come degli Stati Uniti e smentiscono le profezie di un'Europa allargata che va

oltre gli Stati-nazione. Tali ripiegamenti si traducono spesso in scontri violenti e mortali. Le ragioni “etniche”, vale a dire razziali e religiose, però non sono che degli epifenomeni. Rilevante è il fatto che la radicale competizione tra i soggetti si traduce in risentimento, sfiducia, disprezzo e odio verso l’altro.³⁸

La “biopolitica” (Foucault) è profondamente radicata nel mondo amministrato dell’Europa post-nazionale in cui la *governance* mira a “razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze...”,³⁹ per esempio. Regolati da una *governance* stabile, dispositivi repressivi efficaci (polizia, armamenti, campi d’azione definiti dagli accordi di Schengen, etc.), politiche varie sempre più individualizzate, sorveglianza e punizioni, controlli e *coaching* (politiche sociali, familiari, di formazione) operano per garantire la coesione tra gli individui e il mondo amministrato del capitalismo contemporaneo. La violenza della sfrenata concorrenza del liberalismo trova riscontro nella violenza simbolica e fisica esercitata sugli altri.

Il nostro mondo è selvaggio e immorale, ma regolato. Ciò che chiamiamo autoregolazione dei mercati si realizza attraverso la violenta e radicale ricerca del profitto, una ricerca senza scrupoli e, *in extremis*, autodistruttiva. La generalizzazione del capitalismo non ha portato alla diffusione della secolarizzazione e del regno della ragione strumentale, forse ingiusto, ma almeno equo, razionale e pacifico. La

³⁸ Cf. per esempio Robert Castel, *L’insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, op. cit., e *La Montée des incertitudes*, Seuil, Paris, 2009, nonché Richard Sennett, *Le travail sans qualités*, op. cit., e *La cultura del nuovo capitalismo*, op. cit.

³⁹ Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 261.

ragione strumentale ha prodotto nuovi miti, ormai profondamente radicati nelle visioni del mondo, come per esempio il mito della crescita misurabile in PIL, che condurrebbe al benessere universale attraverso il consumo sfrenato. Inoltre, essa si è congiunta anche a misticismi di ogni sorta, come avevano già sottolineato Adorno e Horkheimer nell'ambito delle loro analisi sull'autoritarismo, sul fascismo e sul capitalismo!⁴⁰ Ciò che colpisce della situazione contemporanea è, innanzi tutto, che l'unione tra ragione strumentale e misticismo si riattualizza. In secondo luogo, che vecchie forme (veggenza, astrologia, stregoneria, sciamanismo e le religioni più varie) e nuove forme di misticismo (*new age* e pseudo terapie psicologiche) si evolvono e si diffondono, intrecciandosi persino con la politica.

Lo spettacolo e fine della democrazia

Per questo, l'affermarsi della ragione strumentale non ha omogeneizzato le forme politiche e statali. Al giorno d'oggi sanguinose dittature convivono con regimi parlamentari e democratici e con le più disparate forme politiche e tutte rivendicano la ragione strumentale. In Europa, la democrazia parlamentare non è più animata dal contributo massivo dei cittadini e dalla ragione illuminista. Le varie forme democratiche si sono trasformate in istituzioni di gestione e dominio. Questo processo di trasformazione non è recente, ma almeno in Europa e fino agli anni '70/'80, vi erano in seno allo spazio pubblico, dei movimenti sociali che proponevano progetti alternativi alla società esistente e che sono poi stati

⁴⁰ Cf. per esempio Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., cit, pp. 11-54, e Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., Theodor W. Adorno, "Critica della cultura e società", in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, op. cit.

inglobati dalla democrazia che, sul piano istituzionale, li ha formati e lentamente integrati nel sistema esistente come forze riformatrici. Essi si opponevano alla realtà sociale e politica e avevano creato degli spazi pubblici specifici per affermarsi come unità sociali e opporsi al potere in carica. Trasformati in attori della politica istituzionale, i movimenti sociali hanno perso la loro specificità e la loro ragione d'esistere; sono diminuiti, spariti o si sono trasformati in organizzazioni politiche. Retrospectivamente possiamo attribuire la scomparsa di questi movimenti o la loro integrazione nelle istituzioni, soprattutto alla loro incapacità di proporre un progetto di futuro. E' per questo motivo che le "grandi narrazioni" (Lyotard) non esistono più.

La democrazia parlamentare, dal canto suo, ha perso la sua legittimità agli occhi dei cittadini delle democrazie tradizionali. Essa non è più un modello da seguire per i paesi emergenti o per i paesi che si trovano ai margini del capitalismo globalizzato, un tempo chiamati "paesi sottosviluppati" o "del terzo mondo". Il legame tra la legittimità politica e la deliberazione pubblica si è profondamente sgretolato e dilaniato. Di conseguenza, le democrazie parlamentari si svuotano del loro senso. Così, non è per niente un segreto, il fatto che i programmi dei grandi partiti politici tradizionali non sono che varianti delle proposte di gestori del mondo amministrato. Chi potrebbe ormai stupirsi del fatto che essi si trasformano in macchine da vittoria elettorale servendosi delle stesse tecniche dell'industria culturale? Il disincanto dei cittadini nei confronti della politica parlamentare deriva proprio da questo.

L'industria culturale ha profondamente trasformato lo spazio pubblico che non adempie più alla sua funzione tradizionale che è quella di stabilire, legittimamente, il dominio e il futuro possibile della *cit * grazie alla deliberazione pubblica

e ragionevole tra pari e tra cittadini. La “politica” è ormai profondamente influenzata dalla logica di mercato e dalla spettacolarizzazione e si trasforma sempre più in un susseguirsi di *events*. A essere promossi sono scandali “politici” e mediatici, più vicini alla pubblicità e al cosiddetto *storytelling*, piuttosto che discussioni ragionevoli e la ricerca ragionevole di un futuro migliore. L’analisi del “cambiamento strutturale dello spazio pubblico borghese” di Habermas,⁴¹ simile all’analisi dell’industria culturale di Horkheimer e Adorno, è un lavoro pionieristico che mostra, già all’inizio degli anni ’60, che tale cambiamento è dovuto alla manipolazione dell’industria culturale sullo spazio pubblico e al dominio della ragione strumentale che sottomette ormai quest’ultimo totalmente.

Nonostante le decisioni politiche riguardino spesso da vicino i cittadini, queste non provocano che raramente delle risposte, positive o contestatarie che siano. Siamo di fronte a “l’individualismo seriale”⁴² e cioè a una “attività passiva” (Sartre) e un’adesione passiva al “mondo amministrato” e alla nuova struttura sociale sempre più diffusa nell’Europa contemporanea. Questa nuova forma d’individualismo è nata negli anni ’80 a causa di rotture tra le strutture sociali europee. I soggetti non hanno vissuto le lacerazioni solo come destabilizzanti e dolorose,⁴³ ma anche come una sorta di liberazione imposta rispetto alla ristrettezza dei legami sociali e alla prigionia all’interno di questi ultimi, dei ruoli, degli status

⁴¹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1962/1983. E’ così che potremmo tradurre il titolo di questo famosissimo libro.

⁴² Cf. Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie?, Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris, 2006, et *Du caractère social*, Parangon, Lyon, 2007.

⁴³ Basti pensare a Margaret Thatcher e al suo “capitalismo popolare” che nella Gran Bretagna degli anni ’70-’80 ha schiacciato la classe operaia.

e dei percorsi stabiliti tradizionalmente. Hanno vissuto un periodo di “libertà da” (riprendendo un’espressione utilizzata da Simmel e Fromm), libertà dai vecchi vincoli. La “libertà per” (Fromm) sarebbe, al contrario, la realizzazione di un progetto di vita autodeterminata e libera. Ora, i progetti di futuro, sono consistiti nell’adattamento dei soggetti alle nuove esigenze e ai nuovi vincoli, alla nuova forma di eteronomia. I soggetti hanno cercato e trovato un nuovo stampo in cui colarsi. Al giorno d’oggi però, a causa della “crisi”, lo stampo rischia di rompersi.

Comprendere in situazione: tolleranza o impotenza

Coloro che vogliono comprendere il mondo sociale, i sociologi per esempio, vivono come e con gli altri soggetti. Fanno parte della società e il loro mestiere non li mette al di sopra della moltitudine. Valori come la tolleranza, il rispetto dell'altro e la diversità, sono dunque degli orientamenti normativi importantissimi in una società come quella in cui viviamo: multiforme, multiculturale globalizzata. La posizione secondo cui "tutto si equivale" è quasi del tutto scomparsa in ambito sociologico. Nessuno sostiene, per esempio, che il trattamento riservato alle donne dai regimi talebani sia, grosso modo, la stessa cosa della discriminazione sessuale che conosciamo in Europa. Al contrario, esistono numerosi richiami riguardo le differenze culturali, inviti alla tolleranza nei confronti di visioni del mondo diverse e dei diversi modi di vivere. Con il pretesto di una grande apertura culturale e intellettuale, si passa rapidamente a una "tolleranza pura". Ora, la "critica della pura tolleranza"⁴⁴ non può che essere rivolta alla ricerca di un futuro migliore. Ma quale progetto di società potrebbe fissare l'orizzonte normativo e morale della nostra critica?

Un aneddoto, appena romanzato, illustra questo dilemma che non ha risparmiato il sociologo critico presente a un importante congresso sulla sociologia francofona, dedicato all'argomento de "l'essere in società", organizzato in una metropoli di un Paese mediterraneo. Il regime politico di questo Paese rivendica la democrazia parlamentare e la laicità. La pressione dell'esercito laico è forte e la possibilità di un colpo di stato molto elevata. È considerato un Paese a

⁴⁴ Herbert Marcuse, "Repressive Toleranz", in Herbert Marcuse, Moore Barrington, Robert Paul Wolff, *kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp. 91-128.

maggioranza musulmana, in cui probabilmente gli abitanti non sono più musulmani di quanto i francesi siano cattolici; un paese che attira sia investitori e turisti occidentali e mediorientali sia piccoli importatori-esportatori dell'Europa centrale e dei paesi dell'antica unione sovietica. Infine, questo Paese rivendica, da molto tempo, l'adesione alla comunità europea.

Nell'hotel di lusso in cui alloggia grazie al denaro pubblico, il nostro sociologo critico convive con dei turisti mediorientali. I suoi vicini di stanza, per esempio, sono una giovane coppia con un figlio di tre o quattro anni. La moglie porta un *niqab*.⁴⁵ Il marito porta dei jeans, una t-shirt e delle scarpe da tennis (come suo figlio d'altronde) e ha un aspetto (volutamente) trasandato.

Il prezzo dell'hotel e altri evidenti segni di ricchezza non mentono: si tratta di persone molto ricche. Il salario di un professore di francese li farebbe sicuramente sorridere di pietà. Naturalmente, il collega sociologo conosce, almeno vagamente, l'umiliante realtà delle donne in *niqab*. Non è la prima volta che ne vede una. Il sociologo è mediamente poliglotta e di tanto in tanto passeggia in città. Tuttavia, trovandosi nello stesso hotel, temporaneamente legato agli ospiti dello stesso, condivide con questi uomini e queste donne più di quanto condivide normalmente con essi nella sua città, per esempio la colazione. Il sociologo dunque convive realmente con gli altri, le donne e i loro uomini, in questa particolare e triviale situazione del soggiorno in hotel.

⁴⁵ Il *niqab* è un velo integrale che copre tutto il viso tranne gli occhi.

La strana esperienza che consiste nel fare la coda davanti a un distributore di (pessimo) caffè⁴⁶ con delle donne completamente velate riconduce a una domanda empirica sulla questione dell'osservazione partecipante: come fanno queste donne a bere il caffè se hanno il volto coperto? Osservandole la curiosità iniziale si trasforma rapidamente in imbarazzo e vergogna. Per ogni sorso di caffè e per ogni boccone di pane devono, furtivamente, sollevare un piccolo velo fissato da un bottone (a mo' di tenda) davanti alla bocca e al naso. L'imbarazzo e la vergogna emergono non solo perché come una sorta di guardone il sociologo viola l'intimità di queste donne. La vergogna è anche frutto del naturale rifiuto della violenza esercitata su queste donne e della violenza che queste donne esercitano su sé stesse. In poche parole, il sociologo, cerca di sopprimere il sentimento di rivolta e la sensazione di non essere al proprio posto.⁴⁷

Tuttavia, si trova in questo contesto per partecipare a un congresso di sociologia e cioè, per fare il suo lavoro. Partecipare a un congresso è un modo per contribuire in piccola parte alla comprensione ragionevole della società e in questo caso specifico de "l'essere in società". Ora, il tentativo di comprensione si contrappone dell'oscurantismo che si abbatte brutalmente su queste donne.

Discutendo con i suoi colleghi, il sociologo constata che questi hanno avuto delle esperienze simili alla sua. Un collega riporta l'esperienza di uno dei suoi studenti, stagista del giornale di un famoso stilista francese che ha sede in un Emirato. Questo giornale si occupa soprattutto della biancheria

⁴⁶ La globalizzazione fa sì che queste macchinette siano le stesse nella maggior parte degli hotel del mondo e la bevanda che producono si è imposta come caffè standard.

⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano, 2002.

sexy venduta sul posto e dunque indossata dalla parte di popolazione ricca. Un'altra collega aggiunge che passando dall'*hammam* femminile dell'hotel, ha notato una donna vestita in modo molto tradizionale che si spogliava davanti alle altre, mostrando senza il minimo imbarazzo il suo intimo che, a suo avviso, avrebbe potuto trovarsi tra gli scaffali di un qualsiasi sexy shop.

Poco importa se queste storie siano totalmente reali o se in parte frutto di fantasia. La cosa che conta è l'impotenza che tutti questi sociologi, riuniti per comprendere meglio "l'essere in società", provano e il comportamento dei colleghi e degli abitanti emiratini, ricchissimi, che vengono per fare shopping. Non sono di qui, sono gli altri. Si schiva il problema anziché sforzarsi di comprendere la situazione di alterità: siamo con gli altri e un senso di risentimento emerge. È questo il terreno su cui cresce il multiculturalismo e il relativismo culturale.

Disincanto o fatalismo?

Nei discorsi sul mondo e nelle visioni del mondo, ci sono spesso dei riferimenti al passato più o meno nostalgici, "a quando le cose erano meglio organizzate". Questi riferimenti dimostrano che i soggetti sono alla continua ricerca di una forma sociale (Simmel) più stabile e più fraterna di quella proposta dal mondo attuale, e di rapporti sociali più "umani". Alla base ci sono delle *reveries* comunitarie e i ricordi di forme sociali del passato più comunitarie rispetto a quelle attuali. La classe operaia, per esempio, ha dovuto cedere a una fatalità impostasi: certo, "abbiamo perso", ma onorevolmente, perché non si può vincere contro la fatalità. Progresso non significa più, da molto tempo ormai, avanzare in maniera quasi naturale verso un futuro migliore. Esso è ormai sinonimo di fatalità a cui bisogna adattarsi in quanto "il progresso non può essere arrestato". Non sarà il bilancio di una battaglia persa per la

libertà ad alimentare le riflessioni sui futuri possibili: “sconfitti rientriamo a casa; i nostri figli ci riscatteranno”. Il ritornello della canzone dei contadini insorti in Germania nel XVI secolo contro i proprietari feudali e la Chiesa esprime bene il senso di un tale bilancio.

Nello spazio pubblico non ci sono effettivamente proposte di alternative a questo mondo, che permetterebbero di ampliare l’orizzonte dei futuri possibili procedendo verso la liberazione dei soggetti. Non ci sono dei punti di riferimento, degli esempi da seguire, come nel passato del “socialismo realmente esistente” dei paesi dell’Est. Certo, questi paesi sono stati estremamente criticati ma hanno dimostrato che il capitalismo non è una fatalità e che esistono “realmente” delle alternative.

Tuttavia, il capitalismo sembra sempre più una fatalità. Lontana dall’assurdo discorso sulla “fine della storia” che predicava la vittoria definitiva del capitalismo e conseguentemente la vittoria della democrazia, dei diritti dell’uomo e della libertà, l’esperienza del capitalismo globalizzato, mostra che i soggetti cercano la “vita buona” nell’adattamento al capitalismo e non nel suo superamento. Tuttavia, non vi hanno trovato e non vi troveranno mai una “vita buona”.

A questo punto, comprendiamo meglio perché, nonostante le grandi crisi degli anni precedenti (il crollo della borsa nel 2000, le ristrutturazioni economiche e istituzionali, la crisi attuale, ecc.), i centri del capitalismo rimangono profondamente stabili. I soggetti soffrono e sanno di essere oggetti di forze eteronome che non possono controllare. Tuttavia, non sottostanno passivamente alla loro situazione. Esistono infatti dei movimenti di rivendicazione e di protesta senza che vi siano per questo delle mobilitazioni collettive portatrici di solide alternative al futuro imposto. I soggetti avvertono un malessere sociale permanente e cercano di

fuggire da questa situazione. Essi cercano riparo, per esempio, nell'onnipresente consumismo, che non è mai completamente soddisfacente, ma che si materializza come orizzonte di “vita buona” che tutti i soggetti sperano di raggiungere.

La salvaguardia del patrimonio

Le diverse analisi del sociale mostrano una società frammentata, “dilaniata” (Adorno), individualizzata e globalizzata. I legami tra gli individui e tra i numerosi frammenti della società non sono percepibili attraverso l’esperienza vissuta, sono astratti ed è per questo che sfuggono alla descrizione di questo vissuto che non può spiegarlo. Quest’ultima può solo indicare quali sono le forme apparenti dei frammenti, delle lacerazioni, della disgregazione sociale, dell’individualizzazione, della fluidità sociale (Baumann) o dell’impossibilità di impossessarsi del legame sociale per dedurne la scomparsa della società (Touraine).

Le descrizioni, possono inoltre contribuire alla formulazione di domande come: per quale ragione questa società esiste ancora e perché non è controllabile dai soggetti? Qual è il legame astratto, quindi impercettibile e incontrollabile che lega le azioni dei soggetti? Perché i soggetti costituiscono il mondo sociale e il suo futuro? Perché il legame – che costituiscono agendo – li fa agire senza sapere quello che fanno?

La cura della facciata e la manutenzione delle crepe

La situazione attuale potrebbe stimolare delle analisi che riguardino futuri possibili, più ragionevoli e più liberi, o al rinnovamento del pensiero utopico perché, in effetti, l’entusiasmo della modernizzazione degli anni ’80 e ’90, l’elogio dell’individualismo, del liberalismo, della concorrenza e della riuscita (*you can if you want*) come l’odio per la regolamentazione sono ormai un lontano ricordo. Tuttavia la realtà a cui questa modernizzazione ha portato non è per questo superata e spesso sembra addirittura insuperabile.

Paradossi e contraddizioni

Claude Javeau⁴⁸ riassume bene le caratteristiche delle società europee contemporanee attraverso dei “paradossi”, che sono delle vere e proprie contraddizioni: il conformismo e la preoccupazione di essere diversi, il proibizionismo e il permissivismo, il disincanto vs rinascita del religioso, l’uniformizzazione vs la frammentazione, comunitarizzazione e tecnicizzazione vs globalizzazione.

La società attuale è caratterizzata, da un lato, dal “dispotismo democratico” (Tocqueville) e, dall’altro, dalla corsa al consumo che diventa una vera e propria “desublimazione repressiva”.⁴⁹ “L’individualismo concreto” (de Singly) non ha niente in comune con l’autonomia dell’individuo, esso è un’esistenza profondamente alienata e allineata alla logica di mercato. Questo individualismo è una “liberazione dai” vecchi vincoli, ma non una “liberazione per” un’esistenza più autonoma e libera. “Gli individui si rendono conto (in parte) delle grandi mancanze della nostra società, ma le evitano rifugiandosi nella desublimazione repressiva e nell’ideologia dominante dell’individualismo”.⁵⁰ Coloro che fuggono, passano da un prodotto, considerato vecchio e superato, a un altro, considerato nuovo e innovativo in base alla sua forma apparente. Di conseguenza, il contenuto dei fenomeni perde importanza a vantaggio della forma: un processo che influenza l’intera cultura. Ormai, “si tratta di colmare vuoti con dei vuoti che danno l’impressione di essere pieni”⁵¹ e come aveva già constatato la Scuola di Francoforte negli anni ’30, la cultura diventa sempre più uno svago. Le

⁴⁸ Claude Javeau, *Les paradoxes de la postmodernité*, PUF, Paris, 2007.

⁴⁹ Herbert Marcuse, *L’Uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.

⁵⁰ Claude Javeau, *Les paradoxes de la postmodernité*, op. cit., pp. 36-57.

⁵¹ *Ibidem*, p. 54.

campagne elettorali, per esempio, sono condotte come delle vere e proprie campagne pubblicitarie di prodotti di consumo. Gli interventi politici sono presentati come interviste di star dello *show business*. In entrambi i casi, è l'impatto mediatico che conta.

La celebrazione dell'individualismo spesso fa dimenticare che le nostre società sono molto disuguali. Le opinioni e le situazioni sociali divergono enormemente e sempre più (non soltanto sul piano materiale). La seduzione esercitata dalla società sugli individui varia a molto a seconda delle posizioni sociali occupate, "ma ciò che resta immutato è il richiamo delle merci e il feticismo che lo accompagna. [...] Parafrasando Georg Simmel, un celebre sociologo tedesco: "la forma vince sul contenuto".⁵² La ricerca di senso è rimpiazzata dalla ricerca di denaro e di merci, la borsa è considerata come un dio e il capitalismo è ormai considerato morale: il feticismo della merce si impone completamente.

Nonostante tutto, gli individui vivono nell'incertezza, essenziale per la vita in società. Anche se le conoscenze aumentano, queste non permettono di tenere sotto controllo questo fenomeno di esperienza d'incertezza che rispetto agli anni '60-'70 è decisamente aumentato. Gli individui così, si affidano agli esperti e alle loro competenze tecniche di controllo della società e delle loro vite, sottomettendosi volontariamente ad essi. Tuttavia, né gli esperti né i politici sono in grado di eliminare le angosce esistenziali.

La constatazione secondo cui nella nostra società siamo giunti alla "fine delle grandi narrazioni" riceve un grande consenso. Lyotard riassume così la fine dei progetti sociali, dei movimenti sociali e, in particolare del movimento operaio. Se questa constatazione è corretta, vale sia per i dominati che

⁵² *Ibid.*, p. 51.

per i dominanti. Allora, come si fa a far aderire gli individui alla società a far scaturire la volontà di fare ciò che si deve visto che questa era una delle funzioni principali delle “grandi narrazioni”?

Non ci troviamo solo di fronte al problema del discorso, ma anche di fronte al fatto che il discorso, “politicamente corretto” gioca un ruolo importante. Javeau definisce quest’ultimo come discorso che “ha deciso di predicare la libertà di scelta e la superiorità della visione individuale del mondo. [...] I grandi sovrani dell’economia [...] giocano abilmente con questo sentimento di autonomia inventato di sana pianta [...]. Il sociologo di servizio, può esserlo nel senso letterale del termine “servizio”.

In questo senso, potremmo interpretare la globalizzazione, per esempio, come una sorta di liberazione, in quanto consente di avere una scelta più vasta rispetto al passato, ma questa resta pur sempre una scelta imposta.

Le culture, al giorno d’oggi, sono considerate intercambiabili: tutto si equivale. Ormai, la standardizzazione, la mediocrità dei prodotti di consumo di massa e l’anti-intellettualismo regnano sovrani a scapito di ciò che potrebbe essere culturalmente, esteticamente e intellettualmente sublime. Tuttavia, i prodotti dell’industria culturale vengono addirittura valorizzati perché permettono agli individui di occupare il tempo “libero”. Dunque, la “democratizzazione” della cultura consiste in realtà nella sua standardizzazione e massificazione. La cultura borghese e la *Bildung* sono diventate anacronistiche e da combattere. Riassumendo, abbiamo a che fare con una vera e propria visione del mondo, che Javeau definisce, “piagnisteo”: pratiche e discorsi “volti a esaltare e a giustificare le azioni, narcisiste, egoiste e persino egocentriche. Tutto ciò, fa pensare a un individuo che non deve preoccuparsi di come

va il mondo, ma solo del suo ego, diventato così tanto spropositato da risultare ridicolo”.⁵³

⁵³ *Ibid.*, p. 153.

Gestire una società insuperabile

Il liberalismo è ormai ampiamente criticato sia nelle analisi scientifiche, che dai media e nelle discussioni quotidiane. Nonostante ciò, le polemiche antiliberali degli ultimi anni hanno trascurato ciò che è essenziale del liberalismo, che non sono né la teoria né i programmi liberali, ma è piuttosto il suo “modo di fare” orientato verso degli obiettivi e regolato da una riflessione continua [nonché] da principi e metodi di razionalizzazione che obbediscono [...] alla regola interna dell’economia massimale”.⁵⁴

Questa regola, basata sulla ragione strumentale, oggi è chiamata *governance*. È in quest’ottica che i diritti e la libera iniziativa degli individui sono effettivamente rispettati e protetti. “L’integrità personale e la sacralità della vita modellano la nostra economia morale a partire dall’illuminismo, che contribuisce alla nascita del regime democratico e all’individualizzazione psichica”.⁵⁵ Mobilitandosi per questo status, gli individui non fanno che rafforzare il liberalismo, come infatti l’ha dimostrato la grande ondata di mobilitazioni per “i diritti dell’uomo” degli anni ’80-’90.⁵⁶ Con questo, non vogliamo denigrare l’importanza delle mobilitazioni, ma al contrario sottolineare che esse hanno pubblicamente dimostrato che il nostro stile di vita, in confronto ad altri, è il migliore o comunque il meno peggio. Ora, il rispetto dei diritti e uno stile di vita non capitalista non sono contrapposti.

⁵⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 1994, p. 819.

⁵⁵ Anne Vincent-Buffault, *L’Eclipse de la sensibilité*, Parangon, Lyon, 2009, p. 23.

⁵⁶ Cf. per esempio Marcel Gauchet, “Les droits de l’homme ne sont pas une politique”, in Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 1980/2002, pp. 1-26.

Come è evidente, il liberalismo non ha risolto i problemi sociali ma, durante la sua “carriera” mondiale, ha capovolto e collegato diversi paesi, società ed economie secondo criteri precisi. Del resto questo è il risultato principale della globalizzazione. Il liberalismo ha permesso il rovesciamento di regimi politici, traendo vantaggio dal loro crollo e ottenendo così degli appoggi politici e istituzionali che gli hanno permesso di diffondersi, per esempio nei “paesi dell’Est” e in Cina. Allo stesso tempo, le democrazie parlamentari occidentali hanno continuato a svuotarsi del loro senso, della loro morale e della loro legittimità.

All’interno della società, i soggetti fanno esperienza della propria esistenza come il risultato di un conflitto e un equilibrio tra forze eteronome provenienti dall’esterno che li controlla: delle forze anonime e indomabili. Essi sperimentano l’incertezza, l’impotenza, l’inautenticità della società che non è ciò che dice di essere: libera, creatrice, protettrice, ecc. Ora, così come il presente è poco chiaro, anche i futuri possibili lo sono.

Ciononostante, l’assenza di un progetto sociale non riduce per questo i soggetti allo stato di “automi sociali”, ad agenti di forze eteronome che li fanno agire. Essi dispongono di diverse visioni del mondo, di idee più o meno concrete e più o meno coerenti, per comprendere il mondo sociale e dare una spiegazione alla loro esistenza all’interno della società. Grazie alle loro visioni hanno cognizione di far parte di un mondo che non si riduce alla sua immediatezza e sono in grado di rilevare gli aspetti non autentici della società.

Le loro idee oscillano tra due estremi. Da un lato la visione dell’avvenire si manifesta come l’estensione dell’esistente, come sottomissione e adattamento a forze che a loro volta creano un altro avvenire, senza che i soggetti possano influenzarlo. Dall’altra lo sviluppo di un avvenire possibile si

manifesta come espressione del loro desiderio e della loro volontà di vivere il domani in maniera diversa. Ma secondo quali criteri e a quale fine? Per vivere una “vita buona” calma e sicura, modellata sulle base delle esigenze sociali o una vita più libera, autonoma e ragionevole?

Un tratto specifico della nostra società è la percezione del futuro e la sua realizzazione come delle fatalità, come già iscritte nell’ordine delle cose. Proprio come l’hanno constatato Adorno e i suoi colleghi negli anni ’40,⁵⁷ se le cose vanno male si cercano dei capri espiatori affinché si possa dare la colpa dei vari problemi a dei malfattori. Così, dopo la crisi finanziaria del 2008, i *traders*, che ancora per qualche anno sarebbero stati gli eroi dei *golden boys* del capitalismo liberale degli “anni dei soldi facili”, o gli avidi signori, noti come “*golden paracadutati*”, giocano ormai il ruolo di capri espiatori nel discorso pubblico sulla “crisi”.

La “crisi” mostra il modo in cui i soggetti si pongono in relazione alla società (percepita come una forza esterna che li domina). Essi sono consapevoli del fatto che tutto dovrebbe essere gestito in maniera diversa (i mercati finanziari, i mercati in sé, la politica). Ciò che manca è la presenza di soggetti attivi: è il dovere imposto e la gestione stessa a determinare la situazione d’azione.

L’impresa e il mondo economico universale, in cui regna la ragione strumentale, fungono da modello per la vita sociale. La “gestione” è un insieme di atti di controllo degli eventi (dei fattori di produzione) ai quali si applica la ragione strumentale affinché la loro congiunzione sia efficace a raggiungere un fine prestabilito, per esempio il profitto. Il fine è socialmente

⁵⁷ Cf. Theodor Adorno, “Vorurteil und Charakter” in *Gesammelte Schriften* 9. 2., pp. 360-378; e Theodor W. Adorno e allii, *La personalità autoritaria*, op. cit.

stabilito. Ai soggetti la gestione appare come naturale, una “seconda natura” che si trova in tutti i settori della società. Questo fenomeno non è assolutamente nuovo, ma è una delle continuità del capitalismo.⁵⁸ Così ormai, tutto deve essere “gestito”: dalla politica alla vita di coppia, dalla famiglia alla vita affettiva, perché è così che ci si immagina il buon funzionamento della vita.

La logica gestionale è molto più di una semplice trasposizione delle tecniche della *governance* delle imprese nella società o nella vita privata. Si tratta di scegliere legittimamente, al posto degli altri e con il loro consenso, la configurazione degli eventi volti a raggiungere un fine prestabilito, senza che i criteri e le ragioni soggiacenti a tale configurazione vengano messi in discussione. La rivendicazione di una nuova gestione non è altro che la richiesta di una nuova forma di auto-sottomissione alle forze eteronome in modo che la volontà si iscriva nel “mondo amministrato”.

In quest’ottica, al giorno d’oggi constatiamo la richiesta di una nuova regolamentazione e di una gestione neo-keynesiana e ordoliberal,⁵⁹ mossa dalla nostalgia di un paradiso perduto in cui la cosa pubblica e gli eventi economici erano (meglio) gestiti. Tale nostalgia esprime, più che un riferimento storico al periodo keynesiano e ordoliberal, la fuga verso un futuro migliore ricercato nel passato idealizzato come un posto sicuro. La possibilità di superamento della situazione attuale e l’ottenimento di una maggiore autonomia degli individui è quasi del tutto assente dalle riflessioni nello spazio pubblico.

⁵⁸ Cf. soprattutto Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1922/1978.

⁵⁹ La riattualizzazione dell’ordoliberalismo si riferisce sul piano storico, soprattutto all’economia sociale di mercato della Germania Federale tra il 1960 e il 1980.

Tra le proposte di futuri possibili, regnano competenze professionali ed esperti sostenuti dalla seguente onnipresente affermazione: (l'uomo comune) non capisce niente della società, della crisi e delle questioni importanti. Dunque, è necessario fare affidamento a esperti, lasciandoli fare e lasciandoli decidere al nostro posto e per il nostro bene in quanto sono gli unici capaci di comprendere la situazione, i soli che hanno le competenze necessarie per agire in maniera adeguata. I soggetti delegano la loro libertà agli esperti e, così facendo, si sottomettono a questi ultimi. Siamo di fronte al classico processo di reciprocità e di riconoscimento tra “signore e servo” (Hegel).

Se pensiamo alla recente crisi finanziaria, per esempio, basta uno attimo per capire che una delle cause del suo scoppio è stata l'assenza di fiducia tra banchieri e tra esperti della finanza.⁶⁰ La fiducia dei soggetti nell'economia, nello Stato e nella società, invece, non è mai venuta meno. Questa non è mai stata assoluta e si è certamente affievolita, ma non è crollata come la borsa, in cui i crack e le crisi del mondo finanziario ed economico sono vissute come delle catastrofi naturali, come i misfatti di speculatori, banchieri e *traders* considerati irresponsabili e dunque da punire (“sindrome dei capri espiatori”).

Ricostruire l'edificio: quale futuro?

L'accelerazione crescente della vita in società è adeguatamente analizzata. Essa dà, tra le altre cose, l'impressione che tutto sia “nuovo e inedito”. Il cambiamento apparente, inoltre, fa sì che i soggetti non percepiscano, se non difficilmente, il sociale. Questo fenomeno, tuttavia, non è un

⁶⁰ A proposito di fiducia, cf. Patrik Watier, *Eloge de la confiance*, Belin, Parigi, 2008.

fenomeno recente. Adorno,⁶¹ per esempio, ne aveva già parlato e Wright Mills affermava che: “il processo di formazione della storia precorre la capacità degli uomini ad orientarsi in esso secondo gli ideali più cari”.⁶² L'apparente dinamicità e il “sempre nuovo” costante e sfrenato, sono in realtà delle riproduzioni quasi statiche della società e della cultura.

I soggetti sono catturati da questo movimento e vi si adattano. È una corsa senza fine dietro scelte imposte, e cioè eteronome. Si ha dunque l'impressione che “il dado sia tratto” (Sartre) senza che l'“io” possa realizzarsi. Dunque, persiste un malessere più o meno pronunciato che può essere superato solo immaginando dei futuri che non siano una semplice estensione dell'esistente o il risultato di una scelta tra possibilità prefabbricate.

I soggetti sentono che la società non è ciò che dice di essere: giusta o quantomeno equa, egalitaria o quantomeno di pari opportunità, fraterna o quantomeno rassicurante. Se ne rammaricano rassegnandosi a questo “stato delle cose”, considerato (probabilmente) migliorabile, ma non superabile. Le esperienze dell'inautenticità potrebbero portare alla realizzazione di bozze di futuri diversi dal prolungamento dell'esistente, sia sul piano della vita individuale che della vita in società, ma esse, in genere portano a fuggire dalla possibilità di una vita diversa.

Il problema del superamento dunque, non si pone ed è anzi respinto perché i soggetti sanno di essere dominati da forze esteriori, anonime e astratte che accettano e considerano come una “seconda natura”. È per questo motivo che un'opacità

⁶¹ Theodor W. Adorno, “Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien”, in *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961/1972, pp. 217-237.

⁶² Charles Wright Mills, *L'immaginazione sociologica*, op. cit., p. 14.

generale contrassegna l'esistenza nella società attuale e allo stesso modo anche il futuro possibile. Secondo l'opinione dominante, esiste un solo avvenire e cioè quello che si impone ai soggetti, in maniera quasi naturale, come la pioggia d'autunno si impone agli uomini. Non possiamo cambiare il meteo e le leggi della natura. Tuttavia, per evitare il peggio, possiamo cercare, e forse trovare, un ombrello o un riparo.

A questo punto comprendiamo meglio il motivo per cui le resistenze al "nuovo capitalismo" (Sennet) sono e sono sempre state reali ma deboli, e molto spesso, si sono convertite in adattamento e rassegnazione. Capiamo anche perché le grandi utopie sociali non sono più, da molto tempo, oggetto di dibattito pubblico. In quest'ultimo regnano ormai serietà, pragmatismo e realismo. Si è convinti che la nostra società sia insuperabile e i soggetti sono considerati impotenti in confronto alla potenza economica, sociale, politica e culturale di cui sono diventati gli oggetti e non più i soggetti. I discorsi pubblici, giornalistici e scientifici li confermano in questo stato di impotenza.

La "vita buona" come orizzonte di aspettativa

La stabilità della nostra società non esclude conflitti e non è incrollabile. Essa, da un lato, poggia sull'"attività passiva" delle esistenze in seno alla società. Tra i soggetti vi è un vero rapporto di fiducia: ognuno fa quello che può e che deve fare affinché il bene comune si realizzi. I soggetti agiscono (molto), ma agiscono come sono obbligati ad agire (eteronomia legittima). Dall'altro lato, la stabilità sociale, poggia su una scommessa: quella che le promesse di un futuro migliore siano mantenute, almeno in parte. Si tratta della promessa di una "vita buona".

La "vita buona" dovrebbe realizzarsi per mano degli esperti. Certo, la fiducia in questi ultimi non è totale e cieca, ma l'idea

di “autogestirsi” è quasi del tutto scomparsa dall’elenco delle idee politiche. Tuttavia, le esperienze vissute mostrano che il mondo sociale non permette di condurre una “vita buona”. Tali esperienze portano automaticamente ad atteggiamenti di diffidenza, ma per i soggetti essa resta sempre l’ideale (implicito) della vita in società.

Ciò spiega le richieste di “reciprocità” e “riconoscimento” nello spazio pubblico. Si tratta quindi di essere rispettati e riconosciuti come individui che possiedono il proprio posto nella società al fine di condurvi una “vita buona”. Gli sforzi fatti per raggiungerla fanno percepire le mancanze (materiali, etiche, morali, affettive, di riconoscimento e di senso) producendo sofferenza. La responsabilità è dei soggetti stessi: è a causa della loro incapacità e della loro debolezza che vivono male. Queste esperienze vissute hanno come conseguenza un nuovo sforzo: di piegarsi ancor di più ai vincoli e alle forze eteronome che dominano la vita, di adattarvisi in modo da trarne il massimo profitto mobilizzando la propria soggettività e assumendosene la responsabilità. Si tratta di un modo attuale e conformista di proiettarsi nel futuro e di immaginare futuri possibili.

È per questa ragione che l’attuale situazione sociale sembra straordinariamente calma. Si tratta di una “calma tesa”: forze vive e violente vi fanno spesso irruzione. Le mobilitazioni pubbliche sono limitate, parziali, ma frequenti (salariati, insegnanti, studenti, agricoltori, pescatori, ecc.), anche se non esistono veri e propri progetti sociali che permettono a queste forze di orientarsi in una direzione precisa. C. Wright Mills verso la fine degli anni ‘50, a proposito della società americana affermava: “siamo alla fine di un’epoca e le nostre risposte dobbiamo darcele da noi”.⁶³ Le questioni riguardanti i futuri

⁶³ Charles Wright Mills, *L’immaginazione sociologica*, op. cit., p. 176.

possibili non sono mai state del tutto abbandonate né nella vita quotidiana né nell'ambito intellettuale e politico. Possiamo però facilmente constatare che le riflessioni incentrate sul superamento possibile della nostra società raramente hanno senso per i soggetti: essi lo considerano come una *rêverie*. Bisogna accontentarsi della società, adattarsi ad essa, e la "lotta per il posto" è dolorosa.

Nei paesi capitalistici, la società "fordista", da molto tempo, ha fatto spazio a una società molto individualista, ma non libera, al contrario di quanto sostenuto da numerosi sociologi (Giddens, Beck, De Singly). Come abbiamo già detto, essa è basata su un nuovo tipo di eteronomia⁶⁴ e gli individui sono "liberati dai" vincoli tradizionali, senza per questo essersi "liberati per" vivere liberamente in società. Ciò spiega la "fluidità" e la "liquidità" della società, per utilizzare la metafora di Baumann, che illustra efficacemente la serialità e il pratico-inerte sartriano: gli individui si muovono all'interno della società come gli elementi di un liquido all'interno di una tazza. Quest'ultima – vale a dire la forma oggettivata della società – è, per il liquido, cosa data e insuperabile. Il liquido, il legame sociale, è tenuto insieme da forze esteriori alla tazza. Le forze esteriori fanno muovere quest'ultima e il liquido che contiene. Dunque, gli elementi possono spostarsi nel liquido solo perché le forze esteriori li fanno muovere. Esse possono anche far traboccare il liquido (marginalizzazione sociale), ma i soggetti non possono né muoversi al suo interno né uscire dal liquido o dalla tazza di loro spontanea volontà.

Questa metafora ci fa capire perché la questione incentrata sui futuri possibili è, per i soggetti, una questione imposta da forze eteronome che impongono non solo la forma della loro

⁶⁴ Jan Spurr, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris.

esistenza presente, ma anche quella del futuro. Quest'ultimo diventa inquietante e molto spesso angosciante, in quanto i soggetti sono l'oggetto di forze incontrollabili che li fanno agire. La questione del superamento possibile della nostra società è, di conseguenza, considerata come una *rêverie*⁶⁵ perché in genere per i soggetti non ha senso.

I cambiamenti fanno paura perché i soggetti sanno di essere oggetto degli stessi. Non ci si aspetta dei miglioramenti della propria posizione sociale secondo le proprie preferenze, la propria volontà o i propri desideri. Spesso chiamate "libertà", le possibilità di scelta portano molti soggetti a doversi adattare, se pur in maniera convenevole, a interessi imposti.

Anche se raramente vengono manifestate in maniera esplicita, l'inquietudine, la paura e l'angoscia persistono. Inoltre, persiste anche un vero e proprio malessere sociale, più o meno pronunciato, un vissuto d'insoddisfazione e di mancanze, analizzato ormai da molto tempo da diversi studiosi. Per ricordarne qualche esempio: *Il disagio della civiltà* (Freud)⁶⁶ dimostra che si tratta di una costante della vita in società.⁶⁷ "Angoscia, rilassamento, responsabilità, silenziosi o palesi, costituiscono, in effetti, la qualità della nostra coscienza in quanto questa è pura e semplice libertà".⁶⁸ Erich Fromm analizza la "paura della libertà", che provoca la "libertà per" costruire coscientemente un legame sociale con gli altri. Essa è anche paura di superare il proprio isolamento, la propria impotenza e la propria angoscia. Ernst Bloch, invece, apre il suo *Principio speranza* con l'affermazione secondo cui "molti

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Le passeggiate del sognatore solitario*, op. cit.

⁶⁶ Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.

⁶⁷ Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Parangon, Lyon, 2010.

⁶⁸ Jean Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., p. 586.

[uomini] si sentono soltanto confusi”.⁶⁹ O ancora C. Wright Mills che afferma che gli uomini si sentono minacciati perché vivono in una opacità sociale che non percepiscono se non in modo molto parziale, vago e confuso. Si sentono e sono disarmati. È per questo che “i nostri sono tempi di indifferenza e di disagio”.⁷⁰

Per superare questa situazione di sottomissione e angoscia, i soggetti devono immaginare futuri che vadano oltre la semplice estensione dell’esistente. Naturalmente, essi non sono totalmente passivi, scelgono il proprio futuro, ma fare una scelta tra possibilità prefabbricate non significa realizzarsi. L’“io” non può costituirsi così. È come partecipare a una corsa incessante, durante la quale si subisce l’influsso di forze eteronome. Certo, il ritmo della corsa può (anche se difficilmente) essere modificato, ma non ci si può fermare. In altre parole, la mobilitazione della soggettività è imposta ai soggetti: devono confrontarsi con la loro libertà senza che possano o vogliano farsene carico. Essi scappano dalla libertà sottomettendosi alle forze eteronome che contestano molto raramente.

Gli individui sperimentano spesso l’inautenticità, per esempio quella della libertà di scelta che non è una vera e propria libertà in quanto limitata. Un altro esempio di inautenticità è il fatto che l’incremento della ricchezza individuale non è un indice affidabile del benessere individuale come il PIL non è indice del benessere e dello sviluppo della società.⁷¹

⁶⁹ Ernst Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 1994, trad. a cura di Enrico De Angelis, p. 5.

⁷⁰ Charles Wright Mills, *L’immaginazione sociologica*, op. cit., p. 21.

⁷¹ Cf. per esempio Dominique Méda, *Au-delà du PIB*, Flammarion, Paris, 2008.

I soggetti vivono questa situazione come un insieme di paradossi insormontabili. Il futuro, tuttavia è il risultato della mobilitazione della soggettività e dell'insieme delle azioni dei soggetti a prescindere che queste siano o meno il risultato della pressione di forze eteronome o espressione della loro autonomia. Il futuro si costruisce in una situazione concreta in cui le oggettivazioni sociali incidono fortemente. È per questo che bisogna rendersi conto dell'importanza delle istituzioni e di altre oggettivazioni che gravano sui soggetti, senza per questo considerarle come dei semplici agenti di queste forze. Ma non bisogna neanche però considerare che i soggetti asgiscano secondo delle concezioni esplicite, necessariamente strumentali e strategiche

Per creare o per partecipare alla creazione del futuro, è necessario che i soggetti immaginino la loro vita di domani, che si proiettino nel futuro sulla base del loro vissuto, delle loro mancanze e sofferenze vissute, anche se l'immagine che se ne fanno è incompleta e sfocata. È su tale base che forgianno le proprie ragioni d'agire e i loro "orizzonti di aspettativa" che limitano i futuri immaginabili.

Il progetto immobiliare in sospenso

La scelta tra i futuri possibili, arrivati a questo punto, non appare più come una scelta libera, visto che quest'ultima è limitata a delle possibilità prefabbricate. Invece di essere atti di libertà e di liberazione, i futuri possibili concretizzano nuovamente la serialità e l'eteronomia poiché gli individui manifestano nelle loro scelte ciò che devono fare. È per questo che gli individui si ritrovano nella riproduzione sociale e che il mondo amministrato e l'industria culturale si attualizzano e rafforzano contemporaneamente.

I soggetti non hanno più né ideali né immagini guida che li guidino.⁷² Tuttavia, è proprio l'assenza di queste immagini guida che rende il capitalismo particolarmente stabile, in quanto quest'ultimo è favorito dall'assenza di concorrenza e alternative. L'immagine guida è diventata obsoleta perché non ci si chiede nemmeno più in che direzione vada il capitalismo e viene rimpiazzata dalla formattazione delle soggettività secondo il programma unico "capitalismo", secondo criteri astratti e conformi alla forma mercato. Tale orientamento è implicito e particolarmente efficace, dunque difficile da criticare e superare.

Comunque, gli individui non trovano risposte soddisfacenti alle proprie richieste. Le loro scelte sono le loro scelte sono imposte e prefabbricate, e spesso né il merito né lo sforzo vengono premiati. A ciò si aggiungono poi l'impotenza e la mancanza di immaginazione. Nonostante questo, nel vissuto delle mancanze e dell'inautenticità alloggia un potenziale d'azione, ma il ritorno alle grandi utopie sociali non è una risposta valida. Queste utopie, infatti, sono delle estensioni dei tratti peggiori della società attuale. Lo stesso vale per quanto

⁷² Cf. Theodor W. Adorno, "Ohne Leitbild", in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 10.1, 1967, pp. 289-453.

riguarda la scommessa sulla spontaneità creatrice di mobilitazioni nello spazio pubblico. La rivolta del 2005 nelle *banlieues* parigine, per esempio, fu un evento particolarmente drammatico che ha dimostrato, tra le altre cose, lo straordinario potenziale di violenza delle nostre società, che riemerge durante sporadiche esplosioni sociali. Essa, ha mostrato anche la mancanza di idee relative a futuri possibili. In queste rivolte senza rivendicazioni né obiettivi apparenti esiste in realtà una rivendicazione e un obiettivo soggiacente: si rivendica una “vita buona” in seno alla società e i mezzi per potersi conformare a questa società.

L’immagine della “vita buona” in una società corrisponde all’immagine trasmessa dall’industria culturale (in particolar modo dai *mass media*) e il senso comune: un mondo sociale di “vincitori” in cui regna il consumismo e il divertimento, il narcisismo e lo spettacolo, un mondo sociale rassicurante in cui non ci si pone domande sui futuri possibili. Gli autori delle rivolte sfogano liberamente la loro “rabbia” e il loro “odio”, ma allo stesso tempo cercano rifugio nel conformismo e nella “vita buona”. Le questioni relative ai futuri possibili passano così in secondo piano in quanto troppo angoscianti e perché fanno pensare alla libertà che i soggetti vogliono e non possono avere.

Le scelte trovano in generale il loro posto nella riproduzione della società. Affinché il superamento divenga pensabile e possibile, è necessario voler consciamente superare questa situazione. Il superamento, infatti, ha come punto di partenza il vissuto di mancanze e sofferenze che non si vogliono più rivivere, ma questo non porta automaticamente al superamento delle stesse.

III

Ricerca di futuri possibili

La ricerca di futuri possibili non è né un'ossessione da “perennemente insoddisfatti” né una fantasia. Non è neppure un'invenzione *ex nihilo*, ma è radicata nel vissuto dei soggetti, delle mancanze, delle sofferenze e delle insoddisfazioni, da superare. Questa ricerca ha un fine ben preciso: quello di intraprendere una vita migliore, una vita ottenibile grazie al superamento di ciò che ha causato le mancanze e le sofferenze vissute. Il futuro migliore può emergere solo in seguito a una cosciente frattura con il presente. Ora, il mondo vissuto dai soggetti (la loro vita) fa parte dell'aspetto della società, della sua “facciata”, descritta nel capitolo precedente. Come e per quali ragioni ci si può immaginare di superare questa vita?

Tutti si pongono questa domanda in quanto il futuro – anche se lo si concepisce come estensione dell'esistente – richiede lo sradicamento dalla situazione attuale. È dunque necessario scegliere in che direzione andare, ma tale scelta sembra essere prestabilita perché effettuata sotto la spinta di forze eteronome. Infatti, affinché domani si possa mangiare, è necessario fare la spesa e quindi scegliere cosa mangiare secondo le proprie voglie e i propri desideri. Allo stesso stempo però si è costretti a rispettare le costrizioni a cui si è sottoposti: vincoli di budget, di disponibilità di prodotti, o di tempo, dovuti agli orari di apertura dei negozi, delle proprie capacità culinarie, del tempo e degli utensili che si ha a disposizione.

Ci si proietta nel futuro, liberamente o forzatamente, ritrovandosi ad affrontare le proprie responsabilità in nome del proprio benessere, della propria famiglia e dell'ambiente. Ci sono poi scelte più banali, che non riguardano la società nella sua totalità. La scelta della scuola dei propri figli, per esempio, che riguarda il loro futuro, la loro crescita personale, fisica,

intellettuale, sociale e professionale. Oppure la scelta individuale di non mangiare fragole a gennaio, anche se ne si ha voglia, che è rilevante dal punto di vista ecologico, ma non stravolge il mondo sociale.

Adattarsi o superare

La società attuale in genere è descritta come un insieme di paradossi. È importante sottolineare che la parola “paradosso” ha sostituito la nozione di contraddizione, non solo nei discorsi intellettuali ma anche nella lingua di tutti i giorni provocando uno slittamento semantico molto significativo. Una situazione paradossale non può essere superata. La contraddizione, al contrario, porta in sé la “negatività” (Hegel) che può condurre al superamento e alla “libertà per”. Le descrizioni dei paradossi fanno facilmente dimenticare quelle che sono le aspettative e il vissuto delle promesse non mantenute di una società migliore, più libera e giusta, di una vita piacevole, soddisfacente e autonoma nel benessere e nella felicità.

Dobbiamo inoltre ricordare, che il vissuto di inautenticità, che mostra che i fenomeni non sono ciò che crediamo che siano, è ampiamente diffusa e la crisi attuale l’ha persino rafforzata! I media spesso trattano con troppo voyerismo questi argomenti mentre le scienze sociali li descrivono in maniera adeguata. Ora, considerata come un insieme di paradossi, la situazione attuale può sicuramente essere migliorata, ma non superata. Ancora una volta è necessario adattarsi al mondo così com’è in quanto non lo si può concepire in maniera radicalmente diversa.

Aprire la gabbia d’acciaio?

Le cause immediate delle sofferenze e delle mancanze possono essere collettive o individuali (per esempio la riduzione dei posti di lavoro o un licenziamento). I paradossi

vissuti, al contrario, sono, in genere, individuali e come tali vengono trattati sia nelle politiche sociali che nei resoconti delle scienze sociali. Se 300 persone, di cui faccio parte, vengono licenziate, sono disoccupato come gli altri 299 ma è pur sempre un mio problema. Sta a me gestirlo e adattarmi alle misure di reinserimento nel mondo del lavoro. Gli altri 299 licenziati vivono situazioni simili, ma non identiche. Tutti vivono la propria situazione individuale e l'individualizzazione del "trattamento sociale" di cui io stesso sono oggetto. Da qui deriva l'importanza dell'approccio biografico nelle scienze sociali.

Ad ogni modo, l'orientamento individualista non prova affatto una crescente autonomia dei soggetti. Anzi, al contrario, provoca una vera e propria "corrosione del carattere" (Sennett), che è risultato della mobilitazione della soggettività per il capitalismo, che non dà e non può dare agli individui ciò che ha promesso (libertà, autonomia, benessere, ecc.). Non solo fanno l'esperienza dell'inautenticità, ma sono persino usati, abusati, distrutti e scaraventati sul molo dall'onda che stavano cavalcando. L'adattamento alle esigenze che s'impongono ai soggetti richiede la mobilitazione della loro soggettività. È necessario che si impegnino attivamente per riuscire ad adattarsi. Devono assumersi le proprie responsabilità, rimobilizzarsi e sforzarsi per non affondare.

Tale mobilitazione della soggettività consiste nell'insediamento nella forma attuale della cosiddetta "gabbia d'acciaio" che Max Weber evoca alla fine di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: uno stile di vita determinato e conforme alla ragione strumentale, che gli individui hanno desiderato, consciamente costruito ma che

ormai li imprigiona.⁷³ Non possono più scappare.⁷⁴ Certo, secondo l'analisi weberiana, la "gabbia d'acciaio" è stata il prezzo da pagare per liberarsi dagli antichi vincoli e dallo sviluppo del capitalismo, nonostante tutto però, il senso delle relazioni sociali che abbiamo voluto creare è andato perso. La "razionalità" e cioè la ragione strumentale, continua a dominare la natura, i rapporti sociali e le singole esistenze. Questo spiega perché la nostra società è dominata dalla fatalità secondo cui esistono probabilmente sistemazioni più gradevoli, ma non ci sono alternative a questa vita.

È necessario che i soggetti considerino la propria situazione inaccettabile e insopportabile affinché la volontà per superare questa condizione possa emergere. Ora, per rendere la "realtà inaccettabile",⁷⁵ non basta "dire ciò che è, mettere in evidenza il tipo di realtà a cui il mondo è costretto a piegarsi in una determinata società...".⁷⁶ Il tentativo di "mettere in evidenza" ha una lunga tradizione in scienze sociali, fin dalle "*tableaux*" delle nascenti scienze sociali,⁷⁷ e gli studi sulle sorti della classe operaia inglese di Villermé, di Le Play e di Engels ne sono gli esempi. I reportage del XIX secolo hanno messo in evidenza l'intollerabile e contribuito a liberare le autorità dall'indifferenza in merito alla miseria che descrivono. Per superarla però, non basta la sola descrizione delle mancanze e delle sofferenze visibili sulla "facciata". È necessario renderle comprensibili affinché vengano attribuite alla mancanza di senso, all'alienazione e al feticismo onnipresente.

⁷³ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1991, 239-241.

⁷⁴ Cf. Richard Sennet, *La culture du nouveau capitalisme*, op. cit.

⁷⁵ Luc Boltanski, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris, 2008.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁷⁷ Cf. per esempio Jean David, "Les "*tableaux*" des sciences sociales naissantes", in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2001/2.

Le numerose denunce dei mali della società non producono tale comprensione. Non rendono i fenomeni intellegibili, e di conseguenza nemmeno controllabili o superabili. Al contrario, queste descrizioni hanno contribuito a creare una nuova mancanza: la mancanza di senso e spiegazione. Tuttavia, nella ricerca di senso, di comprensione e di spiegazioni di posizioni intellettuali e politiche, considerate superate a partire dalla vittoria del neo-liberalismo, esse hanno riacquisito importanza. Freud, Marx, Marcuse, e molti altri che venivano considerati del tutto superati nella storia delle idee, hanno ritrovato il loro spazio nel tentativo di comprensione della società. Naturalmente, le analisi della nostra situazione non possono riassumersi in una sorta di *remake* delle posizioni passate, anche se la ripresa di argomentazioni classiche nel dibattito attuale, indica l'importanza della continuità che lega la società attuale al passato. Né l'euforia per una "verità eterna" ritrovata nei testi classici, né la proclamazione di un "tutto è nuovo" potrebbero spiegare la nostra società.

L'anticapitalismo, per esempio, è riemerso nel corso delle innumerevoli critiche (delle idee) del liberalismo. A partire dalla fine degli anni '70, le posizioni antcapitaliste erano diventate rare e addirittura marginali, ma da una decina di anni si osserva la loro riattualizzazione in ambiti politici e intellettuali, soprattutto nelle argomentazioni altermondialiste, ecologiste e della decrescita.

Secondo André Gorz, per esempio, vi sono delle possibilità oggettive per superare il capitalismo e come affermava Sartre: "ribellarsi [al capitalismo] è giusto".⁷⁸ Il dogma della crescita e

⁷⁸ Jean-Paul Sartre (con la collaborazione di P. Gavi e P. Victor), *Ribellarsi è giusto!*, Einaudi, Torino, 1975; Cf. anche André Gorz, *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, ed. Lavoro, Roma, 1982; André Gorz, *La strada del paradiso*, La Feltrinelli, Milano, 1994; André Gorz, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, Manifesto libri, Roma, 2009.

il suo indice, il PIL, in quanto indicatore di un futuro migliore sono fortemente criticati⁷⁹ e la decrescita è ormai affrontata seriamente.⁸⁰ Non è più considerata come l'eterna fantasia hippie degli allievi di Illich, di Ellul, di Marcuse, del Club di Roma e di Gorz. In molti, spinti dall'attuale "crisi" sociale, ecologica, finanziaria ed economica, sostengono "di voler farla finita col capitalismo".⁸¹ Ancora più numerosi degli strateghi del nuovo anticapitalismo sono coloro che riprendono lo slogan secondo cui "vi è un altro mondo possibile". Indubbiamente, ma bisogna capire quale sia.

Malgrado la loro vivacità, queste posizioni non sono dominanti nelle visioni del mondo proposte dai soggetti in quanto si scontrano con le esperienze vissute. Ciò che domina è il fatto di aver sempre vissuto come l'oggetto di forze eteronome, e di aver vissuto le esperienze, da un lato, dell'inerzia sociale e, dall'altro, della flessibile solidità del capitalismo. La società è considerata come una seconda natura, spesso sgradevole, ma insuperabile, dunque i soggetti si adattano a questa condizione. Ciò spiega il fatalismo che modella le visioni del mondo elaborate dai soggetti e che ritroviamo nelle descrizioni della società come insieme di paradossi. Al fatalismo delle visioni del mondo corrisponde l'attività passiva dei soggetti che: subiscono le forze eteronome (passività) che creano o creeranno una nuova situazione alla quale essi si adatteranno (attività). Così facendo, favoriscono il capitalismo e le forze sociali che li dominano, cause delle loro mancanze e delle loro sofferenze. Il capitalismo e queste forze inoltre, favoriscono la "corrosione del carattere" (Sennet),

⁷⁹ Cf. Méda Dominique, *Au-delà du PIB, op. cit.*

⁸⁰ Cf. per esempio la rivista *Entropia*.

⁸¹ Hervé Kempf, *Per salvare il pianeta dobbiamo farla finita con il capitalismo*, Trad. di Emanuele Lana, Milano, Garzanti, 2010.

fanno sentire i soggetti “soli e gettati” (Sartre) in un mondo “amministrato” (Adorno) che gli impone il futuro.

Il superamento impossibile?

Anche se l'attuale forma sociale è radicalmente denunciata dalle scienze sociali e dai media, nelle visioni del mondo il voler e il dover vivere nel capitalismo è raramente messo in discussione.

Certo, la vita nella società contemporanea non scorre come un fiume calmo e piatto; al contrario, questa è caratterizzata da una grande attività, un'attività passiva (dei soggetti) che ha come fine l'adattamento alla società esistente. I soggetti devono fare fronte a delle necessità e per questo devono lottare affinché possano trovare un posto nella società, ma piuttosto che lottare attivamente preferiscono affidarsi passivamente a forze esterne. Siamo di fronte a una forma contemporanea di “servitù volontaria” (La Boétie), che non porta automaticamente alla vittoria, spesso, infatti, i soggetti escono sconfitti da queste lotte.

Anche se le statistiche dei conflitti al lavoro (“le giornate di sciopero”) ne parlano troppo poco vi è comunque la presenza di conflitti e rivolte nella nostra società. Spesso questi sfuggono al censimento ufficiale, per esempio, conflitti di quartiere, conflitti contro l'amministrazione statale ecc., sono a malapena quantificabili e misurabili. Inoltre, molti di questi hanno scarsa visibilità e sono spesso individuali.

Nonostante ciò, non bisogna sottovalutare o dimenticare la presenza di reazioni violente. Basti ricordare, le rivolte nelle *banlieues* nel 2005, la mobilitazione di universitari e liceali contro il CPI (contratto di primo impiego) nel 2006, le imponenti mobilitazioni nelle università e nelle imprese nel 2009, anno che il giornale *Le Monde* aveva definito come “il

tempo delle rivolte”.⁸² Tuttavia, queste mobilitazioni non portano effettivamente a delle finalità sociali perché spesso sono delle semplici proteste campate per aria. Le mobilitazioni e le rivolte esprimono soprattutto “che si è stufo” dell’incertezza e dell’angoscia della vita condotta, un vero e proprio “disagio della civiltà” che si concretizza tanto nei dubbi e nell’angoscia riguardanti l’esistenza attuale quanto i futuri possibili.

Per i sostenitori del “sempre nuovo”, la vita in società si riduce all’adattamento (possibilmente soddisfacente) alla fatalità che si abbatte sui soggetti sotto forma di eventi apocalittici e/o gradevoli. I sostenitori de “l’eterno ritorno” dichiarano che ciò che sembra nuovo e inedito come delle piccole varianti di ciò che è sempre esistito e che, di conseguenza, esisterà sempre (un altro modo di difendere l’idea dell’adattamento alla fatalità).

La storia, tuttavia, si scrive come una dialettica di rotture ed emergenze. Per rotture si intendono le rotture coscienti e più o meno radicali col passato di cui non facciamo mai totalmente tabula rasa. L’emergenza non è mai uno stato completamente nuovo, ci sono sempre continuità nella storia. La comprensione dialettica delle rotture e delle continuità, mette dunque in evidenza come gli avvenimenti siano radicati nello spessore storico, ma anche come questi possano essere superati. È per questo motivo che la comprensione della società contemporanea non può ridursi né all’esegesi dei classici né all’empirismo amnesico del “sempre nuovo”.⁸³

⁸² Per avere una panoramica di questi conflitti cf. *Le Monde, Dossier et documents*, n° 389, settembre 2009.

⁸³ Jan Spurr, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, op. cit.

Integrarsi

Le mancanze e le sofferenze possono essere superate. Tuttavia sono generalmente vissute come dei mali inevitabili, una sorta di punizione del destino, come erbacce cattive che, una volta strappate, rispunteranno fatalmente a causa della natura sociale.

Per comprendere il capitalismo, che modella la società attuale, dobbiamo evitare il *miserabilisme* senza però minimizzare le sofferenze. Il capitalismo infatti, permette di soddisfare numerose richieste (specie per quanto riguarda il consumo di ogni sorta) e di soddisfare delle eventuali mancanze, ma ne crea perennemente altre da soddisfare. Distrugge per ricreare e crea per distruggere e il risultato è che “non ce n’è mai per tutti” (Sartre). Su questa base si sviluppa l’infinita spirale di soddisfazione e sublimazione.

In questa spirale si sviluppa il riconoscimento, necessario affinché si crei il legame sociale. Tuttavia, il riconoscimento non è mai definitivamente acquisito e non è nemmeno un rapporto tra pari. È un rapporto tra “signore e servo” (Hegel), tra soggetti ineguali che si riconoscono in quanto ineguali, un rapporto che si ricostituisce continuamente grazie alla mobilitazione delle soggettività.

Il capitalismo ha bisogno di questa mobilitazione della soggettività per ricostituirsi, sia sul piano materiale che sul piano ideale. In questo modo, i soggetti alla ricerca di senso possono trovare visioni del mondo e ragioni d’agire in seno a delle possibilità già esistenti e a dei “prefabbricati” (Sartre). Gli individui s’iscrivono nella società e la società s’iscrive in essi. Nel lungo processo d’iscrizione reciproca, che Erich Fromm ha magistralmente tracciato,⁸⁴ emerge il carattere sociale degli individui adeguata al capitalismo che è, come sottolinea

⁸⁴ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère social*, op. cit.

Adorno, “[il carattere]⁸⁵ autoritari[o]”.⁸⁶ Secondo l’accezione positivista, questo carattere è normale e necessaria perché porta gli individui a voler vivere conformemente alle esigenze sociali e trovare il loro posto nella società.⁸⁷ Essi dunque cercano di adeguarsi senza cercare alternative.

Le mobilitazioni della soggettività incontrano sempre delle resistenze, sia da parte delle oggettivazioni sia da parte di altri soggetti che resistono alle stesse. La mobilitazione è anche e necessariamente il distacco dalla situazione presente che porta a proiettarsi in futuri indefiniti e incerti. È per questo motivo che i soggetti devono sempre immaginare il loro futuro. “Atteggiamenti di *resistenza* e, di conseguenza, forze negative, possono esistere solo all’interno di un movimento che si determina in *funzione del futuro*, vale a dire di una certa forma d’integrazione”.⁸⁸ Il distacco è, indubbiamente, sempre una “liberazione da” i vincoli della situazione attuale, ma non è che

⁸⁵ Nella traduzione italiana del testo di Adorno, il termine tedesco “charackter” viene tradotto con “personalità”. Tuttavia, si è deciso di rispettare la volontà dell’autore del presente libro, optando per “carattere”.

⁸⁶ Cf par exemple Erich Fromm 1929, “Psychoanalyse und Soziologie”, in *Gesamtausgabe I*, pp. 3-5. Fromm Erich 1932a, Methode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie, in: *Zeitschrift fur Sozialwissenschaft*, n°1, pp. 28-54. Fromm Erich 1932b, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialpsychologie, in Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift fur Sozialforschung*, n°6/1937, pp. 95-118. Fromm Erich 1941/2010, *Peur de la Liberté*, Parangon, Lyon; *Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 215-392. Fromm Erich 1947, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie in: *Gesamtausgabe II*, pp. 1-157 e Spurk Jan 2007, *Du Caractère social*, Parangon, Lyon.

⁸⁷ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère social*, op. cit.

⁸⁸ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 198.

raramente una “liberazione per” raggiungere “l’orizzonte di aspettativa” di individui autonomi in una società libera. I soggetti possono immaginarsi il futuro e la storia come una fatalità che si abbatte su di loro e agire conformemente alla visione del mondo più diffusa, secondo cui essi non possono che essere gli oggetti di forze eteronome che li dominano. Tuttavia, la storia non è scritta meccanicamente, sono i soggetti a scriverla e a darle un senso. Bisogna scegliere tra i futuri possibili e immaginare il futuro desiderato dando un senso a ciò che non esiste ancora.

Possiamo distinguere tre tipi di futuri possibili. In primo luogo, secondo un’accezione fatalista dell’essere oggetto della storia, abbiamo la riproduzione del disagio e delle sofferenze senza alcuna prospettiva di trascendenza. In secondo luogo, considerando un’iscrizione volontarista e positiva nella società, abbiamo un soggetto che vive nella società in maniera consapevole in quanto la sua visione del mondo e le sue ragioni d’agire combaciano con le esigenze sociali. Infine, come rivendica la tradizione inaugurata dal secolo dei Lumi, i soggetti considerano la possibilità di futuri migliori: futuri più ragionevoli e liberi, vite più autonome rispetto alle esistenze attuali. Per immaginare questi futuri possibili è necessario che i soggetti facciano l’esperienza dell’inautenticità. È sulla base di questa esperienza che possono immaginare dei futuri diversi dalla semplice estensione dell’esistente. Ovviamente, in questo modo non possono trovare la calma di una “vita buona”. È così che il disagio della cultura e della società si riproducono.

La scelta e l’immaginazione che conducono a dei futuri migliori e più liberi, sono esattamente il contrario della sottomissione e dell’adattamento a presunte leggi storiche o forme eteronome. Gli individui così, si ritrovano in una drammatica situazione, che André Gorz ha riassunto affermando che: “non si tratta dunque di sapere dove andiamo né di sposare

le leggi immanenti dello sviluppo storico. Noi non andiamo da nessuna parte; la storia non ha un senso. Non c'è nulla da sperare da essa e né più niente da sacrificarle. [...] Ormai, si tratta al contrario di sapere ciò che desideriamo [...] la soglia [di un futuro diverso] sarà varcata solo attraverso una rottura che sostituisca la razionalità produttivistica con una razionalità differente. Questa rottura può provenire solo dagli individui stessi. Il regno della libertà non nascerà mai dai processi materiali: esso può essere instaurato solo attraverso l'atto fondatore della libertà che, rivendicandosi come soggettività assoluta, fa di se stessa, il fine supremo di ogni individuo".⁸⁹

Le analisi dell'industria culturale (riprese da Horkheimer e Adorno) hanno mostrato come la cultura – la sfera tradizionale del pensiero e dell'espressione del superamento possibile – è, ormai, integrata nella riproduzione del capitalismo. I beni culturali hanno assunto la forma di merci, non soltanto perché sono in gran parte venduti e acquistati, ma soprattutto perché sono sprovvisti della capacità della cultura borghese del XVIII e XIX secolo, di abbozzare il potenziale superamento della condizione sociale e culturale stabilita e di proporre un'alternativa a tale ordine. Sono diventate delle oggettivazioni della ragione strumentale, standardizzate, prodotte in maniera industriale e interscambiabili.

Immaginarsi il superamento

Il superamento non deve essere confuso con la riforma della società e cioè con il restauro della sua "facciata". Si tratta di aprire la "gabbia d'acciaio" e imboccare la strada che conduce a una società che non obbedisca più alla ragione strumentale, che Weber chiama razionalità, ma alla ragione, che gli illuministi vedevano come portatrice di libertà, autonomia e

⁸⁹ André Gorz, *Addio al proletariato. Oltre il socialismo, op. cit.*, p. 84.

pace. Si tratta di una posizione normativa necessaria perché un'analisi costituisce sempre un impegno attivo nella società e per la società. Per comprendere un fenomeno è necessario valutarlo in base a quanto e a come effettivamente contribuisce nella costruzione di un futuro migliore.

La dichiarazione di intenti, tipica delle scienze sociali, la produzione di analisi “assiologicamente neutre”, traduzione distorta di *Wertfrei* (Weber), non ha molto in comune con ciò che Weber aveva definito *Wertfreiheit*. *Wertfreiheit* è la esigenza di astenersi dal formulare giudizi di valore nell'elaborazione di argomentazioni scientifiche e di non confondere un *meeting* con un corso (durante il quale l'insegnante spiega ciò che ha compreso sull'argomento del corso).⁹⁰ La neutralità, come la si intende al giorno d'oggi nelle scienze sociali, esclude a priori il superamento della società. I futuri possibili sono ridotti a delle variazioni del prolungamento dell'ordine esistente.

Mettere il superamento e i futuri possibili al centro delle nostre riflessioni significa scartare preconcetti e utopie delle visioni e delle immagini di un mondo perfetto. Le proiezioni positive di un futuro migliore, poggiano necessariamente sull'esistente prolungandolo nella bozza fittizia dell'avvenire e riproducendo, molto spesso, dei tratti essenziali della società che si vuole superare: è il caso del potere, dell'oppressione e della violenza.

I programmi politici e le teorie che formulano queste proiezioni in genere sono considerati come “rivoluzionari”. Vogliono purificare la storia e arrivare alla fine della stessa grazie a un regime inerte, privo di rischi. Sono “il riflesso

⁹⁰ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, op. cit.

inverso della nostra angoscia e solitudine”.⁹¹ Bisogna rispettare “il divieto d’immagine” (Adorno), in quanto la copia dell’esistente, compresa la copia negativa, non fornisce che le istruzioni per l’uso della riproduzione sociale e, molto spesso, delle sue caratteristiche peggiori. È necessario, al contrario, liberare la negatività che la società porta in sé, in quanto se essa ha la possibilità di essere ciò che è, ha anche la possibilità di essere ciò che non è ancora: giusta, libera, ragionevole. Bisogna volere questo superamento affinché un futuro migliore possa realizzarsi. Immaginarsi il futuro è già un passo in avanti.

Pensare al superamento significa, naturalmente, essere coscienti delle carenze e delle sofferenze. È così che “la miseria insegna a pensare”,⁹² ma “pensare” non vuol dire assemblare osservazioni e constatazioni sulla “miseria del mondo” (Bordieu). Al contrario, il pensiero e la comprensione vivono “della resistenza [...] alla legittimazione di ciò che, ad ogni modo, esiste”,⁹³ come sottolinea Adorno, seguendo l’esempio della filosofia critica. Abbiamo visto che secondo Sartre, la resistenza mobilita la negatività che “si determina in funzione del futuro” (Sartre). La resistenza è il punto di partenza del superamento in quanto rifiuta il dominio delle cose e dei fatti (sociali) compiuti. Essa non esiste se non in relazione all’oggetto del suo pensiero e si colloca in relazione alle altre interpretazioni e spiegazioni dei fenomeni. “La forza della resistenza al pensiero prestabilito è la forza del pensiero di non seguire la corrente. Il pensiero empatico richiede

⁹¹Maurice Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano, 2008, p. 17.

⁹²Ernst Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 16.

⁹³Theodor W. Adorno, “Fortschritt”, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 12.

coraggio civile”.⁹⁴ Questa forza esprime, inoltre, l’esperienza del soggetto pensante che è una riflessione autonoma sul fenomeno. Essa “supera la sua razionalità e le sue razionalizzazioni [...] inoltre, risponde alla sinistra domanda su come facciamo a pensare ciò che pensiamo e nonostante ciò vivere: pensandolo”.⁹⁵

L’idea del superamento si contrappone al discorso pessimista e fondamentalmente conservatore secondo cui il nostro mondo è palesemente fatiscante, ma è troppo tardi per cambiarlo, in quanto “il dado è tratto” (Sartre). Lo scenario sartriano mostra quanto questa convinzione renda impossibile intervenire sul mondo in vista della costruzione di un futuro migliore.

Il superamento possibile non è neppure una delle utopie sociali nella quale “accanto alle descrizioni della felicità possibile degli uomini [...] si trovano immagini ragionevoli della dignità possibile degli uomini, concepita come diritto naturale”,⁹⁶ in quanto questo diritto non esiste. Esso è l’espressione della naturalizzazione dei rapporti sociali, la loro “seconda natura”.

Tuttavia, numerose proposte di superamento della società attuale si riferiscono all’aspetto empirico di quest’ultima, alla sua “facciata” e constatano che vi è la possibilità di vivere in maniera diversa da come viviamo. Questa tesi è molto diffusa e nel linguaggio marxista viene definita come “sviluppo delle

⁹⁴ Theodor W. Adorno, “Anmerkungen zum philosophischen Denken”, in Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 16.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 18.

⁹⁶ Ernst Bloch, *Principio speranza*, op. cit., p. 133.

forze produttive”, che permettono il superamento dei rapporti di produzione stabiliti.⁹⁷

Le grandi utopie sociali hanno sempre fatto riferimento al potenziale esistente, le “forze produttive”, per affermare che era giunto il momento di (poter) realizzare tali utopie. Il risultato di questi tentativi è evidente: le utopie o sono rimaste aria fritta sul piano sociale, o hanno fallito perché si sono dimostrate irrealizzabili, o hanno prodotto delle vere e proprie contro finalit : i progetti di libert  e di autonomia si sono trasformati in dittature liberticide e oppressive nelle quali la ragione   considerata come nemico supremo.

Iscriversi nella societ ?

Il concetto di progresso pu  insegnarci molto sul superamento possibile. Esso ha di sicuro perso la sua centralit  nelle scienze sociali, ma esiste e persiste nelle visioni del mondo, portate avanti dall’industria culturale, secondo cui il progresso consiste in una sorta di “sempre pi ” che sar  “sempre meglio”. Il “sempre pi  e meglio” corrisponde ai criteri di produzione della merce: pi  efficacia, pi  ricchezza, pi  consumi, pi  piacere. Constatare che tutto ci  non   che un surrogato di felicit , non intacca la legittimit  dell’industria culturale nelle visioni del mondo che invitano tutti a trovare la propria “felicit ”. Si pu  dunque osservare che l’idea di umanit , l’orizzonte delle concezioni classiche di progresso, sono rimpiazzate da mercati, clienti e consumatori. Dunque, “cos  come difficilmente l’umanit  avanzer  verso una vita migliore seguendo i consigli pubblicitari, altrettanto

⁹⁷ Andr  Gorz, per esempio, ha sottolineato che il potenziale tecnologico consentirebbe di avere una finalit  diversa della produzione materiale e immateriale anzich  l’utilizzo e lo sviluppo pi  “conviviale” (Illich) delle tecnologie.

difficilmente possiamo separare l'idea di progresso dall'idea di umanità".⁹⁸

Colpa del progresso?

Dall'Illuminismo, e in particolare dall'*Aufklärung*, il progresso ha iniziato ad essere concepito come il cammino verso un futuro migliore. "Ogni disincantamento compiuto dall'Illuminismo si propone, in senso proprio, di liberare gli uomini dall'incantesimo".⁹⁹ Ovviamente questo cammino può essere interpretato in modi diversi: un cammino diretto o serpeggiato, lungo o breve, faticoso o piacevole.

Kant dunque, aveva unito il progresso al genere umano. Questa idea non è scomparsa, malgrado le guerre, dopo la *Shoa* o altre degenerazioni del progresso. Nonostante tutto, secondo quanto oggi risulta dai discorsi intellettuali, possiamo ancora servirci del concetto di progresso, ma il suo solo scopo, al giorno d'oggi, sarà di evitare "la disgrazia totale",¹⁰⁰ in quanto la distruzione del genere umano è effettivamente un potenziale futuro. Non c'era bisogno di aspettare i discorsi allarmanti e spesso apocalittici sulle crisi ecologiche per capirlo. Le guerre mondiali, la *Shoa*, e la bomba atomica avevano già mostrato tale possibilità.

L'obiettivo dell'Illuminismo era di distruggere i miti e rimpiazzarli con la ragione, e non con dei nuovi miti. Al contrario però, la "dialettica dell'*Aufklärung*" mostra come il progresso, concepito come avanzamento cosciente verso il

⁹⁸ Theodor W. Adorno, "Fortschritt", in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1962/1969, p. 31. Sul rapporto tra l'umanità e il progresso nella storia della filosofia cf. pp. 32-37.

⁹⁹ Theodor W. Adorno, "Sulla logica delle scienze sociali", in *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, p. 143.

¹⁰⁰ Theodor W. Adorno, "Fortschritt", in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 30.

benessere, l'autonomia degli individui, la libertà, la ragione e la felicità si sia trasformato nel suo contrario: lo spirito e la ragione si sono convertiti in miti. Il progetto illuminista, che puntava all'affermazione di un uomo autonomo in un mondo libero e ragionevole, ha prodotto le peggiori contro-finalità. Invece di creare un mondo migliore, l'Illuminismo ha preparato il terreno alla "barbarie". Il dominio e lo sfruttamento della natura si trasformano in dominio e sfruttamento dell'uomo attraverso l'uomo. La ragione strumentale dominante non è la "luce" nella notte buia dell'ignoranza e della minoranza che mostra la via dell'autonomia e della libertà. La Ragione non è stata "eclissata", ma è diventata la ragione strumentale dominante, una ragione eteronoma che unisce gli individui nella loro minoranza.¹⁰¹

Il progresso è diventato il grande mito dello sviluppo capitalistico. Esso promette di avanzare verso il benessere migliorando l'esistenza materiale degli uomini e verso la felicità attraverso l'organizzazione razionale della società. Chiaramente *questo* progresso non esiste, ma "[credere] che non possa aver luogo è una grossolana menzogna".¹⁰²

Il concetto di progresso, accanto ai concetti di giustizia e di umanità, di democrazia e di libertà, è stato uno dei cavalli di battaglia della formazione della società borghese. Gli ideali di tale società sono ancora oggi mobilitati affinché questa possa trovare la sua legittimazione. Di conseguenza, essa deve confrontarsi coi suoi stessi ideali. Ciò che definiamo progresso ha portato, per esempio, al benessere, alla libertà, all'autonomia e al regno della ragione? Ovviamente no! La

¹⁰¹ Cf. Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit., pp. 11-157. Come indica il titolo tedesco di questo libro, Horkheimer vi sviluppa una "critica della ragione strumentale" e non l'eclisse della ragione.

¹⁰² Max Horkheimer, *Crepuscolo*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 106.

realizzazione del progresso, vale a dire la creazione della felicità, implicherebbe la negazione di questa società!

Dunque, se si tiene conto della storia delle idee e degli orrori commessi in suo nome, è impossibile concepire il futuro migliore come finalità del progresso. “Il carattere antimitologico del progresso, non è pensabile senza l’atto pratico, che sbarra la strada alla follia dell’autarchia dello spirito”¹⁰³ esortata dalle teorie tradizionali. Può dunque esistere un agire che non sia il compimento di miti? Persino nelle analisi e nei discorsi politici e quotidiani, la realtà è considerata come sovraumana, come se obbedisse alle leggi della natura inanimata e “nessun singolo è in condizione di mutare questo stato di cose”.¹⁰⁴ L’esistenza degli uomini sembra dunque il solo compimento della fatalità. Se gli individui concepiscono la propria vita come guidata da quest’ultima, essa non potrà mai essere libera, ma eteronoma come tutta la società. Le riflessioni teoriche, invece di rendere la vita intellegibile, si limitano a constatare la mancanza di senso o a cercare un’istanza suprema, un dio (introvabile, ovviamente), che controlla il destino.

Nonostante tutto, tra l’idea del progresso e le scienze sociali vi è un legame genetico ben saldo. Come sappiamo, per August Comte per esempio, la sociologia, attraverso l’analisi dei rapporti tra il principio dell’ordine e il principio del progresso, dovrebbe produrre diverse possibilità di sviluppo di una società migliore. Più in generale, per il positivismo, che domina le scienze sociali dalle origini, il progresso si impone agli uomini e alle società. È considerato come la concretizzazione della fatalità che gestisce lo sviluppo sociale. Il mondo funziona

¹⁰³ Theodor W. Adorno, “Fortschritt”, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 40. Adorno allude ovviamente alla tradizione hegeliana.

¹⁰⁴ Max Horkheimer, *Crepuscolo*, op. cit., p. 50.

secondo un piano prestabilito che è necessario scoprire e descrivere in modo da poterlo eventualmente migliorare e ottimizzare.

Adorno constata saggiamente una doppia rottura con un principio fondatore della “società borghese” (*bürgerliche Gesellschaft*). Per cominciare “l’origine del sentimento dell’umanità [che] risale al Rinascimento. Le denunce dell’indifferenza poggiano sulla costituzione del sentimento d’umanità che si afferma nel secolo dei Lumi”.¹⁰⁵ Il concetto di umanità permette di rompere con le basi religiose delle visioni del mondo e gli sforzi di comprenderlo e designa “l’orizzonte di aspettativa” (Kosselleck) dei grandi progetti sociali fondatori della nostra società. È in questo senso che possiamo considerarlo come il senso della “costruzione dell’edificio” della nostra società.

Secondo la tradizione illuminista e l’idealismo tedesco, le idee di progresso e di avanzamento dell’umanità verso il progresso considerano esistente ciò che deve ancora realizzarsi: l’umanità e la totalità. “Il sé inizia col realizzare la propria esistenza, si trova davanti a un mondo che è il mondo di un’altra esistenza: riempito e alterato da un’altra vivacità umana che non è la sua, che ha sempre fatto parte del passato e che è dunque reale nel presente”.¹⁰⁶ Possiamo dunque intendere la costituzione della società, scrive Marcuse, come “il modo di realizzarsi dell’esistenza umana nella sua totalità: appropriazione, soppressione, cambiamento e continuazione dell’esistenza in tutte le sfere della vita”.¹⁰⁷ Il “realizzarsi” di una società più libera e più ragionevole costituirà il progresso

¹⁰⁵ Anne Vincent-Buffault, *L’Eclipse de la sensibilité*, op. cit., p. 13.

¹⁰⁶ Herbert Marcuse, “Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers”, in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 28.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 20.

verso l'umanità e la totalità. Per comprendere il potenziale di umanità non possiamo (pre)supporla come una sorta di meta-nozione. "Possiamo considerare l'umanità solamente [...] grazie all'estrema differenziazione, grazie all'individualizzazione".¹⁰⁸

È per questa ragione che le utopie sociali non hanno condotto all'affermarsi di un futuro migliore, perché esse presuppongono l'esistenza di un'umanità e dell'ideale da realizzare e se necessario, da imporre ai soggetti.¹⁰⁹ In questo modo e malgrado le loro intenzioni spesso lodevoli, portano alla riaffermazione dei tratti più detestabili della società: l'oppressione, l'eteronomia, la violenza e l'immaturità.

Addio al progresso?

Dobbiamo dire definitivamente addio al concetto di progresso e all'ambizione di realizzare un futuro migliore grazie al superamento dell'esistente? A questo proposito, il futuro sarebbe diviso tra tre varianti della fatalità che ci vengono imposte: ci si accontenta dello *status quo*, si attende l'apocalisse o si attende una forza esteriore a noi, per esempio Dio o degli dei (come le tecnologie, i mercati, i politici, gli esperti...), che risolvano i problemi al posto nostro.

In effetti, tra i discorsi pubblici, da molto tempo, non si riscontrano che poche posizioni ottimiste. Nei discorsi ecologici dominano, per esempio, la convinzione di un progresso distruttivo o di una minaccia apocalittica: il nostro modo di produzione punta dritto verso il muro e verso la (possibile) fine del mondo. Nei discorsi sulla attuale crisi

¹⁰⁸ Theodor W. Adorno, "Fortschritt", in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 38.

¹⁰⁹ L'opera teatrale *Il Diavolo e il buon Dio* (1957) mette in scena questa contraddizione.

economica e finanziaria constatiamo delle preoccupazioni simili. La crisi si abbatterebbe sul capitalismo proprio come una catastrofe naturale. Non è il controsenso di una tale affermazione che ci interessa in questa sede, ma l'oscuro fatalismo che esprime. I critici del capitalismo sottovalutano spesso la sua forza di coesione che credono moribonda, ma che al contrario, si manifesta, tra le altre cose, nella "convergenza del progresso totale [...] con la negazione del progresso".¹¹⁰ La riproduzione dell'esistente prevede, indubbiamente, cambiamenti di forma, ma al di là di questo, ciò che è importante sottolineare è che tale riproduzione è fondata sulla ragione strumentale e sulla logica di scambio.

I discorsi incentrati sulle "crisi" ecologiche, economiche e finanziarie si avvicinano non solo ai discorsi sulla decadenza e sul declino dell'inizio del XX secolo, ma sono soprattutto denunce della non-ragione dominante, una "negazione assoluta" (Hegel). La denuncia però, non risponde alla domanda "quale futuro?"; al contrario diffonde disperazione accettando che il futuro s'imporrà ai soggetti e che lo *status quo* vale più dei progetti di superamento, considerati come delle avventure che finiranno sempre e necessariamente in maniera disastrosa. Dunque non c'è da sorprendersi se a dominare sono le domande su un nuovo sistema regolamentare e non proposte di superamento del capitalismo.

Il rifiuto di pensare al progresso e al superamento dello *status quo* a causa di conseguenze potenzialmente abominevoli (le azioni compiute in nome di un futuro migliore e radioso) testimonia un concetto di "progresso" particolarmente piatto e positivista. Esso non è che la caricatura della vecchia concezione fatalista secondo cui la storia sarebbe già scritta.

¹¹⁰ Theodor W. Adorno, "Fortschritt", in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 48.

Il progresso dovrebbe permettere di liberarsi da pseudo-nature e seconde nature che regolano le nostre vite. “Progresso significa: spezzare il bagno, compreso quello del progresso considerato esso stesso una natura in cui l’umanità scorge la propria natura”.¹¹¹ Si tratta di controllare la ragione strumentale, inizialmente sviluppata per controllare la natura, ma che ora ci controlla.

Tuttavia, “l’idea di un progresso che supera [l’esistente] è, al giorno d’oggi, bloccata, in quanto gli aspetti della spontaneità nel processo storico cominciano a perire”.¹¹² Per capire come “sbloccare l’idea che supera [l’esistente]”, bisogna dotarsi dei mezzi intellettuali necessari a risolvere gli “enigmi” della “miseria del mondo”, vale a dire i danni visibili sulla “facciata” della società, che non rinviano ai principi di costruzione dell’edificio presentati nelle analisi classiche.

Denunciare, criticare, superare

Hegel non è di certo uno dei pensatori più radicali del superamento. Tuttavia, possiamo prendere in considerazione alcune delle sue preziose tesi, presentate soprattutto nel suo trattato sul “sapere in divenire”, come egli definiva la “fenomenologia dello spirito”, che doveva inaugurare la “prima scienza della filosofia”¹¹³ al fine di individuare un possibile superamento.

Il buon senso, così come le visioni del mondo e le ragioni d’agire, oscillano, secondo Hegel, tra credenza e sapere. Questa

¹¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹¹² *Ibid.*, p. 43.

¹¹³ Facciamo riferimento ai seguenti testi: George Friederich Wilhelm Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006; George Friederich Wilhelm Hegel, *Glauben und Wissen. Jenaer Kritische Schriften III, Meinet*, Stuttgart, 1986.

affermazione è in sé ampiamente condivisa, ma ciò che ci interessa particolarmente è che le “filosofie riflessive della soggettività” (Hegel) sistematizzano questa idea triviale e quotidiana dei soggetti. Hegel critica animatamente queste filosofie in quanto inadatte a comprendere i fenomeni e il loro contenuto. Non sono né filosofie né pensieri scientifici. La prossimità tra la “filosofia riflessiva della soggettività” e ciò che oggi chiamiamo “sociologia riflessiva” è sorprendente.

Hegel propone un vero e proprio scetticismo che non si tira indietro davanti alla messa in discussione di certezze consolidate che riguardano non solo il soggetto, ma anche il mondo. Le “filosofie riflessive”, al contrario, sistematizzano queste certezze. Lo scetticismo di Hegel si scontra col problema maggiore degli esseri umani: l'impossibilità di scorgere l'assoluto. Il suo scetticismo esprime questa insufficienza della riflessione. Lo scetticismo comune, al contrario, produce “ironia” che Hegel rifiuta in quanto espressione dell'abbandono della radicalità di pensiero.

Naturalmente, lo scopo di Hegel è di sviluppare una critica della filosofia, ma tale critica ci insegna molto anche sulla critica del sociale. La sua critica, che mira a comprendere un possibile superamento della *filosofia* grazie alla critica immanente e la critica sistematica del falso, può insegnarci che la “vera negazione” non è l'affermazione del contrario, che egli definisce “negazione assoluta”. Questa “negazione assoluta” somiglia molto ai mali e alle sofferenze sociali denunciati in seno alle scienze sociali ed Hegel vuole distruggerla proprio perché annienta la ragione ed esaspera il soggetto generando infelicità e separazione. Egli propone così “la negazione della negazione” o più precisamente, la negazione della negazione assoluta, che produce libertà e autonomia, “l'affermazione assoluta”.

Hegel descrive, in particolare nella *Fenomenologia dello spirito*, la critica e il pensiero negativo come un cammino da percorrere. Tale cammino comincia con la “coscienza naturale o comune” (Hegel) di cui ogni essere umano dispone, e che non tematizza la realtà del suo sapere. Hegel rivendica “il cammino [...] [del sapere] attraverso la compiuta esperienza di se stessa, ciò che essa è in sé”.¹¹⁴ Questo cammino è per Hegel un processo di auto-purificazione che porta la “coscienza comune” all’auto-conoscenza, vale a dire al sapere assoluto. L’intenzione della scienza è di raggiungere questo sapere assoluto: “discernimento della non verità del sapere apparente, per il quale la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato”.¹¹⁵ “Il concetto non realizzato” è il *movens* del processo di purificazione.

Sottolineiamo anche che per Hegel l’esser-ci (*Dasein*) è “un’idea semplice”. Nella *Fenomenologia dello spirito*, definisce questa idea come il rapporto del soggetto con gli altri. Tale concezione è rimasta fino ai giorni nostri uno dei fondamenti della fenomenologia. Il tipo di rapporto con gli altri è imposto ai soggetti con la violenza, è eteronomo e, allo stesso tempo, è un “auto-movimento” (Hegel), e cioè consentito. Il soggetto è *l’agens* di questi rapporti con gli altri. L’esser-ci è dunque un’esistenza in movimento, in divenire e dunque ragionevole. L’idea hegeliana del movimento verso la ragione non è solo uno dei fondamenti del suo conservatorismo. Più che il carattere conservatore dell’ipotesi hegeliana, per la nostra discussione, è rilevante il fatto che ai due tipi di negatività, corrispondono due tipi di pensiero comprensivo.

¹¹⁴ George Friederich Wilhelm Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 127.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 129.

La “negatività assoluta” è la confutazione e la distruzione del contenuto acquisito. Essa non può pensare il superamento. “È la riflessione nell’Io vuoto, nella vanità del suo potere”.¹¹⁶ L’altro tipo di negatività la “*negatività determinata*” (*bestimmte Negativität*) fa parte del pensiero concettuale. Quest’ultimo è “il positivo sia come movimento e determinazione *immanente* del contenuto, sia come *totalità* di entrambi. Ciò che sorge da questo movimento, preso come risultato, è il negativo *determinato*, e pertanto è, al tempo stesso, un contenuto positivo”.¹¹⁷

La conoscenza positiva è un soggetto immaginario a cui si riferisce il contenuto. Tale soggetto è la base e il movimento del contenuto che si orienta verso lo stesso. Hegel descrive così il pensiero comprensivo: “poiché ogni concetto in questione è il Sé che appartiene propriamente all’oggetto e che si presenta come *divenire dell’oggetto*, allora qui non abbiamo più un soggetto in quiete che sostiene passivamente gli accidenti: il soggetto piuttosto è il concetto che muove se stesso e che riprende entro sé le proprie determinazioni”.¹¹⁸

Le tesi di Hegel danno un grande contributo alla comprensione dei superamenti possibili. In primo luogo, la sua distinzione radicale tra pensiero scientifico e “buonsenso” merita di essere presa in considerazione, sebbene l’espressione “semplicità dello spirito” non ci sembra un modo adeguato di qualificare le visioni del mondo e le ragioni d’agire dei soggetti.¹¹⁹ Ormai sappiamo che i metodi del pensiero scientifico e le visioni del mondo non sono radicalmente separati come credeva Hegel. Tuttavia, sono due ricerche di

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 123.

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 125.

¹¹⁹ Ritorneremo sulle nozioni di “visioni del mondo” e “ragioni d’agire”.

senso distinte per le loro diverse finalità: il pensiero scientifico punta alla comprensione; le visioni del mondo e la ragione d'agire, invece, puntano al controllo pragmatico della vita.

In secondo luogo, seguendo la tradizione delle “filosofie riflessive della soggettività”, la sociologia riflessiva contemporanea insiste fortemente sul fatto che i soggetti dispongono ormai di una coscienza riflessiva e considera tale riflessività come un fenomeno nuovo. Ora, quest'ultima è l'espressione delle loro visioni del mondo e i sociologi procedono ancora oggi sulla base di uno schema identico a quello delle “filosofie riflessive” dei tempi di Hegel; di conseguenza, le critiche hegeliane rimangono attuali.

In terzo luogo, la “negatività assoluta” è il filo conduttore della maggior parte delle denunce delle mancanze e dei mali della società e della vita al suo interno, genericamente definite “critiche”. Non bisogna assolutamente minimizzare l'importanza politica di tali denunce in quanto a esse va il merito di evocare ciò che fa – o va – male, che si tratti di sofferenza psichica, di miseria, di tortura o di altre forme di violenza. Tuttavia, la denuncia di tali fenomeni, spesso accompagnata dalla constatazione che essi sono insensati e oltraggiosi, non apre la strada alla loro comprensione e al superamento di tale situazione. Al contrario, immobilizza i soggetti negli orrori con cui devono fare i conti, li rende impotenti e incapaci di agire contro questi ultimi e *in fine* li conduce alla “disperazione” (Hegel).

In quarto luogo, Hegel definisce la “coscienza comune” come base del pensiero scientifico. In quanto spiegazione del mondo vissuto e dell'esser-ci, questa coscienza somiglia molto alle visioni del mondo dei soggetti. Lo sforzo di comprensione rimbalza su questa “coscienza comune”. Inoltre, Hegel sottolinea l'importanza del “sapere apparente”, cioè del sapere che descrive la “facciata” della società e dell'esistenza. Egli lo

definisce come non-verità, precisando che per questo sapere la realtà più piena consiste in quello che, per vero, è invece il concetto non realizzato. Per esempio, la crescente libertà osservata dal “sapere apparente”, vale a dire la crescente libertà di scelta, è il concetto di libertà non realizzata. Essa esprime l’eteronomia crescente. Ora, il concetto non realizzato è il motore e il mezzo della comprensione del superamento della non-verità. Alla luce di quanto detto, comprendiamo, per esempio, che i discorsi sulla libertà e l’autonomia crescenti nella nostra società esprimono, da un lato, la mancanza di libertà e l’eteronomia sempre maggiore e dall’altro, contraddittoriamente, la possibilità sempre maggiore di realizzare la libertà e l’autonomia.

L’esser-ci fa parte del vissuto dei soggetti, è “apparente” e cioè è rilevabile in quanto parte della facciata della società. È “stabile e duraturo” (Hegel) e relativamente inerte. Inoltre, l’esser-ci si riferisce sempre a qualcosa di diverso da esso (*Anderes*). I soggetti sperimentano il movimento, che esiste in seno all’esser-ci, considerandolo come il risultato di una “potenza estranea”, vale a dire un’eteronomia risultante da forze esteriori che dominano la vita dei soggetti e alle quali sono sottomessi. Questa eteronomia forgia la “semplicità del pensiero”. Di conseguenza, “la saggezza” implica un divenire e, dal momento che implica un divenire, è ragionevole.

La comprensione della “negatività determinata”, movimento immanente e determinazione del positivo, può produrre il concetto di un soggetto immaginato come finalità del movimento. Questo concetto non è inerte o oggetto di cose aleatorie, ma è in movimento e fa riferimento alle proprie determinazioni.

L'individuo nella società

L'idea hegeliana dell'esser-ci è molto preziosa ai fini della comprensione dell'individuo nella società. Come abbiamo già visto, l'esser-ci, indica essere con gli altri ed essere in movimento.

La parola "individuo" è al giorno d'oggi, assieme alla parola "crisi", sicuramente il termine più utilizzato nelle descrizioni della nostra società. L'individualizzazione è rilevata in tutti i domini della vita in società, e criticata (spesso in maniera molto pesante) nei domini più disparati: dallo stile di vita agli status salariali, dalla famiglia e le biografie alle scelte consumistiche, estetiche e all'educazione. Queste osservazioni sono ampiamente condivise nel mondo scientifico e dei media, ma le spiegazioni di questi fenomeni divergono e sono spesso incompatibili. Dobbiamo interpretare queste tendenze e questi fatti come un "nuovo umanesimo" (de Singly), come possibilità e necessità di una modernizzazione riflessiva (Giddens, Beck), come fenomeno dell'individualizzazione felice, da un lato e dall'altro dell'individualizzazione "per difetto",¹²⁰ come sviluppo narcisista e inquietante,¹²¹ distruttivo,¹²² o ancora come espressione di isolamento e di sofferenza, come destabilizzazione e indebolimento?¹²³

¹²⁰ Cf. Robert Castel, *Les Metamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995 ; Robert Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, op. cit. ; Robert Castel, *La Montée des incertitudes*, op. cit.

¹²¹ Cf. Christopher Lash, *The Culture of Narcissism*, New York, Norton&Company, 1979.

¹²² Cf. Richard Sennett, *Le Travail sans qualités*, op. cit. ; Richard Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, op.cit.

¹²³ Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995 ; Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.

L'individuo, l'individualismo, l'individualizzazione e l'individuazione sono argomenti classici del pensiero sociale e fanno parte delle continuità della costituzione della società. Il rapporto tra gli individui e la società non è solo un tema fondante della sociologia che da sempre considera l'individuo come socialmente mediato. Infatti, almeno a partire da Hegel, sappiamo che l'isolamento dell'individuo porta alla follia.¹²⁴ Anche la psicologia, la sociologia e la psicologia sociale hanno rilevato questo fenomeno. L'idea dell'individuo isolato, l'individuo come “Uno” (Hegel) o come “monade” è saldamente radicato nel pensiero del sociale. La concezione più radicale dell'individuo isolato deriva sicuramente dalla monadologia di Leibniz.¹²⁵

La monade, secondo Leibniz, è una “sostanza” che non ne influenza mai un'altra e che non è mai influenzata a sua volta in quando è “concetto completo” ed esprime l'universo nella sua totalità. Di conseguenza, i cambiamenti della monade non possono provenire che da un principio interiore. Dunque ogni monade è diversa e socialmente interpretata, è un'esistenza di per sé assoluta. Da questa concezione dell'individuo possiamo dedurre che la società è la somma dei singoli uomini isolati e che il legame tra questi è costituito da un “certo modo di esserci”.

L'idea della monade socialmente interpretata, è una sorta di idealtipo della concezione individualista della società: uomini concreti inseriti nella società borghese e uniti dai loro sforzi di pensare (e vedersi) come agenti della libera concorrenza.¹²⁶ Dunque l'idea della monade si ripresenta regolarmente.

¹²⁴ George Friederich Wilhelm Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit.

¹²⁵ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, Meiner, Stuttgart, 1840/1983, pp. 7-14.

¹²⁶ Cf. Theodor W. Adorno e Walter Dirks (Eds.). *Soziologische Exkurse*, EVA, Frankfurt, 1956, p. 41.

Nelle scienze sociali ci sono anche altri modi classici di pensare l'individuo. Secondo la posizione aristotelica, per esempio, il rapporto tra gli individui e la società può essere definito come il tutto che precede le parti e la vita con gli altri, uno *zoon politikon*. In quanto a Platone, egli considera la vita nella *polis* come qualcosa di naturale. Essa è l'*a priori* dell'esistenza dell'uomo in quanto è la sola che può permettere a quest'ultimo di realizzare pienamente la sua natura.

Per quanto riguarda Kant, egli sottolinea non solo che l'uomo è destinato, per sua ragione, a formare società in quanto è all'interno di quest'ultima, con gli altri, socializzati come lui, che egli sviluppa le sue doti. Come Hegel sottolinea anche che l'autonomia dell'individuo consiste nell'interpenetrazione dell'individualità e del generale, in quanto tale interpenetrazione fa sì, tra le altre cose, che il generale trovi una forma d'esistenza concreta nell'individuale e nello specifico. La soggettività dell'individuale e del generale diventa così "la base indistruttibile e il contenuto della realtà" (Hegel). Per Hegel l'essere per sé degli uomini è un aspetto necessario dell'esistenza sociale, ma è destinato a essere superato. Ricordiamo infine la concezione di Nietzsche secondo cui "l'individuo sovrano" è nuovo, irripetibile, inconfondibile, legislatore di sé stesso che si detta la legge da sé che si crea da sé interpretando individualmente le tradizioni".¹²⁷ I Sant-Simoniani, invece, si servono esplicitamente dell'espressione "individualismo" per definire l'economia concorrenziale opposta al socialismo.

Quanto alla sociologia classica, essa considera l'individuo come essere umano socializzato e, di solito in maniera implicita, come un elemento del genere umano. Questo

¹²⁷ Sulle concezioni dell'individuo cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, op. cit.

approccio ha un'aria familiare in quanto si avvicina a uno dei grandi dogmi del liberalismo, secondo cui l'individuo, nel realizzare i propri obiettivi, realizza l'interesse comune.

Tuttavia, questa concezione dell'uomo non esprime la sua natura. Innanzitutto quest'ultima non esiste proprio e in secondo luogo, Hirschman¹²⁸ e Laval,¹²⁹ per esempio, hanno ricordato che la concezione dell'uomo come essere che vuole fare i propri interessi è una concezione utilitarista, un requisito del suo comportamento affinché questo sia conforme alla ragione strumentale del capitalismo.

Simmel¹³⁰ ha insistito, da un lato, sui legami tra le diversificazioni degli stili di vita, legati all'economia monetaria, e delle strutture psichiche e, dall'altro, sullo sviluppo de "l'autonomia". Tuttavia non bisogna confondere questo processo con una liberazione crescente, esso indica solamente che la libertà di scelta aumenta. Ora, la libertà di scelta porta con sé, come dimostra Simmel, il pericolo dell'isolamento e dell'indifferenza crescente, specie per quanto riguarda i più poveri.¹³¹ L'individuazione, invece, è legata alla liberazione in quanto permette lo sviluppo delle proprie convinzioni e delle proprie ragioni d'agire. Non dobbiamo comunque dimenticare che "visto che *abbiamo* sempre a che fare con dei limiti, noi stessi *siamo* un limite".¹³²

Tale limite è, riprendendo una definizione di Axel Honneth, dovuto al fatto che "l'individualismo dell'eguaglianza, punta

¹²⁸ Albert O. Hirschman, *Le Passion et les interets*, PUF, Paris, 1980.

¹²⁹ Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.

¹³⁰ George Simmel, "Grundfragen der Soziologie", in *Gesamtausgabe Band 16*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.

¹³¹ Ritroviamo questa ipotesi anche in Durkheim.

¹³² George Simmel, "Grundfragen der Soziologie", in *Gesamtausgabe Band 16*, op. cit., p. 212.

sulla capacità di riflessione personale che rappresenta una caratteristica del genere umano in quanto tale”.¹³³ In effetti, come sottolinea Honneth, questa concezione è radicata nel romanticismo tedesco, per il quale l’espressione della “personalità autentica dell’individuo” (Honneth) è centrale. Senza dilungarci ulteriormente su questo argomento, tra l’altro già sviluppato altrove,¹³⁴ sottolineiamo che nella prospettiva di Simmel, il superamento possibile consiste nell’accrescimento della libertà e dell’autonomia individuale così come nell’affermazione dell’autenticità dell’individuo.

L’egoismo, nell’ambito del pensiero del sociale occupa, in genere, il posto del male assoluto in quanto esso mette in discussione il necessario “vivere insieme” degli individui nel quadro della società esistente. Tuttavia, la denuncia dell’egoismo nasconde il tentativo di evitare la costituzione dell’individuo che “emerge per il fatto che il suo essere per sé eleva la sua unicità alla posizione della sua reale finalità”.¹³⁵ L’individuo, dunque, non può costituirsi mobilitando il potenziale di superamento che esiste in esso, in quanto “l’uomo non può realizzarsi come individuo se non in una società giusta e umana”.¹³⁶ La costituzione degli individui di conseguenza, risulta nell’emergere di una nuova coscienza di sé in seno società. In questo modo, riscontriamo chiaramente la prossimità delle posizioni di Adorno e Simmel.

Gli “individui” non sono degli esseri umani consapevoli di se stessi e alla ricerca di uno sviluppo, ma sono “individui

¹³³ Axel Honneth, *La Société du mepris*, La Découverte, Paris, 2006, p. 308.

¹³⁴ Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, op. cit.

¹³⁵ Cf. Theodor W. Adorno e Walter Dirks (Eds.). *Soziologische Exkurse*, EVA, Frankfurt, 1956, p. 41.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 48.

completamente interiorizzati [che] prendono la realtà per apparenza e l'apparenza per realtà".¹³⁷

Il nuovo individualismo: un mondo-della-vita

La recente "carriera" delle espressioni "individualismo" e "individuo" è direttamente legata al periodo "neoliberale" degli ultimi decenni, che valorizza l'esser-ci a discapito di ciò che potrebbe essere. Abbiamo visto che l'individualismo non è un fenomeno nuovo, ma che la sua forma e il suo senso sociale sono profondamente cambiati e che esso si è generalizzato nel mondo capitalista radicalmente globalizzato.

Non abbiamo intenzione di ritornare sulla descrizione delle fratture sociali, culturali e intellettuali che hanno fatto emergere questo individualismo,¹³⁸ ma vogliamo solo ricordare la generalizzazione dell'individualizzazione sia nelle politiche pubbliche che nell'economia, nella vita lavorativa, o nelle imprese per esempio. L'individualizzazione è concreta e modella il vissuto dei soggetti. Degli esempi potrebbero essere i salari, le condizioni di lavoro, il diritto del lavoro, la gestione dei disoccupati e dei dipendenti, brutalmente denominati "assistiti". Tra le diverse analisi, troviamo da un lato il "profilo istituzionale su cui si fonda la riproduzione sociale diventata un presupposto della legittimazione del sistema [...] [dall'altro lato] l'insorgenza di una moltitudine di sintomi individuali di vuoto interiore, di una sensazione di inutilità e di smarrimento".¹³⁹ L'analisi delle politiche sociali lo dimostra chiaramente.¹⁴⁰

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹³⁸ Cf. primo capitolo.

¹³⁹ Axel Honneth, *La Société du mépris*, op. cit., p. 311.

¹⁴⁰ Cf. Didier Vracken, *Le Nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique*, Paragon, Lyon, 2010.

Naturalmente, grandi cambiamenti sociali, come l'emergere del nuovo individualismo, non assumono mai forme esattamente identiche in tutti i paesi e soprattutto in tutti i continenti. Tuttavia, almeno in Europa, si nota una grande omogeneità tra i fenomeni apparenti – la facciata, per riprendere quest'immagine. Le scienze sociali e soprattutto la sociologia, descrivono sia l'individualizzazione dei percorsi e delle biografie di formazione professionali e spaziali (migrazioni), sia gli spostamenti dell'ascensore sociale (ascesa sociale e declassamento), gli stili di vita, le modalità di consumo e l'autoriflessività. La libertà di scelta crescente, ma allo stesso tempo la necessità dell'individuo di trovare da sé un senso alla sua vita e alle sue azioni sono per le scienze sociali tematiche importanti. Tuttavia, più la libertà di scelta e la necessità dell'individuo di dare (darsi) delle ragioni di scegliere aumentano, più egli è solo e la sua vita si standardizza ed eteronomizza. Ed ecco che ritorna "l'attività passiva" (Sartre), di cui abbiamo discusso nel capitolo precedente, che caratterizza la serialità. Dunque, l'individualizzazione della facciata della nostra società è un individualismo seriale".¹⁴¹

Ciò che oggi definiamo individualizzazione e individuo non sono altro che la massificazione degli "Uni". Le analisi presentano spesso gli esseri umani come degli esseri riflessivi e consapevoli della loro esistenza. Sono dunque considerati come gli artefici e i padroni di una vita che gli è tuttavia imposta.

La "negazione assoluta" domina ampiamente i lavori delle scienze sociali dette "critiche" che si occupano specificamente della denuncia delle tragedie e degli scandali sociali. A partire dalla "misera del mondo" (Bordieu) si constata un'enorme

¹⁴¹ Cf. Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde sociale*, op. cit.; Jan Spurk, *Du Catactère social*, op. cit.

produzione di lavori descrittivi e spesso etnografici che dipingono la spaventosa immagine di queste realtà. Comprendiamo facilmente e condividiamo l'indignazione degli autori di questi lavori, ma finché non supereranno la "negazione assoluta" semineranno la disperazione, per servirsi del vocabolario hegeliano, invece di cercare il potenziale di superamento nella negatività di queste realtà. Queste descrizioni sono facilmente criticabili, persino sul piano empirico, e sono considerate delle ideologie miserabiliste in quanto non si possono ignorare né le reali carriere professionali e ascensioni sociali, né le scelte consumistiche allargate. Non possiamo ignorare che gli individui vogliono, in genere, vivere questa vita. Non ci sono *a priori*, né ragioni di prendersene gioco o di mettere in dubbio l'esperienza positiva che la maggior parte dei soggetti fa. Hegel definirebbe un tale comportamento come "ironico".

Il costo dei percorsi individualizzati è molto alto per gli individui, essi possono far riferimento solo a sé stessi, "soli e abbandonati"¹⁴² e spesso "stanchi di essere sé stessi".¹⁴³ Devono battersi per trovare il loro posto nella società. La "lotta dei posti"¹⁴⁴ richiede enormi sforzi individuali. Niente è scontato, ogni cosa va conquistata. L'elevato tasso di divorzi così come la fluidità crescente delle famiglie e dei rapporti di coppia, per esempio, spesso indicati come "prove" della libertà crescente, mostrano allo stesso tempo come i singoli individui debbano impegnarsi al fine di creare e ricreare i legami sociali.

Inoltre, i criteri di ascensione sono imposti e non liberamente scelti: intraprendere una carriera professionale

¹⁴² Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il nulla*, op. cit.

¹⁴³ Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, op. cit.

¹⁴⁴ Nicole Aubert e Vincent de Gaulejac, *Le Cout de l'excellence*, Le Seuil, Paris, 1990.

vuol dire avanzare sulla scala gerarchica del potere rispetto agli altri, verso il riconoscimento e in seno alla scala del reddito. I soggetti devono impegnarsi, battersi e conquistare il loro posto. Le strategie manageriali, così come le strategie di formazione e le politiche sociali, puntano alla mobilitazione della soggettività, la strumentalizzazione del “l’automovimento” (Hegel) della soggettività. Esse impongono ai soggetti un automobilitazione che mira alla loro iscrizione nella logica del sociale e imprenditoriale, come l’utilitarismo proclama da secoli.¹⁴⁵ Dunque l’interesse individuale e l’interesse collettivo si combinano. Tuttavia, gli interessi non sono liberamente scelti, vengono imposti ai soggetti dall’esterno, sono, in qualche modo, prestabiliti, e quindi queste mobilitazioni sono delle auto-sottomissioni all’ordine prestabilito.

La lotta per il riconoscimento dei soggetti riguarda l’adeguamento degli individui alle esigenze della società. Non si tratta di una forma di autonomia, ma di una sottomissione radicale e volontaria alle esigenze provenienti dall’esterno dell’individuo: un’eteronomia radicale. Il fatto che gli individui la interiorizzano non elimina quest’ultima, tutto il contrario, visto che l’interiorizzazione radicalizza l’eteronomia. Dunque “le filosofie riflessive della soggettività” e le sociologie riflessive diventano delle ideologie.

Richard Sennett, per esempio, dipinge un’immagine molto chiara e drammatica di queste vite. Non mostra solo la capacità, la volontà e l’entusiasmo dei soggetti di conformarsi alle esigenze contingenti ma anche la loro convinzione di essere capaci di conformarsi a queste, di cambiare il loro stile di vita, di fare carriera e la loro coscienza di poter e dover essere dei *winners*. Sennett mostra, inoltre, la sottomissione al

¹⁴⁵ Cf. Albert O. Hirschman, *Les Passion et les intérêts*, op. cit. ; Christian Laval, *L’Homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, op. cit.

regno del mercato che i soggetti subiscono consenzientemente e la “corrosione del carattere” che ne deriva. Essi si trovano in delle situazioni che controllano sempre meno; sono feriti, usati, distrutti, isolati e indeboliti.¹⁴⁶

Per evitare la trappola della “negazione assoluta” e dei discorsi miserabilisti, possiamo prendere in considerazione, naturalmente schematizzandole, cinque specificità dell’individualizzazione. Innanzitutto, l’individualizzazione dei percorsi e delle biografie, vale a dire della forma oggettivata delle temporalità della vita. In secondo luogo, il crescente isolamento porta spesso alla sofferenze e a patologie sociali e cliniche, in quanto il legame sociale è sempre meno percepito dai soggetti. In terzo luogo, “la lotta dei posti”, perché le mobilitazioni della soggettività imposte richiedono l’automobilitazione dei soggetti nella veste di rivali. In quarto luogo, la necessità sempre maggiore dei soggetti di riflettere su sé stessi e sugli altri in modo da trovare delle ragioni d’agire, di dare un senso alla loro vita e alle loro azioni nella società esistente. In quinto luogo, la necessità di essere sé stessi, con cui i soggetti devono confrontarsi nella quotidianità, è in realtà la necessità di apparire come se fossero sé stessi. Questa necessità è percepita come un fardello.

La ricerca di autenticità degli individui contemporanei passa attraverso la scelta di soluzioni prefabbricate dall’industria culturale, standardizzate e intercambiabili. È la ricerca di un’autenticità di “seconda mano”. Somiglia di più alla voglia di comporre un puzzle, di risolvere un sudoku, di riempire la griglia delle parole crociate o ancora alla partecipazione a un quiz televisivo, piuttosto che alla ricerca d’autonomia. Si tratta di individuare le risposte corrette o la giusta soluzione (prestabilite), vale a dire che per individuarle bisogna

¹⁴⁶ Il cinismo è la forma radicale dell’ironia di cui parla Hegel.

sottomettersi sia alle regole che alle finalità e alle modalità stabilite. Infine non dobbiamo dimenticare ciò che le descrizioni dell'individualismo attuale sottolineano spesso: gli individui vivono questa situazione agiatamente, la loro sottomissione è piacevole.

Il riconoscimento e il superamento

Le recenti discussioni sul riconoscimento, generalmente ispirate all'interpretazione di Honneth,¹⁴⁷ sono ampiamente normative e allo stesso tempo largamente consensuali. Senza ritornare sull'interpretazione di questo concetto classico,¹⁴⁸ vorremmo sottolineare uno dei motivi validi, per Honnet, per cui è importante prendere in esame la questione. Delle analisi eterodosse sui movimenti rivoluzionari nella Germania degli anni '20-'30, discusse in accesi dibattiti dell'estrema destra tedesca negli anni '70-'80, hanno dimostrato come vissuti di non riconoscimento e di disprezzo (per riprendere la nozione e la terminologia di Honneth), così come i vissuti di sofferenza, ingiustizia e oppressione, hanno spinto i lavoratori de "l'altro movimento",¹⁴⁹ autori del "radicalismo operaio"¹⁵⁰ ad agire. Il libro di B. Moore *Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt*, che ha giocato un ruolo fondamentale in questo dibattito all'inizio del 1980, è particolarmente importante per comprendere l'interpretazione che Honneth dà della posizione di Hegel. In particolare, questo libro mostra che è stato il disprezzo subito e non la miseria a motivare le rivolte, e che il (raro) riconoscimento dei sottomessi ha portato alla loro obbedienza.¹⁵¹ Ciononostante, le "lotte per il riconoscimento" non si limitano necessariamente o fatalmente a un riconoscimento tra pari o simili il cui il fallimento conduce a rinnovare e rafforzare il disprezzo. Esse possono anche avere come obiettivo il superamento del rapporto tra me e l'altro.

¹⁴⁷ Axel Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

¹⁴⁸ Cf. Jan Spurr, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, op. cit.

¹⁴⁹ Karl-Heinz Roth, *Die Andere Arbeiterbewegung*, Trikont, Munich, 1977.

¹⁵⁰ Lucas Erhard, *Arbeiterradikalismus*, Roter Stern, Frankfurt, 1976.

¹⁵¹ La tesi sostenuta in questo libro è di sicuro più sottile di questa affermazione. Esso meriterebbe di essere preso in considerazione nei dibattiti contemporanei.

Per comprendere meglio qual è la posta in gioco della lotta per il riconoscimento e il superamento possibile dell'attuale situazione sociale, possiamo far riferimento a una tesi sartriana. Quest'ultimo riprende una posizione della fenomenologia classica, affermando che siamo tutti "uomini tra gli uomini" (Sartre) e che ognuno si riconosce nello sguardo dell'altro. È grazie a questo sguardo che posso costituirmi. Questo rapporto tra me e l'altro è ovviamente reciproco. Per Sartre, sono la vergogna e il riconoscimento che danno vita al rapporto tra me e l'altro. In questo senso, come scrive ne *L'essere e il nulla*, "altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso quale appaio ad altri. [...] la vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di *essere* come altri mi vede. [...] gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni. [...] Ma, nello stesso tempo, ho bisogno di altri, per cogliere a pieno tutte le strutture del mio essere, il per-sé rimanda al per altri".¹⁵² Merleau-Ponty, quanto a lui, sottolinea che l'altro è "la mia negazione, ma una negazione istituita-istituente, cioè io mi proietto in lui e lui in me".¹⁵³

Per continuare, bisogna rendersi conto della dinamica del processo di riconoscimento perché "riconoscere in quanto atto esprime una pretesa, un *claim*, a esercitare un dominio

¹⁵² Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., pp. 264-265.

¹⁵³ Maurice Merleau-Ponty, *L'istituzione. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003, p. 35. Sartre si esprime a riguardo ne *L'essere e il nulla* dove afferma: "[...] altri, infatti, è l'altro, cioè l'io che non è me [...] altri è colui che non è me e che io non sono. Questo non indica un nulla come elemento di separazione dato tra altri e me. Tra altri e me c'è un nulla di separazione" (p. 273). "Altri non è solamente ciò che io vedo, ma anche quello che mi vede" (p. 271). "Altri deve apparire al cogito come: quello che io non sono" (p. 298).

intellettuale sul campo dei significati [...] la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento",¹⁵⁴ ma cosa significa "mutuo"?

Va ricordato che Kant aveva già definito il riconoscimento come mezzo di instaurazione dei legami. Riconoscere significa instaurare un legame. Tuttavia, in Kant non troviamo l'idea di legame sociale. Hegel al contrario, ha elaborato, come ben sappiamo, una teoria esplicita del riconoscimento. Questa teoria non deve essere interpretata solo in maniera conservatrice e cioè come matrice di stabilità sociale grazie al mutuo riconoscimento, perché ci fornisce anche dei mezzi per comprendere meglio la lotta per il riconoscimento e per il superamento della situazione esistente. Hegel ci mostra il cammino per giungere alla comprensione di questa lotta per il riconoscimento.

In particolare, negli scritti di Jena (1803-1804) il "giovane" Hegel distingue tre forme di riconoscimento (l'amore, il diritto e la solidarietà). Honneth ha poi ripreso e ampliato le tesi hegeliane. Il riconoscimento per l'amore, il diritto e la solidarietà sono da intendersi come tre stadi consecutivi di affermazione della persona autonoma in quanto individuo. Secondo Honneth, "Hegel per eticità (*Sittlichkeit*) intende un genere di rapporti sociali che emergono quando, sottoposto alla percezione cognitiva del diritto, l'amore si trasforma in una solidarietà universale tra i membri della comunità. Ogni soggetto può dunque rispettare l'altro e le sue peculiarità, e realizzare la forma più assoluta di mutuo riconoscimento".¹⁵⁵

¹⁵⁴ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004, p. 37.

¹⁵⁵ Axel Honneth (ed.), *Pathologien des Sozialen*, Fisher, Frankfurt, 1994, p. 146.

Quando Hegel ritornerà sul tema del riconoscimento, in particolare nella *Fenomenologia dello spirito*, sottolineerà il carattere violento di questo processo. È solo con una vera e propria “lotta per il riconoscimento” (Honneth) che gli individui possono ottenere il riconoscimento dall’altro. Infatti Hegel, al contrario di molti autori contemporanei, non crede che si possa ottenere il riconoscimento tramite la conversazione; conversando l’altro può sempre essere ingannato. La posta in gioco di questa lotta è la dignità, molto cara agli uomini perché è ciò di quanto meno reificato possiedano. Hegel la definisce come una “non-cosa” (*Unding*). Secondo lui, la lotta per il riconoscimento permette ai “lottatori” di contendere la propria libertà faccia a faccia con la natura, di sviluppare la propria coscienza assoluta ed essere liberi. Comunque, non bisogna dimenticare che le nozioni di “eticità” (*Sittlichkeit*) e di “lotta” assumono significati diversi nel corso degli anni e nei diversi scritti di Hegel. Negli scritti del 1803-1804, per esempio, la lotta per il riconoscimento si conclude necessariamente con la morte: uno dei “lottatori” o entrambi muoiono perché la lotta si basa su una “negazione assoluta”. Per entrambi, la dignità vale più della vita. Alla fine, il riconoscimento non può costituirsi perché almeno una delle due “controparti” del riconoscimento non esiste più. È morta o annientata.

Affinché possa esservi riconoscimento, è necessario che i due sopravvivano, ma questo non significa che nella lotta non ci saranno né vincitori né vinti. Anzi, al contrario, il signore e il servo si riconoscono a vicenda in quanto il signore si impone al servo e il servo si sottomette al signore.¹⁵⁶ È in questo senso

¹⁵⁶ Ricordiamo che la traduzione dell’espressione hegeliana *Herr und Knecht* “padrone e schiavo” è deformante. È per questo che ci serviamo della traduzione letterale “signore e servo”.

che “altri è il mediatore indispensabile tra me e me stesso: ho vergogna di me stesso quale appaio ad altri. [...] la vergogna è, per natura, *riconoscimento*. Riconosco di essere come altri mi vede [...] gli altri non mi hanno rivelato solamente ciò che ero; mi hanno anche costituito su un tipo di essere nuovo che deve sopportare delle nuove qualificazioni”.¹⁵⁷ Vi è ormai un rapporto di reciprocità tra i due, un rapporto di dominanza riconosciuto.

Non travisiamo la tesi hegeliana se consideriamo i rapporti di reciprocità e di riconoscimento come rapporti sociali connessi all'avvento di una nuova epoca: il capitalismo. Il signore non rischia più la propria vita per la dignità e trae profitto dalle cose prodotte dal suo servo. Il signore è improduttivo, ma minaccia continuamente la vita del servo che a lui è sottomesso. Per sopravvivere, il servo soddisfa il signore. L'esperienza di sottomissione rimane scolpita nella sua memoria e determina la sua esistenza. La minaccia di morte incombe sulla sua vita e la sua angoscia esistenziale viene periodicamente risvegliata.

La storia potrebbe concludersi così, come accade nella maggior parte delle interpretazioni su “la lotta per il riconoscimento” degli ultimi anni che fanno credere che la situazione attuale e l'attuale tipo di riconoscimento sono insuperabili tanto quanto il capitalismo. Nonostante ciò, in Hegel il finale della storia tra signore e servo resta aperto. Kojève ha dettagliatamente sviluppato questo aspetto.¹⁵⁸

In questa vita, apparentemente senza uscita, è il servo e non il signore a essere produttivo; è il servo che sviluppa ciò che nella tradizione marxista definiamo forze produttive, scienze,

¹⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., p. 264.

¹⁵⁸ Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996.

tecnologie, arti e *intelletto generale* (Marx). Lavorando per il signore, per il quale crea delle cose, mantiene una certa distanza da quest'ultimo. Diventa indipendente prendendo coscienza di sé; può riflettersi e riconoscersi nelle cose che produce come se si specchiasse in uno specchio deformante. Le nozioni marxiste di reificazione, alienazione e feticismo si fondano su questa idea.

A questo punto capiamo facilmente perché la storia del signore e del servo può avere almeno due finali diversi. Il servo può sperimentare che il suo lavoro non è un mezzo di liberazione e che anzi, al contrario è distruttivo. Provoca, per esempio, guerre e massacri, grandi disastri ecologici, e la distruzione psichica e fisica dei lavoratori. Inoltre, il servo è soggiogato, dominato dalle stesse cose che crea che fanno sì che la vita gli sembri una fatalità. Incapace di liberarsi, cerca una via di fuga da questa situazione e la trova, per esempio, nel consumo. Fuggendo, rafforza la sua alienazione che egli scambia per felicità e adora i prodotti del suo lavoro, gli oggetti che lo controllano. Marx definisce questa situazione come feticismo della merce. Nonostante tutto, né l'alienazione più profonda, né il feticismo più radicale della merce cancellano l'angoscia esistenziale in quanto il futuro, aperto e incerto, è sempre da fare e rifare.

È per questo motivo che molte domande relative al superamento possibile non troveranno mai una risposta del tutto completa. Perché continuare a lavorare per il signore per esempio? È una domanda angosciante perché mette in discussione l'esito della lotta per il riconoscimento che potrebbe portare a una nuova lotta per la dignità, la dignità di colui che non vuole più essere servo.

Dunque, esiste un altro finale per questa storia, magistralmente elaborato da Kojève. Il soggetto prende coscienza del fatto che può esservi un futuro diverso rispetto

alla semplice estensione dell'esistente e si libera coscientemente dal suo essere sociale. Il servo vuole diventare indipendente, liberarsi dall'eteronomia che il signore e gli oggetti che ha prodotto per quest'ultimo gli impongono. La libertà diventerebbe il nuovo legame sociale tra soggetti emancipati dal lavoro e liberati dalle loro angosce esistenziali. Indipendenti, autoregolamentando le proprie azioni, non sarebbero né servi né signori, essi sarebbero liberi.

La società negli individui

Il principio di realtà

Freud¹⁵⁹ propone un'interpretazione molto importante dell'iscrizione della società nell'individuo: il principio di realtà. Secondo Freud l'uomo vive in una situazione di delusione e insoddisfazione perenne poichè non ottiene la soddisfazione libidica che cerca inconsciamente. Solo gli individui nevrotici possono sottrarsi a questo mondo angosciante. Gli altri sviluppano un apparato psichico che "ha dovuto risolversi a rappresentare sé stesso, anziché le condizioni proprie, quelle reali del mondo esterno, e a sforzarsi di modificare la realtà".¹⁶⁰ È qui che emerge un nuovo principio dell'azione psichica: il principio di realtà. "Non è più stato rappresentato quanto era piacevole, ma ciò che era reale anche se doveva risultare spiacevole".¹⁶¹

Quindi, l'adattamento sempre maggiore dell'apparato psichico al mondo esterno dell'individuo fa sì che questo scambi il sentimento di repressione per una condanna in sintonia con la realtà, condanna che considera imparziale. Le pulsioni puntano a "l'appropriata trasformazione della realtà"¹⁶² come risultato delle azioni degli individui. Il pensiero dunque si conforma al principio di realtà. "La realtà di pensiero è equiparata alla realtà esterna, il desiderio al suo appagamento – all'evento – proprio come avviene automaticamente sotto il dominio del vecchio principio di piacere".¹⁶³ Freud individua nell'apparato psichico "il principio economico" del capitalismo

¹⁵⁹Sigmund Freud, "Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico", in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 454.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 454.

¹⁶² "Zweckmassige Verändern der Realität" *Ibid.* p. 456.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 459.

che consiste nella minimizzazione degli sforzi e degli investimenti. Tutto ciò che non rientra nel principio di realtà trova espressione nell'immaginazione e nelle *rêveries*, tranne nelle arti in cui il principio di realtà e il principio di piacere coesistono.¹⁶⁴ L'educazione è, secondo Freud, il mezzo più efficace di imporre il principio di realtà. Questo modo di pensare non si limita al pensiero quotidiano, ma influenza anche il pensiero scientifico, come lo dimostra per esempio, il positivismo dominante nell'ambito delle scienze sociali.

Freud mostra che il progresso e lo sviluppo della cultura non costituiscono una lunga marcia verso la libertà e l'autonomia.¹⁶⁵ Secondo lui, la storia dell'umanità è caratterizzata da un aumento progressivo della repressione e dell'oppressione. La cultura inizia quando l'uomo rinuncia alla soddisfazione assoluta dei suoi desideri. La realtà che determina gli impulsi e la loro soddisfazione, cambia sotto il controllo del principio di realtà. Non vi è più soddisfazione immediata e l'Eros non è mai appagato. Regnano quindi il lavoro e l'angoscia, la produttività e la ricerca di sicurezza.

L'esperienza insegna agli individui che la soddisfazione dei bisogni provoca sempre sofferenza e dolore. Il principio di realtà reprime il principio di piacere e lo modifica. L'adattamento al principio di realtà trasforma allo stesso tempo anche l'uomo. Egli è organizzato, cerca di trarre vantaggio, di ottenere ciò che può senza nuocere a sé stesso o agli altri. Diventa un soggetto conformato ai criteri della razionalità strumentale, una razionalità eteronoma. Ad ogni modo, questo dominio della ragione strumentale non cancella completamente l'immaginazione, ma comunque essa domina i desideri e le

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 456.

¹⁶⁵ Cf. per esempio Freud Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.

trasformazioni della realtà. In Freud troviamo un'analisi critica di ciò che al giorno d'oggi definiamo libertà di dire (o dirsi) "sono io che ho deciso"; egli definisce la decisione come un atto eteronomo.

Il "principio di realtà" è la ragione strumentale interiorizzata che determina il carattere sociale degli individui. Se la socializzazione avvenisse con successo, l'uomo corrisponderebbe alla società in cui vive e, vice versa, la società esistente corrisponderebbe ai soggetti che la compongono, sia sul piano sociale che psichico e intellettuale: il pensiero si adeguerebbe alla realtà.

Quanto appena detto non è solo una semplice constatazione di Freud, ma il fondamento delle sue tesi. Come sappiamo, Freud afferma che la libido è presente fin dalla nascita. Ma perché? Se la risposta è che la libido fa parte della natura umana, si cade in un biologismo inaccettabile. Ciò che definiamo natura umana è ciò che a livello sociale viene considerato come statico e immutabile: si tratta de "la seconda natura", per citare la definizione di Lukács e della Scuola di Francoforte.

Essere in società

Per meglio comprendere l'importanza del "principio di realtà" (Freud), possiamo far riferimento ad alcuni concetti marxisti tra cui la nozione di alienazione. Quest'ultima è molto più che un'eredità hegeliana mal interpretata dal "giovane Marx", rivoluzionario e umanista.¹⁶⁶ È un concetto chiave dell'analisi del capitale che Marx considera come il rapporto sociale della nostra epoca. Indubbiamente, prima di lui altri

¹⁶⁶ Cf. più dettagliatamente la discussione nella rivista MAUSS n°43, 2009, pp. 168-180. Cf. anche Jan Spurk, *Du caractère social, op. cit.*, cap. III 1.

autori hanno parlato del concetto di alienazione. Marx fa principalmente riferimento ad Adam Smith e a Hegel.

La radice latina della parola alienazione, *alinatio*, e la parola tedesca, *Entfremdung*, danno una prima indicazione su tale fenomeno. *Alinatio* può essere tradotto con “estraniato” e il termine tedesco *Entfremdung* indica il processo di diventare o il fatto di essere estraneo a qualcosa o qualcuno. Smith parla di alienazione in senso giuridico ed economico, come la vendita o il trasferimento di proprietà, che collega sistematicamente allo scambio commerciale.

Hegel si spinge molto più in là nello sviluppo di tale concetto. Insiste, per esempio in *Philosophie du Droit*¹⁶⁷, sull'importanza di alienare/si, nel senso di *entäussern*, cioè di “proiettare al di fuori di me” non soltanto la mia proprietà, ma anche la mia volontà.¹⁶⁸ L'alienazione acquista un'esistenza oggettiva in relazione a me e, come scrive Hegel “a questo punto la mia volontà alienata (*entäußern*) è tutto ad un tratto un'altra”. Hegel inoltre, osserva che in questo mondo esiste e persiste una separazione, una scissione, una frattura, una rottura (*Spaltung*) tra me e l'altro che non sono più. Mi perdo nell'altro e comincio a sentirmi spossessato di me stesso. La “coscienza infelice” (Hegel) è la consapevolezza di questa situazione. L'interpretazione hegeliana è la base della posizione di Marx.

Sebbene l'idea marxista di alienazione non sia particolarmente originale, essa apre la sua analisi del capitale come rapporto sociale. Marx osserva ne *La questione ebraica* (1844), che l'uomo è estraneo a sé stesso e in *Manoscritti economico-filosofici del 1844* definisce il lavoro come atto d'alienazione. In una nota su Feuerbach del 1845 si legge: “gli

¹⁶⁷ Cf. Hegel 1820/1970 S 73.

¹⁶⁸ In tedesco alienare significa *entäußern* ed *entfremden*.

individui hanno preso le mosse da sé stessi prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti (Verhältnisse) sono rapporti dell'effettivo processo della loro vita. Perché i rapporti si contrappongono a essi stessi? Perché le forze della vita prevalgono su di loro?"¹⁶⁹ La sua definizione di lavoro è ancora poco articolata negli anni 40 dell'800,¹⁷⁰ ma per la nostra discussione è sufficiente sapere che secondo Marx la coscienza di sé è alienata. Il compito dei filosofi in questo caso, è quello di "prendere atto del mondo alienato" (Marx). In *Thèses sur Feuerbach* (1845),¹⁷¹ apre la critica su Feuerbach difendendo la soggettività e "l'attività umana sensibile, come prassi" (I tesi, MEW 3, p. 5).¹⁷² La vita sociale è essenzialmente pratica. "Tutti i misteri [...] trovano la loro soluzione razionale nell'attività pratica umana e nella comprensione di questa prassi" (VIII tesi, MEW 3, p. 7). "L'essenza umana non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, essa è l'insieme dei rapporti sociali" (*gesellschaftliche Verhältnisse*) (VI tesi, MEW 3, p. 6). Di conseguenza bisogna collocare storicamente "l'essenza dell'uomo", in quanto "l'essenza non può essere concepita [...] come universalità interna, muta, che lega molti individui naturalmente". I fenomeni psichici, per esempio "il sentimento religioso" di cui parla Feuerbach, sono anch'essi prodotto sociale e che l'individuo astratto [...] in realtà

¹⁶⁹ Karl Marx, *Note sur Feuerbach de 1845*, in Marx-Engels Werke MEW3, Dietz, Berlin/DDR, p. 540.

¹⁷⁰ Cf. a riguardo Spurk Jan 2003, *La théorie du travail de Karl Marx*, in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaire de Laval, Québec, pp. 201-226.

¹⁷¹ Si fa riferimento alle note di Marx (Marx-Engels Werke MEW, Dietz, Berlin, 1972) del 1845 (MEW 3, pp. 5-7) e non alla versione rielaborata da Engels (1888, MEW 3, pp. 533-535).

¹⁷² Cf. anche V tesi, MEW, p. 6.

appartiene a una determinata forma della società” (VII tesi, MEW 3, p. 7). Sembra quasi che se si rivolgesse alla maggior parte dei ricercatori di scienze sociali contemporanei quando critica “il materialismo intuitivo” (Marx) alla Feuerbach, che non può superare l'intuizione dei singoli individui e della società borghese (*bürgerliche Gesellschaft*) (IX tesi, MEW 3, p.7), riprendendo la critica hegeliana della “filosofia riflessiva e della soggettività” nominata in precedenza. Marx propone, invece un’analisi della società dal punto di vista della società umana o dell’umanità sociale” (X tesi MEW 3, p. 7) in vista di un legame sociale che non esiste ancora. Infine, in un’altra tesi su Hegel e Feuerbach (MEW 3, p. 536) Marx osserva che il superamento dell’alienazione non è un atto puramente intellettuale, ma richiede il superamento de “l’attività sensibile, della prassi e dell’azione reale”.

Dal momento che è stato già trattato e elaborato molte volte, non verrà trattato in questa sede il fatto che Marx non si serve in seguito, quasi per niente, della nozione di alienazione e soprattutto che i suoi lavori oscillano tra analisi e prese di posizioni politiche e i suoi sforzi di elaborare una “critica dell’economia politica” – sottotitolo del suo *opus magnus*, *Il Capitale* – non senza cadere molto spesso nella trappola dell’economicismo.¹⁷³ È nel primo volume de *Il Capitale* così come in *Grundrisse*¹⁷⁴ che tenta ancora una volta di trovare una risposta alla domanda sul perché gli uomini operano a favore della produzione e della riproduzione del capitale anche se i loro interessi si trovano all’opposto. “L’eliminazione delle

¹⁷³ Cf. a riguardo Jean-Marie Vincent, *Un Autre Marx. Apres les marxismes*, Page Deux, Lausanne, 2001 ; e Jan Spurk, « La théorie du travail de Karl Marx », in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le Travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, Québec, 2003, pp. 201-226.

¹⁷⁴ Karl Marx, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, Pgreco, Milano, 2012.

differenze nei bisogni e nelle aspirazioni, nel tenore di vita, nelle attività del tempo libero, nella sfera politica, deriva da un'integrazione che si verifica *nella fabbrica*, nel processo materiale di produzione".¹⁷⁵

Le prime tracce della risposta di Marx alla domanda sopracitata si trovano nella sua analisi della merce. La merce ha un carattere mistico che dipende dalla sua natura commerciale (è un oggetto destinato allo scambio) e non dal suo valore d'uso. Il lavoro concreto e produttivo produce un oggetto materiale o immateriale che dispone di un valore d'uso. Questo prodotto è destinato allo scambio commerciale. È una merce potenziale. Per diventare interscambiabili, le merci devono disporre di una qualità astratta, il valore di scambio, che le rende compatibili, perché i loro valori d'uso sono incompatibili. La determinazione del valore (di scambio) è il fine del processo lavorativo. È per questo che Marx si interessa alla produzione della merce. I rapporti di scambio sono "naturali" per gli uomini, procedono naturalmente. Lukács e gli esponenti della scuola di Francoforte definirebbero questo rapporto come "seconda natura". Il fatto che il lavoro sia una merce e che venga scambiato sul mercato richiede che i diversi lavori siano compatibili ed eguali. "L'eguaglianza dei lavori umani assume la forma materiale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro".¹⁷⁶ "L'enigma della forma merce consiste dunque semplicemente nel fatto che, a guisa di specchio, essa rinvia agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro lavoro come caratteri oggettuali degli stessi prodotti del lavoro, proprietà naturali sociali di questi oggetti".¹⁷⁷ Di conseguenza il rapporto sociale dei produttori e

¹⁷⁵ Herbert Marcuse, *L'Uomo a una dimensione*, op. cit., p. 49.

¹⁷⁶ Karl Marx, *Il Capitale*, Utet, Torino, 2013, p. 90.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 90.

del “lavoratore comune” appare come un rapporto tra cose e come un rapporto esterno agli individui. “Grazie a questo quid pro quo, i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, o sociali”.¹⁷⁸

I rapporti sociali concreti assumono per gli uomini forme fantasmagoriche, come se si trattasse di rapporti tra cose. Marx afferma esplicitamente che gli uomini adorano gli oggetti e che a questi attribuiscono qualità umane. Vengono idolatrati come se fossero dei feticci o delle divinità. Sono gli stessi uomini a produrre tali oggetti così come i rapporti sociali che gli sembrano dei rapporti tra oggetti esterni ad esso e che prevalgono su di lui. Si sottomettono, li accettano come “naturalmente necessari” (Marx), come una seconda natura. “In genere la riflessione sulle forme della vita umana [...] comincia *post je stum*, a cose avvenute, e quindi parte dai risultati ultimi e in sé conclusi del processo evolutivo”.¹⁷⁹ Le idee, le visioni del mondo, ma anche le categorie scientifiche che si occupano di capitalismo, come sottolinea Marx seguendo l’esempio dell’economia politica, considerano queste forme di pensiero come forme naturali e scontate. Ovviamente non dobbiamo negare la loro concretezza e la loro importanza, ma dobbiamo considerarle per quelle che sono. Esse sono “forme di pensiero socialmente accettate e quindi forme oggettive di idee sui rapporti di produzione specifici sul piano storico e sociale” (MEW 23, p. 90).

Il tentativo di Marx del 1840 di comprendere l’alienazione degli uomini, trova ne *Il Capitale* una soluzione sistematica che allo stesso tempo, spiega meglio anche il “culto dell’uomo astratto” (Marx). Questo culto va al di là del protestantesimo. Esso è il motivo per cui gli uomini si comportano “verso i loro

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 93.

prodotti come verso merci e quindi valori, e nel riferire gli uni agli altri, in questa forma materiale, i loro lavori privati come eguale lavoro umano”.¹⁸⁰ I rapporti sociali somigliano sempre più a uno scambio commerciale. Ovviamente questo non vuol dire che tutto può essere venduto e comprato, ma che i rapporti sono concepiti come se fossero dei rapporti commerciali.

In un atto di scambio niente è superiore in quanto lo scambio è equo di per sé. La merce ha un prezzo che io devo pagare per avere. Se ho scambiato 5 euro per un pacchetto di sigarette, posso fumarle, dividerle con gli altri o buttarle. La merce è adesso una mia proprietà privata e posso quindi definire il suo valore d’uso. Nei limiti delle leggi e dei principi sociali posso farne ciò che voglio. L’atto di scambio si conclude in questo modo e può ricominciare con le stesse modalità. Il “normale” scambio commerciale si ripete e il feticismo della merce si afferma come normalità sociale.

La soggettività nel capitalismo (*bürgerliche Subjektivität*) è di conseguenza basata su una contraddizione, la contraddizione tra “l’indipendenza personale [e] la dipendenza dagli oggetti (*sachlich*)”.¹⁸¹ Questa contraddizione rimane tale nella misura in cui gli uomini sono sottomessi ai loro bisogni alienati. L’uomo è “un essere disumanizzato sia nel corpo che nello spirito”.¹⁸²

I modi di pensare, le rappresentazioni del pensiero e le visioni del mondo corrispondono sempre più a *forme* economiche, poichè il rapporto sociale, che è il capitale, è espresso economicamente.¹⁸³ L’idea di “gestire la propria coppia o la propria carriera” fa, al giorno d’oggi, parte delle

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸¹ Karl Marx, *MEW* 42, Dietz, Berlin, 1972, p. 91.

¹⁸² Karl Marx, *MEW* 42, *Ergb. 1*, Dietz, Berlin, 1972, p. 542.

¹⁸³ La Scuola di Francoforte ha approfondito questo discorso; cf. anche Jan Spurk, *Du Caractère social*, *op. cit.*, capitolo II.

comuni visioni del mondo. Esse sono, come abbiamo già visto, “rappresentazioni oggettive di idee” (*objektive Gedankenformen*), che Marx chiama anche “astrazioni reali” (*Realabstraktionen*).

Infine, il concetto marxista della “sottomissione reale della forza lavoro al capitale” (Marx) riassume l’integrazione e l’iscrizione dei soggetti, in particolare dei lavoratori, nel capitale. Secondo una prospettiva cronologica e logica, Marx distingue la “sottomissione formale” dalla “sottomissione reale”. La sottomissione formale consiste nell’integrazione dei lavoratori nel processo di produzione grazie alla violenza esteriore, senza che questi abbiano interiorizzato il loro *status*, il loro ruolo e la loro funzione nell’ambito della produzione. Fanno il “loro” lavoro perché, se vogliono (soprav)vivere, devono farlo. Sono dunque uniti da un legame di violenza e, allo stesso tempo, di esteriorità. I sistemi tecnologici, organizzativi e sociali restano in questa situazione, pressoché invariati rispetto alla produzione artigianale. La sottomissione reale invece, designa una situazione sociale in cui “l’impresa ingloba l’uomo nella sua totalità” (*Goetz Briefs*), per servirsi di un’espressione della sociologia dell’impresa tedesca degli anni ‘30. Nel processo di produzione e nell’impresa, così come nella società, il soggetto fa ormai parte dell’insieme dei legami sociali eteronomi e produttivi. Il feticismo della merce si sviluppa a pieno in questa situazione, controllando l’iscrizione dell’individuo nella società e della società nell’individuo.

Nella tradizione del pensiero marxista, due concezioni della Scuola di Francoforte – quella del carattere sociale e quella dell’industria culturale – completano la risposta che permette di sapere perché i soggetti possono e vogliono vivere nella società esistente e perché non pensano che eccezionalmente al

superamento di quest'ultima. Abbiamo già presentato queste tesi ed esposto la nostra interpretazione altrove.¹⁸⁴

I diversi modi di analizzare la vita in società, l'iscrizione della società negli individui, e viceversa, si combinano facilmente.

Su base marxista, Marcuse approfondisce, in particolare in *Eros e civiltà*, l'ipotesi di Freud, che giudica essenzialmente sociologica;¹⁸⁵ per l'analisi della formazione eteronoma dei desideri: il principio di realtà trova riscontro nei sistemi di istituzioni. L'individuo vive nelle istituzioni e sente le esigenze del principio di realtà come proprie, come esigenze di leggi e ordine che trasmette alla generazione successiva. Merleau-Ponty¹⁸⁶ e Sartre¹⁸⁷ condividono questa tesi. La "repressione esterna" e la "repressione interna" (Marcuse) si completano e combinano. "L'individuo non libero introietta i propri padroni e le imposizioni di questi ultimi, nel proprio apparato psichico. La lotta contro la libertà si riproduce nella psiche dell'uomo come autorepressione dell'individuo represso, e la sua autorepressione a sua volta sostiene il signore e le sue istituzioni".¹⁸⁸ Marcuse traduce così il principio di realtà: gli uomini vivono continuamente in *anankè*, "e ciò significa che [per Marcuse] la lotta per l'esistenza si svolge in un mondo troppo povero per poter soddisfare i bisogni umani senza continue limitazioni, rinunce, e differimenti [...] quel tanto di

¹⁸⁴ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère social*, Paragon, Lyon.

¹⁸⁵ Si basa sulla famosa interpretazione di Heinz Hartmann nel suo articolo "The Application of Psychoanalytic Concepts to Social Sciences".

¹⁸⁶ Maurice-Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité, note de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit.

¹⁸⁷ Jean-Paul, Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit.

¹⁸⁸ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. a cura di Lorenzo Bassi, Einaudi, Torino, 2001, p. 13.

soddisfazione che è possibile raggiungere necessita *lavoro*".¹⁸⁹ Gli uomini imparano a vivere secondo il proprio *Eros* e a considerare, di conseguenza, l'oppressione come legittima. Tuttavia, gli restano il ricordo e la memoria della felicità.¹⁹⁰

Marcuse, come Fromm prima di lui,¹⁹¹ insiste sul fatto che il principio di realtà forgia il super-io in quanto forte rappresentante delle leggi morali e "di ciò che la gente chiama i valori 'superiori' della vita umana".¹⁹² La proiezione dei vincoli esteriori sul "me" provoca un senso di colpa che si esprime nel fatto che si ha l'impressione di non corrispondere mai completamente a queste leggi e "valori superiori". Marcuse va oltre l'ipotesi freudiana quando la ancora radicalmente al "mondo storico", cioè nella società concreta che si evolve nel tempo. Così, può facilmente riprendere per conto suo l'ipotesi freudiana secondo cui "la civiltà è progredita come *dominio* organizzato".¹⁹³

Marcuse non si limita dunque a una reinterpretazione delle ipotesi freudiane. Le amplia tramite analisi storiche e sociologiche. "Il principio di prestazione" (Marcuse), per esempio, è interpretato come la forma storica e dominante del principio di realtà. L'*anankè* è basata sul principio di realtà; ora, non è un fatto naturale ma socialmente organizzato. Innanzitutto è imposta con la violenza, è una forma

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁰ È per questo che lo studio della memoria è estremamente importante per la psicanalisi. Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁹¹ Fromm fu suo collega all'*Istituto Fur Sozialforschung*, che dagli anni 50 del novecento si chiama "Scuola di Francoforte". Marcuse lo aveva aspramente criticato negli anni 50 a causa della sua interpretazione di Freud. Riguardo le posizioni di Fromm, cf. Spurk Jan 2007, *Du caractère social*, op. cit.

¹⁹² Freud citato in Marcuse, *Eros e civiltà*, op. cit., p. 24.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 26.

d'eteronomia interiorizzata dagli individui; fa parte del superiore. Riconosciamo in questa ipotesi di Marcuse il concetto marxista della "sottomissione reale" e del feticismo della merce. Lavoro e principio di prestazione sono strettamente legati. La maggior parte dei soggetti lavora per un "apparato" (Marcuse) che non controlla e che per loro è un "potere indipendente".¹⁹⁴ È questo il rapporto alienante di sottomissione e di exteriorità che lega gli individui nella società, un'ipotesi che abbiamo già osservato nelle posizioni di Marx, Sartre e Freud. "Gli uomini non vivono la loro vita, ma eseguono funzioni prestabilite".¹⁹⁵ Sartre definirebbe questa situazione sociale come "una serie" o "campo del pratico-inerte".¹⁹⁶ Nemmeno la libido sfugge a questo processo. Essa ovviamente non scompare, ma viene orientata verso il socialmente utile, in quanto l'individuo lavora per sé stesso anche se il lavoro rimane alienante. "Nello sviluppo 'normale', l'individuo vive 'liberamente' la propria repressione come vita propria: egli desidera ciò che si ritiene che debba desiderare; le sue soddisfazioni sono vantaggiose per lui e per gli altri; egli è ragionevolmente e spesso perfino esuberantemente felice".¹⁹⁷ Il suo *Eros* è direttamente legato alle prestazioni sociali e le sue pulsioni distruttive sono repressate, incanalate e rese socialmente utili. In questo modo, egli può interpretare la cultura come un progresso nel lavoro e attraverso il lavoro alienante e superare così, grazie a una critica implicita, la tesi freudiana secondo cui la cultura è il risultato della sublimazione. Marcuse, del progresso, considera soprattutto l'importanza sempre maggiore del senso di colpa.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.

¹⁹⁷ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, op. cit., p. 34.

IV

Verso il superamento?

A questo punto possiamo soffermarci sugli individui “in situazione”, per cercare nelle loro vite il potenziale di superamento. La nozione di “situazione” riguarda l’individuo socializzato, legato agli altri e in cerca di riconoscimento. È quindi sorprendente che questa nozione sia poco utilizzata in sociologia. I rari autori che se ne servono lo fanno, in genere, secondo la definizione di W. I. Thomas. Secondo questo autore “una situazione sociale è quello che i partecipanti alla situazione definiscono che sia. Ai fini del sociologo, in altre parole, la realtà è un fatto di definizione”.¹⁹⁸ Nella tradizione fenomenologica ed esistenzialista, invece, questa nozione è stata finemente sviluppata.

Il senso del superamento

In situazione

Partendo dall’assunto secondo cui l’esistenza dei soggetti è concreta, per comprenderla, è necessario analizzarla come esistenza di soggetti storicamente situati: sono degli individui che vivono con gli altri, come devono, come possono e come vogliono, in un determinato momento storico. Essi esistono nella contingenza senza ragioni e senza giustificazioni. Questa esistenza è assurda. “L’assurdità principale è la fatticità, vale a dire la contingenza irriducibile del nostro essere là, della nostra esistenza senza scopo e senza ragione”.¹⁹⁹

Il senso di questa esistenza va creato. È per questo che la ricerca di senso è un tratto esistenziale della vita in società.

¹⁹⁸ Peter Berger, *Invito alla sociologia*, op. cit., p. 87.

¹⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., p. 356.

La contingenza non è una tela bianca su cui dipingere liberamente il proprio dipinto seguendo le proprie idee e ispirazioni. La contingenza è un mondo esistente, abitato, strutturato e oggettivato. Tuttavia, per i soggetti, l'esistenza nella contingenza non ha un senso, è assurda, ma devono trovarne uno per vivere. "La morte, il pluralismo irriducibile delle verità e degli esseri, l'inintelligibilità del reale, il rischio, ecco i poli dell'assurdo"²⁰⁰ che ci spingono alla ricerca di senso. L'assurdità della nostra esistenza non è sconcertante. Anzi, tutto il contrario visto che ci spinge a cercare il senso della nostra vita e del mondo in cui viviamo. Non è un'essenza, un'idea o uno spirito *a priori* ad imporlo ai soggetti, è agendo che creano il mondo e il senso di quest'ultimo.

Gli individui sono là per un certo periodo di tempo, il tempo della loro vita, una vita tesa tra fatti e trascendenza. Nascere e morire sono dei fatti, la creazione della vita e la morte sono trascendentali e metafisici. Questa tensione tra "prima della vita" e "dopo la vita" spinge l'individuo in cerca di risposte verso delle domande sul senso e sulle ragioni della sua esistenza terrena così come sulle sue prospettive. Essa, inoltre, lo spinge a cercare un potenziale superamento della vita che conduce. Tra le domande metafisiche più diffuse abbiamo: c'è una vita dopo la morte? Perché la vita esiste?

Certo, nella vita quotidiana gli individui non si scontrano sempre e tutti i giorni con queste domande, ma comunque queste restano perennemente sospese e sullo sfondo dell'esistenza, costituendo dubbi e fonti d'angoscia latente. Queste domande emergono in maniera esplicita nella vita quotidiana quando gli individui si trovano ad affrontare fenomeni che mettono in evidenza i limiti della loro esistenza (come la nascita e la morte di un caro, un incidente per strada o

²⁰⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il nulla*, op. cit., p. 458.

sul lavoro), anche se nella maggior parte dei casi le schivano e le respingono. Queste però non sono delle reazioni appropriate. Uno dei più grandi punti di forza delle religioni è quello di legare direttamente, anche se in modi diversi, la vita terrena all'aldilà. La vita terrena può dunque essere concepita come una valle di lacrime da dover attraversare per arrivare in questo aldilà!

Tuttavia, i futuri possibili non sono immaginati soltanto nelle situazioni che fanno sorgere domande metafisiche, tutt'altro. Essi sono intrinsecamente legati alla nostra esistenza e alla vita quotidiana. "Esistere è essere lì, semplicemente; gli esistenti appaiono, si lasciano incontrare, ma non lì si può mai dedurre [...]. Orbene, non c'è alcun essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza [...] è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità. [...] E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare... ecco la Nausea"²⁰¹ e l'angoscia esistenziale.

L'essere in situazione è la realtà umana, gli individui si formano, costituendo i "fattori" (Mannheim) che obbligano gli uomini a riflettere su sé stessi, sugli altri, sulla loro vita e sul mondo in cui vivono cercando di dare un senso alla propria esistenza e al mondo in generale.

La situazione è individuale e allo stesso tempo collettiva. Sul piano individuale, "la questione del valore della mia situazione, è dunque prima di tutto la questione del valore delle intenzioni che devo essere, di accettare il mio passato il mio per-altri, la mia intenzione nel mondo".²⁰²

Sul piano collettivo la situazione "definita allo stesso modo dai membri del gruppo [...] è solo per mezzo di questa

²⁰¹ Jean-Paul Sartre, *La Nausea*, La Biblioteca di Repubblica, 1990 p. 164.

²⁰² André Gorz, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris, 1977, pp. 455-456.

definizione [...] che una situazione acquista un senso intelligibile e la totalità degli avvenimenti si articola in un processo”.²⁰³

L’essere in situazione è innanzitutto l’essere “in mezzo al mondo”,²⁰⁴ un mondo che non esiste se non in vista del suo superamento verso un certo fine (scopo). Essa non è la fatticità, “la situazione tradisce la fatticità mia, cioè il fatto che le cose sono là semplicemente come sono, senza necessità né possibilità di essere diversamente, e che io sono là in mezzo a loro [...]. La situazione è il soggetto intero [...] è la fatticità totale, la contingenza assoluta del mondo, della mia nascita, del mio posto, del mio passato, di ciò che mi circonda, del fatto del mio prossimo ed è la mia libertà senza limiti come ciò che fa sì che ci sia per me una fatticità”.²⁰⁵ Il soggetto non è libero nel senso che non ha nessun vincolo o costrizione. In questo caso sarebbe un “Uno” o una “monade”. “La libertà si fa atto e noi la raggiungiamo di abitudine attraverso l’atto che essa organizza coi motivi, i moventi e i fini che implica. In essa l’esistenza precede e comanda l’essenza” [...] poiché solo superando il mondo verso le sue proprie possibilità, l’uomo svela le essenze intramondane. Ma si tratta, in sostanza, della mia libertà”.²⁰⁶

Liberarsi

Di conseguenza, la libertà non è un’idea astratta e data *a priori* a tutti gli esseri umani come una sorta di proprietà o, in qualche modo, come un’eredità di cui il genere umano dispone, come dichiarano i diritti dell’uomo. Essa non è nemmeno la

²⁰³ Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957, p. 22.

²⁰⁴ Jean-Paul Sartre, *L’Essere e il nulla*, op. cit., p. 623.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 624.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 501-502. Si noti la prossimità tra la nozione di “esser-ci” (Da-sein) di Heidegger e la nozione di libertà di Sartre.

condizione (del resto puramente fittizia) in cui non si ha nulla (da perdere): né beni né legami, né obblighi né responsabilità. La “libertà” è il nulla, la distruzione e la morte. “La libertà non è nient'altro che l'esistenza della nostra volontà o delle nostre passioni, in quanto questa esistenza è annullamento della fatticità, cioè quella di un essere che è il suo essere nel modo di doverlo essere”.²⁰⁷ La libertà dei soggetti non è né data né assente, è una possibilità che si può realizzare solo se si superano le situazioni contingenti. La libertà si ottiene agendo. La liberazione esiste, ma è necessario intraprendere o conquistare “i cammini della libertà”, per riprendere il titolo della trilogia di Sartre. Sta a noi cercarli e trovarli! In altre parole, come afferma La Boétie, gli uomini devono scegliere tra l'essere liberi e il non esserlo, tra essere liberi o essere dei servi. È in questo senso che “sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero [...] non siamo liberi di essere liberi”.²⁰⁸ Ci si libera da sé stessi assieme agli altri, non si può liberare gli altri o solo sé stessi.

Ora comprendiamo perché la libertà esiste nella realtà umana solo come *possibilità*. Essa esiste in quanto ci sono sempre mancanze da superare. Il superamento è lo sradicamento del passato e del presente verso il futuro, verso ciò che non è ancora. In questo senso “la libertà [...] è annullamento di un essere che essa è. Ciò non significa che la realtà-umana esiste prima per essere libera poi [...] semplicemente, il nascere della libertà si fa con un duplice annullamento dell'essere che essa è e dell'essere in mezzo al quale è”.²⁰⁹

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 508.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 503.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 556.

Di conseguenza, la libertà e il superamento sono intrinsecamente collegati. Un uomo libero o “*l’esistente libero*” (Sartre) è colui che “decide del suo passato sotto forma di tradizione alla luce del suo futuro, invece di lasciarlo determinare puramente e semplicemente il suo presente, e che si fa annunciare ciò che è da qualcos’altro da sé, cioè da un fine che non è e che egli proietta al di là del mondo”.²¹⁰ E. P. Thompson ha dimostrato come le tradizioni siano “inventate” per dare un senso all’esistenza, un senso profondamente ambiguo, per iscriversi nella fatalità del prestabilito o per contribuire alla fondazione di un progetto sociale. Ricordiamo inoltre una posizione di Simmel, per il quale la nostra vita presente è “realmente un passato e un futuro [...] il suo passato esiste nel presente (*hineinexistieren*), il presente esiste oltre che nel presente anche nel futuro (*hinausexistieren*)”.²¹¹ Egli insiste anche sulle contraddizioni della vita: essa è allo stesso tempo inerte e fluida, vincolata e libera. “La vita si lascia dunque esprimere nelle due seguenti proposizioni complementari: essa è ‘più vita’, ed è ‘più che vita’”.²¹² È per questa ragione che la descrive usando la metafora del fiume che scorre senza incontrare ostacoli e allo stesso tempo come ferma e immobile attorno ad un centro.

Progetto, estasi e superamento

Nella tradizione fenomenologica, soprattutto nella tradizione sartriana, il concetto di progetto ha un significato molto concreto, da non confondere con quello che ricopre

²¹⁰ *Ibid.*, p. 518.

²¹¹ Georg Simmel, “Grundfragen der Soziologie” in *Gemtausgabe band 16*, *op. cit.*, pp. 221-222.

²¹² *Ibid.*, pp. 228-229.

comunemente nelle tecnologie sociali (per esempio, il progetto d'impresa, professionale e di formazione). Il "progetto" è il tentativo d'interiorizzare la ragione strumentale e il principio di realtà che si applica a se stessi per potersi proiettare nella realtà così com'è. È un progetto di auto-sottomissione. Il progetto di cui vogliamo parlare è la possibilità di non essere più ciò che siamo secondo il giudizio degli altri. Dal momento che "qualsiasi azione implica una scelta",²¹³ il progetto è "la libera produzione del fine e dell'atto da realizzare".²¹⁴ Ci conduce verso futuri possibili e incerti, e provoca angosce esistenziali, già evocate per esempio da Kierkegaard, come la paura della libertà o da Heidegger, come la paura del nulla. Comprendiamo dunque facilmente che non vi è fatalità a meno che gli uomini non la scelgano.

La possibilità di superare la situazione attuale e andare verso un futuro migliore è dunque radicata nell'esistenza degli individui e nella loro situazione. La loro libertà ha bisogno del superamento che, pertanto, non è necessariamente un cammino di libertà, in quanto i futuri sono sempre incerti e aperti. Per poter (provare a) intraprendere i cammini della libertà, è necessario immaginarsi il mondo come non è ancora, senza cadere nella trappola delle utopie sociali che propongono immagini di un mondo perfetto e di un paradiso terrestre.

L'estasi è la capacità di immaginarsi un'altra vita in situazione. Il superamento immaginario non deve essere considerato in senso mistico e patologico, ma in senso restrittivo. Ci interessa nella sua veste "estatica" e cioè come superamento dell'ordine stabilito delle cose. Questo concetto è

²¹³ Alfred Schütz, "Choisir parmi des projets d'action" in Alfred Schütz, *éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, 1988, p. 98.

²¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il nulla*, op. cit., p. 516.

ripreso dalla filosofia esistenzialista e usato per indicare lo sradicamento soggettivo da una situazione o una condizione data.²¹⁵ Peter L. Berger è uno dei rari sociologi che insistono sulla fertilità di questo concetto ai fini della comprensione della società e soprattutto del superamento possibile, definendo l'estasi soprattutto come "l'atto di stare o mettersi al di fuori degli schemi accettati acriticamente della società. [...] l'attore è in una posizione estatica rispetto al suo "mondo-dato-per-ovvio" [...] "l'estasi" trasforma la nostra percezione della società in modo che il dato *fisso* diviene *possibilità*".²¹⁶ Berger in questo testo, da vero e proprio autore degli anni '60, pensa che l'estasi possa emergere più facilmente tra gruppi marginali e in condizioni sociali deboli che nel centro stabile della società. Questa nozione ci ha permesso "di uscire dal vicolo cieco deterministico".²¹⁷ Sfortunatamente, l'uscita non è mai stata definitiva. Pensare al superamento, produce, infatti, un antideterminismo e un'idea della liberazione possibile. "L'estasi trasforma la nostra percezione della società in modo che il dato *fisso* diviene *possibilità*".²¹⁸

La realtà è profondamente iscritta in ogni individuo. Ciò conduce in genere a riflessioni fataliste e deterministe sull'adattamento dell'individuo alla società, per esempio, grazie alla costituzione di un *habitus* conforme alla tradizione bourdieusiana o sulla sua devianza in relazione alle norme stabilite. Certo, queste analisi ci danno informazioni

²¹⁵ È in questo senso che Sartre scrive per esempio che "Il tempo, in quanto si manifesta ad una temporalità estatica che si temporalizza, è ovunque trascendenza a sé e rinvia dal prima al dopo e dal dopo al prima". (Jean-Paul Sartre, *L'Essere e nulla*, op. cit., p. 258.

²¹⁶ Peter L. Berger, *Invito alla sociologia*, Marsilio Editori, Padova, 1974, pp. 134-135.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

sull'apparenza della società, "la facciata", che mostra come i diversi elementi si congiungano quasi meccanicamente per formare ciò che noi percepiamo come società. È attraverso il vissuto della serialità che possiamo capire come le lastre di cemento siano legate e fissate per dare a "l'edificio della società" il suo aspetto. L'assemblaggio può essere più o meno riuscito, le guarnizioni tra le lastre possono essere ben o mal rifinite o possono sgretolarsi. È anche possibile che alcune lastre cadano: i devianti e gli *outsiders*. Gli individui, in queste discussioni sono considerati come degli oggetti, assimilabili a delle lastre di cemento, e il loro assemblaggio come un fatto compiuto che non richiede spiegazioni sul senso dello stesso. Secondo queste visioni del mondo, gli individui non possono superare la loro situazione. Le lastre di cemento, per esempio, cadono perché ciò che li lega dall'esterno cede.

La possibilità di superamento dell'ordine stabilito deve essere intesa come contraddizione tra il potenziale di libertà e la repressione che aumentano contemporaneamente. Naturalmente questo futuro rimane incerto e la sua realizzazione potrebbe portare a delle vere e proprie contro-finalità, rispetto a ciò che il progetto iniziale proponeva. Un esempio comprovato è quello delle rivoluzioni. Marcuse afferma che queste si sono sempre rivoltate contro sé stesse. Sartre fa un'osservazione simile ricordando che le rivoluzioni hanno prodotto delle vere e proprie "contro-finalità".

Vicino alla tesi sartriana, Marcuse spiega che il senso di colpa fa sì che i rivoluzionari si identifichino "col potere contro il quale si ribellano".²¹⁹

Per difendersi da "l'immagine del sogno", di un mondo libero, la civilizzazione rivolta la produttività contro l'individuo e diventa uno "strumento di controllo universale"

²¹⁹ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, op. cit., p. 66.

grazie all'ininterrotta mobilitazione degli uomini.²²⁰ I cambiamenti dell'aspetto della società possono essere radicali, ma non oltrepassano il quadro dell'ordine prestabilito. Marcuse cita come esempio la crescente libertà sessuale della sua epoca, che si armonizza come nuovo adeguamento utile così come lo sono tutti i cambiamenti sul piano familiare. L'importanza della famiglia diminuisce a vantaggio degli esperti e dei media; sebbene l'individuo si formi all'interno della famiglia, assomiglia sempre più a un atomo sociale. Il "me" viene socializzato molto presto, attraverso dei *peer groups* o dai media e la famiglia è passata in secondo piano. "Il padre progressista è un nemico poco indicato e un ideale poco adatto".²²¹ Si assiste a una depersonalizzazione e a un anonimato generalizzato, che Marcuse studia attraverso l'esempio delle imprese.²²² Questo argomento è stato empiricamente molto trattato negli studi sociologici degli anni '70 – '80. Negli studi più recenti, si sottolinea che la mobilitazione della soggettività non è scomparsa da questo processo. Al contrario, le nuove strategie manageriali e organizzazionali mettono la mobilitazione al centro degli sforzi.

All'epoca di Marcuse, come al giorno d'oggi, possiamo osservare che, sul piano materiale, la maggior parte degli uomini vive (nei paesi capitalisti sviluppati) meglio dei propri avi, ma questo miglioramento ha un prezzo molto alto: il controllo della vita. Le analisi foucaultiane, soprattutto le analisi della biopolitica e del dispositivo hanno confermato questo fenomeno al fine di comprendere la nostra società. Ancor prima dei lavori di Foucault però, le teorie critiche

²²⁰ *Ibid.*, p. 68. Questo processo si chiama *speeding up*.

²²¹ *Ibid.*, p. 70-71.

²²² *Ibid.*, p. 73.

hanno sottolineato che il benessere richiede che “l’individuo paghi sacrificando il suo tempo, la sua coscienza, i suoi sogni; la civiltà paga sacrificando le proprie promesse di libertà, di giustizia e di pace per tutti”.²²³ La libertà, la giustizia e la pace sono delle promesse non mantenute.

Marcuse definisce la situazione degli individui nella nostra società, ma gli studi su “il carattere autoritario” (Adorno *et alii.*) aveva già dimostrato che “l’individualità è rimasta letteralmente soltanto nel nome, nella specifica rappresentazione di stereotipi”.²²⁴ Non siamo un “io”, ma una “vamp”, una casalinga, una donna in carriera, ecc. Per criticare l’edonismo degli anni ’50 e ’60, Marcuse riprende anche uno dei suoi studi degli anni ’30²²⁵ quando scriveva che la felicità è, al giorno d’oggi, ridotta al senso di soddisfazione; non è vissuta come la *realtà* della libertà e della soddisfazione.²²⁶ Questa critica all’edonismo è rilevante anche per la nostra epoca.

Tuttavia, Marcuse, così come gli altri autori della Scuola di Francoforte, non ha mai abbandonato la prospettiva del superamento. Per quest’ultimo si rifà a una tesi freudiana secondo cui le forze che si oppongono e combattono la realtà si trovano nell’inconscio. La parte della psiche che obbedisce al principio di realtà conquista il monopolio dell’interpretazione della realtà per far dimenticare il passato e per manipolare i soggetti. Sono queste le funzioni concrete del dominio.

Ciononostante, l’immaginazione, in quanto capacità psichica, “conserva un alto grado di libertà dal principio di

²²³ *Ibid.*, p. 74.

²²⁴ *Ibidem*, p. 74.

²²⁵ Herbert Marcuse, “Zur Kritik des Hedonismus”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, pp. 58-83.

²²⁶ *Ibidem*, pp. 58-83.

realtà”.²²⁷ Essa è libera dal controllo diretto del principio di realtà, ma nonostante ciò è confinata in secondo piano. La ragione strumentale, che modella il principio di realtà, vince (la partita?). “Essa diventa spiacevole ma utile e corretta; [...] [l’immaginazione] rimane piacevole ma diventa inutile, falsa - un puro gioco, un sogno a occhi aperti”,²²⁸ anche se continua a parlare il linguaggio del principio di piacere e della libertà senza inibizioni.²²⁹

Il principio di realtà, è, inoltre, il principio dell’individualizzazione, mentre “l’immaginazione tende alla riconciliazione dell’individuo col tutto, del desiderio colla realizzazione, della felicità colla ragione”.²³⁰ L’immaginazione prende spesso la forma dell’arte in quanto l’arte è “la negazione della non-libertà” (Adorno). Essa supera il *principium individualis* imposto dal principio di realtà.

Se per Freud la liberazione e la libertà fanno parte del passato, per Marcuse la libertà, il “vivere senza paura” (Adorno), è un futuro possibile, in quanto “le forme di libertà e felicità che essa invoca, pretendono di liberare la *realtà* storica. Nel suo rifiuto di accettare come definitive le limitazioni che il principio della realtà impone alla libertà e alla felicità, nel suo rifiuto di dimenticare ciò che può essere, sta la funzione critica”²³¹ dell’immaginazione. Il fatto di relegare possibilità reali di libertà nella “*terra di nessuno* dell’utopia”²³² è un elemento essenziale del principio di realtà. La negazione del principio della prestazione richiede un’acuta percezione e la conciliazione dell’*Eros* col “principio di razionalità”.

²²⁷ Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, op. cit., p. 103.

²²⁸ *Ibid.*, p. 104

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 105.

²³¹ *Ibid.*, p. 109.

²³² *Ibid.*, p. 110.

Marcuse, inoltre, evoca delle questioni che al giorno d'oggi sono causate da coloro che difendono la decrescita. Egli parla di una riduzione radicale dei tempi di lavoro che, per esempio, secondo i criteri di valutazione del PIL provoca un abbassamento del tenore di vita. Come suggerisce l'espressione "Prodotto Interno Lordo" tali criteri sono direttamente legati alla produzione capitalista. La produzione è l'impero della non libertà; così, la negazione della prestazione lavorativa annulla "la razionalità del dominio, e 'de-realizza' consciamente il mondo formato da questa razionalità".²³³ Bisogna sviluppare nuovi criteri che tengano conto del tenore di vita. Ci si potrebbe servire, per esempio, di criteri come la liberazione dalla paura e dal senso di colpa che corrispondono alla liberazione dell'*eros* al di là del principio di prestazione. Questi criteri fanno parte della bozza di un nuovo principio di vita, che è l'esigenza utopica dell'immaginazione e forma l'orizzonte di aspettativa dei soggetti.

Sperare in una vita migliore?

Per comprendere quali siano le possibilità concrete di superamento dello stato sociale e culturale esistente, Ernst Bloch si interessa ai "sogni di una vita migliore" sulla base dell'interpretazione degli scritti di Marx. Tuttavia, per Bloch non si tratta di riattualizzare il "vero Marx", ma di superare Marx. La genesi di quest'opera permette di cogliere la profondità degli studi di Bloch. Egli elabora la sua interpretazione tra gli anni '30 e la fine degli anni '50, e cioè durante il periodo fascista, staliniano e della *great society* americana. L'effervescenza rivoluzionaria appartiene al passato; gli ideali di superamento del capitalismo e dello stalinismo erano poco sviluppati e ancor meno diffusi. Infine,

²³³ *Ibid.*, p. 114.

la società americana era ampiamente accettata come modello di sviluppo sociale, economico e culturale. La libertà, l'autonomia e la ragione si sono concluse? Sembrava che non ci fossero altre alternative ed è questo che ha spinto Bloch a riflettere. Anche la nostra situazione sembra non avere alternative, sebbene le ragioni per cui ci ritroviamo in questa condizione non siano le stesse dei tempi di Bloch.

Le sue tesi sono strettamente legate al vissuto dei contemporanei, un vissuto che somiglia a quello della nostra società, in cui oggi come ai tempi di Bloch – “molti si sentono confusi. Il terreno vacilla, e non sanno perché e per cosa. Una condizione d'angoscia, la loro, che diviene paura se assume più precisi contorni”.²³⁴ Nella società in declino, come Bloch definisce quella borghese dei suoi tempi, la paura è la maschera soggettivista della crisi sociale. Il nichilismo ne è espressione oggettivista. L'impossibilità di superare l'essere-là borghese (*burgeliche Sein*) e la mancanza di prospettive di queste esistenze, sembrerebbero definire l'uomo come nulla. La paura e l'angoscia sono passivi, la speranza invece è attiva perché “l'affezione della speranza” oltrepassa la situazione prestabilita e spiana agli uomini la strada verso il futuro. La speranza “vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e a cui essi stessi appartengono. Non tollera una vita da cani, che si senta solo passivamente gettata in un'esistenza non capita nei suoi intenti o addirittura riconosciuta per miserabile. Il lavoro contro la paura della vita e le mene del terrore è lavoro contro coloro che impauriscono e terrorizzano, in gran parte additabilissimi, e cerca [la speranza] nel mondo stesso quel che può aiutare il mondo; e lo si può trovare”.²³⁵

²³⁴ Ernst Bloch, *Il Principio speranza*, op. cit., p. 5.

²³⁵ *Ibid.*, p. 5.

Le *rêveries* sono, in gran parte, fughe da e patteggiamenti con il male vissuto.²³⁶

Rousseau e Sartre, per esempio, sostengono la stessa tesi. Secondo Bloch, i sogni rivelano in parte anche speranza, perché in situazioni complicate possono aiutare a vederci più chiaro. Il sapere di cui disponiamo, in genere “si riferisce necessariamente a cose già concluse e perciò passate ed è impotente nei confronti del presente e cieco rispetto al futuro”.²³⁷ Abbiamo visto come ciò sia dovuto al dominio del principio di realtà e della ragione strumentale e sebbene le scienze sociali si siano enormemente sviluppate negli ultimi decenni la situazione non è affatto cambiata.

Bloch critica la “ragione contemplativa” (*betrachtender Verstand*) idealista e positivista, secondo lui, essa somiglia molto alla “teoria tradizionale” concettualizzata dalla Scuola di Francoforte. “Dove manca completamente una fantasia estroversa, come nei naturalisti e in quelli che Engels chiamò ‘gli asini dell’introduzione’, là ovviamente appaiono soltanto *matters of fact* e nessi superficiali [della facciata] [...] la scienza supera le connessioni superficiali soltanto mediante una anticipazione”.²³⁸ L’anticipazione non va confusa con le utopie classiche; essa è essenzialmente un atto orientativo di tipo cognitivo.²³⁹ Niente è mai definitivamente deciso. Come i sostenitori della Scuola di Francoforte, Bloch è a favore della ragione critica che considera le cose non solo per come sono, ma anche per come potrebbero essere.²⁴⁰ Per la ragione critica “pensare significa oltrepassare”.²⁴¹ Egli distingue il senso di

²³⁶ Sartre sostiene la stessa tesi.

²³⁷ Ernst Bloch, *Il Principio speranza*, op. cit., p. 233.

²³⁸ *Ibid.*, p. 113.

²³⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 10.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

superamento nel pensiero, dalla fantasia e sottolinea che affinché la negatività degli eventi possa essere rivelata è necessaria tanta volontà. “Il futuro contiene quel che si teme o quel che si spera; dunque secondo le intenzioni umane [...] contiene solo quel che si spera”.²⁴² È a tal proposito che Bloch cita una famosa frase di Goethe secondo cui “i desideri sono presentimenti delle capacità che risiedono in noi; sono i messaggeri di ciò che saremo in grado di fare”. La volontà utopica fa che l’uomo voglia essere sé stesso, *hic et nuc*, e vivere a pieno la propria vita.²⁴³ Questo futuro possibile è percepibile nel vissuto, nella volontà di voler-fare basata su una scelta che si esprime così: “deve essere così, diventare così”.²⁴⁴ Orientandosi verso l’idea di un futuro possibile, la volontà procede verso il superamento dell’ordine stabilito delle cose e allo stesso tempo si confronta continuamente con l’esistente.

Finché gli uomini vivranno la mancanza, le *rêveries* di una vita migliore esisteranno sia nella vita privata che nella vita pubblica. Bloch critica la concezione freudiana del sogno e delle *rêveries* che non considera che questi sogni non richiedono solo di essere interpretati, ma anche di essere realizzati.²⁴⁵ Per Bloch, è nelle nostre possibilità vivere in questa “casa di *rêveries*”.

Questi sogni sono direttamente legati alla nostra realtà, che è un processo, e “l’intricata mediazione fra presente, passato non liquidato e soprattutto futuro possibile”.²⁴⁶ La *rêverie* è “l’immagine guida di ciò che un uomo vorrebbe utopicamente

²⁴² *Ibid.*, p. 6.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 20-21.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 173.

²⁴⁵ Si coglie facilmente il riferimento alla IX tesi di Feueberbach di Marx, secondo cui i filosofi non hanno fatto che interpretare il mondo invece di trasformarlo.

²⁴⁶ Ernst Bloch, *Il Principio speranza*, op. cit., p. 231.

essere e divenire”²⁴⁷ per immaginare un mondo migliore. “L’Ego di chi fantastica può [...] riferirsi ad altri [mondi]. [...] [al contrario il] sogno diurno [*rêverie*] vuole portare dei miglioramenti pubblici”.²⁴⁸ La speranza concreta che emerge dalla paura e dall’angoscia può portare all’eliminazione di quest’ultime. A tal fine è necessario lasciarsi alle spalle sia l’idea secondo cui l’esistente è definitivo e, di conseguenza, del mondo come eterno ritorno del “sempre uguale”. “La [*rêverie*] comincia, come il sogno notturno, con dei desideri, ma li conduce a termine in maniera radicale, vuole arrivare al luogo dell’adempimento”.²⁴⁹

Dunque, la speranza ha sempre un aspetto positivo e militante, in quanto l’essere là è aperto a futuri possibili. “La luce nel cui raggio il *totum* processuale e non concluso viene riprodotto e spinto in avanti, si chiama *doc spes*, *speranza concepita in modo materialistico dialettico*”.²⁵⁰ Il nuovo è sempre legato all’esistente, non vi è niente di completamente nuovo.

Tuttavia, malgrado gli illuministi, le spedizioni nella terra utopica siano state messe da parte a favore della ragione contemplativa, ragione che non conosce superamento e che nella tradizione della Scuola di Francoforte è definita “ragione strumentale”. “La società capitalistica si sente negata dal futuro. Più che mai manca nella borghesia l’impulso materiale per separare il non-ancora-conscio dal non-più-conscio”.²⁵¹ Essa è legata al passato come proclama la concezione platonica dell’anamnesi secondo cui tutte le conoscenze non sono che un

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 161.

modo di ricordarsi ciò che si è già visto.²⁵² Essa diventa dunque contemplativa e le idee somigliano a degli archivi impolverati. Nonostante ciò, “l’essenza non è il già stato; al contrario, l’essenza del mondo è essa stessa al fronte”.²⁵³

È a questo proposito e contro la ragione contemplativa che, come sottolinea Bloch, Marx ha posto il cambiamento, alla base della sua teoria.²⁵⁴ Nella ragione contemplativa, il passato non ha legami col presente. Certo, il passato è una categoria di mercato (nell’accezione marxista, di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti), un *factum* reificato senza coscienza della propria evoluzione storica. La *docta spes* è al contrario “la luce nel cui raggio il totum processuale e non concluso viene riprodotto e spinto in avanti, si chiama *doc spes*, *speranza concepita in modo materialistico dialettico*”.²⁵⁵

La classe dominante fa sì che il popolo si guardi in uno specchio in cui questo non vede che l’ideale che essa propone. Vicino all’idea di “industria culturale” concettualizzata dalla Scuola di Francoforte, Bloch definisce questa visione del mondo come una finzione e mostra come lo spettacolo e il divertimento occupino un posto importante all’interno di questa società: questo vale anche per i viaggi, la danza, i film, il teatro, ecc. “Cose del genere fanno pensare a una vita migliore, come nell’industria dei divertimenti, oppure effettivamente delineano una vita illustrata nei suoi tratti essenziali”.²⁵⁶ Certo, essa può produrre utopie tecnocratiche che però restano pur sempre delle “concezioni di un nuovo

²⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 153, 335-335.

²⁵³ *Ibid.*, p. 23.

²⁵⁴ Bloch ne dà una dimostrazione nell’interpretazione magistrale delle Tesi su Feuerbach. Cf. Ernst Bloch, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp. 288-333.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 18.

Stato” o comunque delle fantasie. La risposta alla domanda “che cos’è la vita vera?”, è un “problema che riguarda la necessità di riposo”,²⁵⁷ la necessità di una vita che vada oltre il lavoro, e soprattutto di un lavoro senza sfruttamento.

La mentalità utopica

Mannheim²⁵⁸ chiama “mentalità utopica” l’immaginazione di un superamento possibile. L’immaginazione non realizzata si rifugia in “sogni desideranti” (*Wunschtraume*) e “tempi desiderati” (*Wunschzeiten*). Egli usa la parola “utopia” nel suo significato letterale: la topia è un dato ordine stabilito che agisce sui soggetti; una “u-topia” è di conseguenza un’idea che oltrepassa o rivoluziona quest’ordine”.²⁵⁹ Egli distingue radicalmente la sua nozione di utopia da quella comune che indica uno stato irrealizzabile, ma anche dalla concezione hegeliana secondo cui l’utopia sarebbe la realizzazione di un’idea o di un ideale preesistente alla vita dei soggetti. L’utopia va oltre va oltre l’essere in seno al quale vive, senza però essere il sogno di un paradiso terrestre.²⁶⁰ Essa è la coscienza vivente e trasformante dell’essere là del soggetto e la forma concreta della negatività (Hegel) che si orienta “nell’esperienza, nella riflessione, nella pratica, verso oggetti che non esistono nella situazione reale. [...] e trascende la realtà immediata”.²⁶¹ La trascendenza dalla realtà è basata su rappresentazioni che tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l’ordine prevalente. L’utopia esiste solo in relazione a una “contro-utopia” iscritta nella realtà. Essa aspira a un futuro

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 11

²⁵⁸ Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit.

²⁵⁹ Cf. la distinzione precisa tra le nozioni di “utopia” e “ideologia” in *Ibidem*, p. 189.

²⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 181.

²⁶¹ Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 189.

che corrisponda alle sue speranze, al suo ardore e alla sua ricerca di senso.²⁶²

Ora, non sono le idee, ma le energie estatiche che spingono gli uomini verso la rivoluzione.²⁶³ Mannheim sottolinea che, indubbiamente, nella storia ci sono sempre state idee esprimenti e desideri di un altro mondo e di una trascendenza dal mondo esistente, ma queste idee in genere sono state organicamente integrate nella visione dominante del mondo, perdendo la loro “efficacia rivoluzionaria” (Mannheim). A tal proposito le religioni gli sembrano un esempio perfetto.

Mannheim distingue nella modernità quattro forme di mentalità utopica: il chiliasmo orgiastico degli anabattisti, l'ideale liberale-umanista, l'ideale conservatore e l'utopia socialista e comunista.

Il chiliasmo orgiastico degli anabattisti ha segnato l'inizio della politica nel senso moderno del termine, in quanto le speranze fino ad allora orientate verso l'aldilà, sono ormai orientate verso la vita terrena e considerate come realizzabili *hic et nunc*. L'utopia chiliaristica inizialmente schieratasi contro il vissuto rassegnato e conservatore, in seguito, contribuì all'affermazione del realismo politico. Si tratta di un esempio di contro-finalità evocato in precedenza. La più importante è che “l'impossibile dette vita al possibile”.²⁶⁴ Il tratto più importante del chiliasmo è “l'assoluta presenzialità. [...] il chiliarista è unito al suo immediato presente”.²⁶⁵ Mannheim giustamente sottolinea che questo movimento condivide le sue

²⁶² Koselleck ha sviluppato questa tesi in maniera brillante; cf. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; e Jan Spurr, *Quel avenir pour la sociologie? Quête de sens et compréhension du monde social*, op. cit.

²⁶³ Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 198.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 209.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 213.

idee di rivoluzione con gli anarchici del XIX secolo e che Bakounine riassume particolarmente bene quando annuncia che “il desiderio della distruzione è nello stesso tempo un desiderio creatore”.

L'utopia liberale-umanista invece, è profondamente razionalista, vale a dire conforme alla ragione strumentale. In confronto al chiliasmo è una contro-utopia, allo stesso tempo, confronta “la realtà sbagliata” con un'idea di realtà giusta e razionale. Ciononostante, questa idea non è da realizzare *hic et nuc*. L'utopia liberale “non è adoperata come uno schema, in virtù del quale il mondo dev'essere, ad un dato momento riformato. Piuttosto essa serve da criterio di misura con cui valutare il reale corso degli eventi”.²⁶⁶ “L'esistenza procede verso il ragionevole in un movimento di riavvicinamento perenne” (Mannheim). In Germania per esempio, come osserva Mannheim, questo orientamento è stato profondamente interiorizzato. È questa la posizione liberale così ben sviluppata dall'idealismo tedesco e dall'*Aufklärung*. “Lo spirito è una forza che si effonde e s'esprime attraverso noi. Esso rappresenta un ‘altro mondo’ (Freyer) capace di guidarci solo in quanto si trasfonde nella nostra coscienza morale”.²⁶⁷ La sua funzione sociale più importante è di rompere con la visione del mondo della chiesa e della teologia. Questa mentalità, secondo Mannheim “era troppo assillata dai principi per interessarsi della situazione reale. Di conseguenza, essa tendeva a costruirsi un suo proprio mondo ideale. [...] [Essa] veniva a smarrire ogni coscienza dei fatti concreti e ogni reale contatto con la natura”.²⁶⁸ L'attesa è il leitmotiv di questa mentalità utopica. Tuttavia, essa si riferisce sempre alla volontà libera e

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 217.

²⁶⁸ *Ibid.*, 218.

riconferma il vissuto della non-determinazione che Hegel chiama “opinione” (*Meinen*).

Contro questa mentalità utopica si costituisce la terza forma, la mentalità conservatrice al centro della quale si trova la drammatizzazione della coscienza della determinazione dell’esistenza. Essa ha la particolarità di non essere una teoria *stricto sensu*, ma una visione del mondo secondo cui gli uomini devono adeguarsi alla loro situazione. Dunque, per la mentalità conservatrice, l’essere degli uomini non è un problema. Il terreno su cui la mentalità conservatrice si è sviluppata, è stato preparato da Hegel e dai Romantici. La trascendenza dall’essere prende la forma dell’ideologia, della credenza, della religione o del mito. Mannheim cita l’idea di Hegel secondo cui la realtà storica esiste dal momento in cui questa realtà è creata. Quando la filosofia dipinge di grigio il quadro della realtà vuol dire che quella determinata forma di vita è invecchiata. Non la si può più ringiovanire, ma bisogna accettarla così com’è. Come scrive Hegel nella sua famosa introduzione a *Lineamenti di filosofia del diritto*, “la nottola di Minerva incomincia il suo volo quando sopraggiungono le ombre della sera”.²⁶⁹

Tuttavia, bisogna tenere in considerazione che i liberali e i razionalisti, difendono “il vissuto empatico del dovere”. Per Mannheim, al contrario, l’essere è “tangibile pienezza”²⁷⁰ che paragonata al vissuto, produce un certo grado di tensione tra l’idea e l’essere. L’enfasi è posta sullo spirito che può dar vita a creazioni collettive come spirito del popolo o della nazione. I conservatori enfatizzano l’essere. Qualcosa è migliore solo perché lo è. Il passato conquista la sua importanza perché è nel tempo che si creano i valori. La “libertà interiore” (dei liberali)

²⁶⁹ Per Hegel il dovere concreto prende forma nelle leggi dello Stato.

²⁷⁰ Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 229.

fa spazio alla “libertà oggettiva” a cui la prima deve conformarsi.²⁷¹

Infine, la quarta forma di mentalità utopica, la forma socialista e comunista, resta un po' confusa nell'elaborazione di Mannheim. Da un lato le correnti anarchiche radicalizzano l'idea chiliasta. Dall'altro, i socialisti e i comunisti condividono con l'utopia liberale, la convinzione che, il regno della libertà e dell'eguaglianza siano un orizzonte troppo lontano, quello della fine del capitalismo. Si distanziano radicalmente dalle tesi sull'essere dei conservatori. Essi vedono le strutture sociali come determinazioni della totalità; si distanziano dal chiliasmo anarchico, come lo dimostrano lo scambio di argomenti polemici tra Marx e Bakounine.

Mannheim presenta una tipologia (ideale) di mentalità utopiche. Nessuna di queste idee è morta; la questione della trascendenza ha perso molta importanza, sia nelle visioni del mondo che nelle teorie del sociale, come dimostra la sociologia dei suoi tempi e la psicanalisi freudiana. Contro l'aspetto della società, vale a dire contro l'impressione della facciata che si fanno gli osservatori, nel 1929 egli constatò che il conservatorismo prevaleva, sebbene in Germania i movimenti sociali fossero dominanti, rivendicando il superamento dell'ordine stabilito.²⁷² Ricordiamo anche che nello stesso periodo, all'inizio degli anni '30, la Scuola di Francoforte osservò che il conservatorismo era profondamente radicato nella coscienza di impiegati e operai.²⁷³

²⁷¹ Ernst Bloch, *Il Principio speranza*, op. cit., p. 235

²⁷² Cf. *Ibidem*, pp. 239-240

²⁷³ Cf. Erich Fromm et alii, « Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs, Eine sozialpsychologische Untersuchung », in *Gesamtausgabe III*, DTV, Munich, 1980, pp. 1-230.

Immaginarsi ciò che non esiste (ancora)

Sviluppando la “fenomenologia del non ancora divenuto”,²⁷⁴ Bloch e Mannheim, difendono l’utopia, la ribellione e la speranza contro il fatalismo della “religione del fatto compiuto” (Vincent). Essi mostrano che alcuni sogni e altre immagini, possono esprimere ciò che non esiste ancora e cambiare dunque i comportamenti individuali.

Certo, l’apparenza e il vissuto della società sono cambiati enormemente dalle analisi di Bloch, Mannheimer e della Scuola di Francoforte, ma queste rimangono pur sempre attuali e utili per comprendere la società contemporanea, perché permettono di cogliere delle continuità nella costituzione del sociale. Esse analizzano “i principi della costruzione dell’edificio” che è la nostra società. Mostrano, inoltre, che il potenziale d’immaginazione esiste, che può esprimersi in forme diverse e che può assumere persino forme politiche; queste ultime possono intervenire sul futuro della *citè*. L’iscrizione profonda degli individui nella società, e viceversa, non può distruggere questa parte della soggettività, perché il capitale ha bisogno della soggettività per riprodursi. Dunque, quest’ultimo controlla le soggettività e riattualizza i rapporti tra signore e servo.

L’immaginazione di una vita migliore esiste concretamente, nei “frammenti” (Adorno) e nei “rebus” (Benjamin) della società. Essa è all’origine del progetto di superamento delle mancanze e delle sofferenze subite e punta a una società più libera, più ragionevole, meno violenta, meno angosciante, in poche parole una società migliore. Tuttavia, questo futuro non è mai determinato. Al contrario invece, il futuro sotto forma di

²⁷⁴ Jean Marie Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Editions du Félin, Paris, 1998, p. 167.

prolungamento e di variazione dell'esistente o come forma rinnovata e perfezionata della società esistente è pensabile e quindi possibile. Normalmente, i soggetti optano per il prolungamento e la riforma dell'esistente, nonostante rischino di esistere in seno a contraddizioni inspiegabili, non controllabili e non superabili, che oggi definiamo "paradossi e che contribuiscono alla riproduzione dell'ordine stabilito e non al suo superamento.

V

Della liberazione possibile

Ritorniamo, infine, alla situazione attuale! Alcuni interrogativi sui futuri possibili hanno assunto, nel corso della “crisi” iniziata nel 2008, un tono estremamente drammatico e spesso apocalittico, non solo sul piano economico e finanziario ma anche su quello ecologico e sociale. Da allora, il pragmatismo regolatore ha preso il sopravvento. Ciononostante, le contraddizioni, affrontate nei capitoli precedenti, persistono. Queste ultime appaiono sulla “facciata dell’edificio” come dei paradossi.

L’avventata constatazione secondo cui viviamo la peggior crisi che il capitalismo abbia conosciuto dal 1929 è diventata un luogo comune ed è spesso affiancata da una seconda constatazione secondo cui questa crisi avrebbe messo fine all’epoca liberale. Ci si potrebbe aspettare dei grandi dibattiti volti a individuare il miglior modo di superare il capitalismo, ma questi non esistono o comunque sono molto marginali. La “mentalità conservatrice” (Mannheim) domina ampiamente le riflessioni sui futuri possibili. L’edificio che rappresenta la nostra società sta in piedi malgrado le enormi scosse che ha subito e i futuri possibili che poco a poco si concretizzano somigliano di più a delle riparazioni e a delle restaurazioni che alla sua demolizione e alla costruzione di un nuovo edificio.

La fine della fine della storia?

Retrospectivamente, la proclamazione della fine del liberalismo è sorprendente in quanto fino a qualche settimana prima del crack, quest’ultimo sembrava ancora del tutto insuperabile. Certo, la forma concreta e visibile del liberalismo, il “neo-liberalismo”, che caratterizza il mondo capitalista dagli anni ’70, è leggermente cambiata dalla crisi. D’altronde, questa

forma non è mai stata uniforme. La “terza via” britannica, il liberalismo all’americana o alla francese, per esempio, sono delle varianti di questo modello economico, sociale e culturale. Ci sono sempre dei margini di manovra a seconda delle situazioni concrete dei diversi paesi e a seconda delle priorità dei loro leader. Abbiamo detto che la cosa più importante ed essenziale del liberalismo non è la teoria, ma la realtà, vale a dire la sua azione trasformatrice sulla *cit * e sulla societ .

Malgrado le loro varianti e specificit , le diverse forme empiriche del liberalismo si sono sviluppate e diffuse nello “spirito di un’epoca” che non conosceva altre alternative al liberalismo o al capitalismo. Non vi erano ragioni di superarli, come se lo sviluppo del capitalismo fosse davvero arrivato alla “fine della storia” (Fukuyama), all’ultima tappa della storia dell’umanit  in cui il capitalismo, la democrazia parlamentare e il benessere si congiungono definitivamente. La lotta per altri futuri sarebbe cos  conclusa, o anacronista e patetica, poich  questi ultimi sarebbero irrealizzabili. Cercare di abolire questo regime economico, sociale, culturale e politico   stato sempre considerato assurdo, come un sogno di sinistra o un sogno apocalittico. Non resterebbe che fare dei lavori di finitura e di manutenzione all’edificio del capitalismo. Dunque, bisogna essere razionali e realisti.

La teoria di Fukuyama sulla “fine della storia”, molto discussa negli anni ’80 e al giorno d’oggi dimenticata o addirittura respinta, non ha avuto molto successo a causa delle sue scarse qualit  intellettuali, accademiche e filosofiche. Fukuyama ha formulato esplicitamente una matrice d’interpretazione di questo periodo che ritroviamo molto spesso nelle visioni del mondo dei soggetti. La sua posizione fa parte di quelle idee che diventano una potenza materiale quando entrano in possesso delle masse, per parafrasare Marx.   stata una vera e propria dichiarazione di vittoria del

liberalismo e l'ultimo avvertimento alle truppe di retroguardia anticapitaliste: "*we are the winners, we are the champions*", perlomeno nei centri del capitalismo globalizzato. Il resto del mondo seguirà, non si può fare altrimenti. La globalizzazione economica e culturale è considerata come la prova empirica della marcia vittoriosa del capitalismo. La democrazia parlamentare e i diritti degli uomini seguiranno, perché non sono che degli epifenomeni di questa vittoria storica. La dittatura in Cina, per esempio, non ha alcun peso in confronto a un tasso di crescita economica a due cifre.

E boom! Nel 2008, il nucleo centrale del capitalismo finanziario si ritrova nel caos ed è salvato grazie a degli interventi statali, tanto denigrati prima del boom. Le imprese non tardano a ricollocarsi nel nuovo contesto, che provoca, tra l'altro, effetti negativi per i salariati ma anche per i risparmiatori e i consumatori. Tutti sembrano essere colpiti dalla catastrofe. Lo spazio pubblico ma soprattutto i media, descrivono un'economia che sprofonda nella recessione e nei conflitti sociali in aumento. La crisi ecologica è così grave ed evidente che ormai è diventata un argomento affrontato dalle varie correnti politiche e durante i pranzi in città.

È stato come se un inaspettato temporale avesse devastato una data area e spazzato via le fortificazioni come delle banali capanne. I primi soccorritori politici sono tempestivamente arrivati sul luogo della tragedia per evitare il peggio. Ma che fare adesso? Riparare e ricostruire in maniera identica e aspettare la prossima catastrofe? Ricostruire secondo altri principi e altre logiche? Ma chi è che conosce questi principi e queste logiche? Ecco delle semplici domande che avrebbero potuto scatenare riflessioni sui possibili futuri al di là del capitalismo! I responsabili urbanistici e i riparatori se le sono poste per svolgere il proprio lavoro, evitare il crollo dell'edificio e renderlo di nuovo funzionale. Malgrado le

molteplici crisi, la situazione sociale è, ovviamente, tesa, ma non esplosiva; l'economia non è prosperosa, ma nemmeno devastata; i problemi ecologici nei dibattiti si affermano sempre più come determinazioni del futuro conforme alla "mentalità conservatrice" dominante: non un solo problema ecologico ha trovato soluzione, il Consiglio europeo di Copenhagen del 2009 è stato il Consiglio di riparazione dell'aspetto ecologico.

Tuttavia, le riflessioni non sono state univoche. Abbiamo visto nel capitolo precedente che, banditi per molto tempo dal vocabolario politico e scientifico nel ghetto dei discorsi marginali, i concetti di capitalismo, anticapitalismo e alternative al capitalismo, così come i discorsi sulla necessità di norme politiche che controllino il capitalismo, sono di ritorno nei dibattiti politici, nei media e nelle scienze umane e sociali.

Ovviamente, queste discussioni non sono mai scomparse del tutto. Negli ultimi anni si è addirittura constatata una loro significativa diffusione, ma lontano dai media sono andate oltre delle cerchie ristrette solo raramente. Le critiche al liberalismo, al capitalismo e alla crescita come indice di benessere vi ricoprono dei ruoli centrali.²⁷⁵ Esse riprendono spesso i dibattiti degli anni '70, stimulate per esempio, dagli scritti di Illich, di Marcuse o di Gorz. Ritroviamo di nuovo questi autori nel dibattito sulla situazione attuale visto e considerato che "ribellarsi è giusto"²⁷⁶ e che è possibile mettere fine al capitalismo. Per alcuni la sua fine è addirittura tangibile e in corso. Confrontando i dibattiti attuali con quelli degli anni '70, si constatano due grandi assenze: i movimenti sociali e la lotta

²⁷⁵ La letteratura consacrata alla critica del capitalismo è pletorica; come sintesi delle critiche della crescita cf., per esempio, i lavori di Méda o la rivista *Entropie*.

²⁷⁶ Jean-Paul Sartre (in collaborazione con P. Gavi e P. Victot), *On a des raisons à se révolter*, Gallimard/La France sauvage, Paris, 1974.

di classe portatori di un progetto di società alternativo al capitalismo. In effetti, anche se non viviamo più nello stessa epoca, ci sono comunque delle continuità che legano le due epoche e che si esprimono per esempio in questo “ritorno di classici”.

Il *mainstream* della discussione sui futuri possibili è considerato più serio e realista del discorso degli anticapitalisti e di coloro che difendono la decrescita. Negli ambienti sociali dei sostenitori del liberalismo, domina la convinzione che il superamento del capitalismo sia puramente e semplicemente impossibile visto che per i soggetti non ci sono motivi di superarlo. La loro ricerca di senso e di futuri non va oltre i limiti del quadro sociale stabilito e i futuri possibili sono ricercati in riarrangiamenti del capitalismo. La situazione attuale è considerata drammatica, ma l'applicazione delle formule di regolazione keynesiane o ordoliberali, dovrebbe bastare per superarla. Di conseguenza il futuro sarebbe un capitalismo nuovo che tiene conto dei problemi ecologici e sociali.

Per molti soggetti, la situazione attuale è davvero tragica. Le conseguenze della crisi sono dolorosamente e molto spesso tragicamente vissute come umiliazioni, mancanze e miserie. Questo vissuto angosciante è una triste realtà, ma nelle riflessioni su quest'ultima dominano la “negazione assoluta”, la dimostrazione che questo mondo è malandato e la denuncia di tali fatti. Per quanto giustificate siano queste affermazioni, la “negazione assoluta” su cui poggiano non porta alla comprensione della situazione attuale, necessaria per il superamento delle cause che queste affermazioni denunciano. Essa porta alla rassegnazione.

Non possiamo nemmeno scommettere sulla spontaneità dei “movimenti sociali”, come da qualche anno definiamo ogni minima mobilitazione. Queste speculazioni somigliano alla

danza della pioggia nel Sahel. Tuttavia, movimenti sociali spontanei, portatori di un progetto di società, di una “storicità” e creatori, o ostetrici di una nuova società non sono mai esistiti nella storia.

Nemmeno le rivolte sono spontanee e tantomeno portano dei progetti di società. Così cadono rapidamente e necessariamente in quanto non possono produrre altro futuro se non l'estensione dell'esistente.²⁷⁷

Nonostante tutto però, non possiamo ignorare le grandi proteste in seno alla società (francese), anche se queste non mettono in discussione il capitalismo ma solo il modo in cui è gestito e regolamentato. Esse a volte assumono forme estremamente violente e classiche (scioperi, sequestro dei dirigenti d'impresa, minacce di distruzione dei sistemi di produzione, delle macchine degli impianti, ecc.) che somigliano alle rivolte, vecchie come il capitalismo, che non vogliono né possono portare alla realizzazione di un nuovo futuro. Così, durante le rivolte che ebbero luogo nel 2009 nelle aziende, per esempio, si chiedeva l'erogazione di *primes de départ*²⁷⁸ molto elevati, ma né il fatto di essere licenziati né la presenza di un'economia che impoverisce i lavoratori sono stati contestati. Le rivolte si iscrivono nella fatalità che si abbatte su di loro e cercano di uscirne un po' meglio.

Ci sono molti indici, presentati per esempio in alcuni sondaggi e ripresi dalla stampa, che mostrano che nelle visioni del mondo dei francesi, questa crisi è considerata come onnipresente e globale, nonché come una fatalità.²⁷⁹ La “facciata” è in cattivo stato e mette in pericolo la vita dei

²⁷⁷ Cf. per esempio Jaques Ellul, *Autopsie de la révolution*, La Table Ronde, Paris, 1969/2008.

²⁷⁸ Trattamento di fine rapporto.

²⁷⁹ Cf. le analisi di Médiascopie per EURO-RSCG & CO del dicembre 2008 o le analisi per *Le Nouvel Observateur* (8-14/1/2009).

soggetti a livello sociale, politico ed economico. Nelle visioni del mondo, dominano la paura e l'angoscia che queste minacce (reali o fittizie) suscitano la paura della perdita del proprio lavoro o di sprofondare nella povertà. Secondo le visioni dominanti, ampiamente riprese dai media, questa "crisi" si abbatte come una catastrofe naturale e dunque proviene dall'esterno ed è inevitabile. Tuttavia, "se siamo arrivati a questo punto", è anche colpa degli errori di individui spregevoli come i *traders*, cattivi datori di lavoro e politici incapaci e corrotti. Adorno (1952) ha analizzato dettagliatamente la sindrome dei "capri espiatori".

Di conseguenza, ci si attende che la crisi si risolva non solo grazie al raggiungimento *quasi* naturale dell'equilibrio "dei mercati", ma anche grazie all'efficienza operativa dei politici che dovrebbero regolare il capitalismo modificando i propri atteggiamenti, in vista di una maggiore "moralizzazione". Si tratta di rimpiazzare (parzialmente) le forze anonime ed eteronome dei mercati con altre forze che consideriamo meno anonime e più controllabili ma che restano comunque eteronome. Fondamentalmente, sono lo Stato nel senso più ampio del termine – dagli enti locali dell'Unione europea, passando per il G20 o l'FMI ecc. – o i dirigenti politici ed economici "moralizzati" che dovrebbero risolvere la crisi. Sia che si punti sull'autorisanamento dei mercati e dell'economia che, una volta ritornati in buona salute, incrementeranno automaticamente il benessere di tutti, sia che si punti di più sui benefici delle regolazioni politiche, si delega la soluzione ai problemi generati dalla crisi a forze che agiscono dall'esterno.

Nonostante ciò, non vi è ragione di considerare questa crisi come il segno dell'agonia del capitalismo. Il capitalismo non muore come un vecchietto cattivo che terrorizza i suoi cari per l'ultima volta prima di morire lasciando via libera all'avvento *quasi* naturale di un futuro migliore.

Contro la rivolta

Senza ombra di dubbio, nelle nostre società esistono i presupposti per una rivolta. Per riprendere una tesi di Ellul, la rivolta scoppia a causa di un insieme di circostanze quasi del tutto imprevedibili e di situazioni note. Tuttavia Ellul commette un errore quando associa le società immobili come la “*société bloquée*”²⁸⁰ francese degli anni '50 e '60 alla rivoluzione. La società attuale corrisponde ampiamente, malgrado la sua apparente dinamicità, ad una “*société bloquée*”. Le “società bloccate” costituiscono il terreno fertile delle rivolte e delle “servitù volontarie”, ma non aprono la strada al loro superamento.

Negli ultimi anni, abbiamo spesso osservato che le sofferenze dei soggetti possono trasformarsi in vere e proprie rivolte, spesso molto violente. Queste ultime non appartengono al passato o ai paesi politicamente e istituzionalmente instabili. Per comprendere queste rivolte in vista del potenziale superamento della situazione attuale che, tra l'altro, ha provocato sofferenza ai rivoltosi, bisogna collocarle storicamente. Le rivolte non fanno parte dell'essenza umana. È in una data situazione storica che i soggetti considerano la propria vita quotidiana insopportabile. “I rivoltosi dicono basta. Siamo arrivati al limite”.²⁸¹ Nelle rivolte predominano senso di umiliazione, disprezzo e intolleranza. La supplica degli operaio di San Pietroburgo allo zar nel gennaio del 1905 è un classico esempio. Vi si legge: “siamo arrivati al punto in cui morire è meglio che continuare a soffrire”.

I rivoltosi, che non sopportano più la loro vita, accusano come “responsabili” della loro miseria, degli uomini

²⁸⁰ Stanley Hoffmann. *A la recherche de la France*, Le Seuil, Paris, 1963.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 14.

identificabili, dei “capri espiatori”.²⁸² Le evidenze giocano un ruolo fondamentale nelle mobilitazioni, le motivazioni e le spiegazioni contano ben poco. Non è per avere una vita migliore che si ribellano. Il rivoltoso “concepisce la sua storia come fatalità, come destino - ed è nella disperazione che dice no [...] alla fame di domani. È per questo motivo che la rivolta è ben radicata nella storia: solo che è una storia che si rifiuta [...] la rivolta è un’insurrezione titanica che fa crollare tutto, senza futuro prevedibile”.²⁸³ Durante la rivolta, il servo si batte per avere un posto nella società esistente.

La disperazione e non “il principio speranza”, la morte e non la speranza di una vita migliore nel futuro sono al centro della rivolta. Quest’ultima prende come riferimento il passato in cui le “cose andavano meglio”. Dunque, la rivolta non ha futuro, perché i rivoltosi la concepiscono come il fatale peggioramento del loro presente che non sopportano più. Ovviamente, nella storia ci sono state delle rivolte che hanno fatto cadere dei potenti ma non hanno mai costruito un’altra società. “Il rivoltoso non va che incontro alla morte [...] la morte è diventata preferibile alla vita. La scelta inconscia, assieme al tentativo disperato, di cambiare il destino fa sì che ogni rivolta sia legittima”.²⁸⁴

Le rivoluzioni, almeno nel mondo capitalista e a partire dal XVIII secolo, non hanno prodotto futuri radiosi e auspicabili, ma delle vere e proprie contro-finalità. Questa osservazione è inconfutabile e da sempre funge da pretesto per i sostenitori dello *status quo*. Tuttavia, queste rivoluzioni sono state portate avanti perché gli uomini non credono che la loro situazione miserabile sia il loro destino e che il progresso sia una sorta di

²⁸² Theodor W. Adorno et alii., *La personalità autoritaria*, op. cit.

²⁸³ Jaques Ellul, *Autopsie de la révolution*, op. cit., p. 16.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 23.

legge naturale che si impone fatalmente per rendere la loro situazione peggiore di quanto non sia già. I rivoltosi si mobilitano contro ciò che considerano come un “progresso” che deteriora ulteriormente la loro situazione. Per i rivoluzionari, invece, è possibile realizzare un futuro migliore. Il corso della storia non è prestabilito, la storia è ancora da scrivere e sono loro a scriverla.

I futuri possibili

La descrizione empirica non può insegnarci se vi è una possibilità di superamento verso altri futuri. Se la “negatività” esiste e, se questo è il caso, qualsiasi direzione porterebbe ai “cammini della libertà”. La descrizione empirica rimane prigioniera dei paradossi che descrive. L’idea del superamento possibile e la ricerca dei “cammini della libertà” (Sartre) affondano le proprie radici nel “principio speranza” (Bloch) della vita, ma sono principalmente dei problemi teorici. Le questioni sollevate dalla teoria possono, in seguito, tradursi in riflessioni sulla vita che vogliamo condurre e quindi protrarsi nelle nostre visioni del mondo, nelle nostre ragioni d’agire e in dei tentativi di instaurare una società più conforme ai nostri desideri.

La critica può mostrarci questi cammini in quanto essa è “una filosofia che tenta di scoprire, grazie all’andamento del mondo, le competenze occultate che esistono realmente”.²⁸⁵ In altre parole, bisogna decifrare gli enigmi dei frammenti della facciata che abbiamo di fronte, per riprendere la metafora di Adorno, e non accontentarsi del perfezionamento della descrizione dei suoi paradossi. Bisogna individuare ciò che lega i frammenti, ciò che lega la facciata all’edificio e i principi

²⁸⁵ Christian Arnsperger, *Critique de l’existence du capitaliste*, Cerf, Paris, 2005, p. 39.

di stabilità e di sviluppo dell'edificio per rendersi conto del suo stato e delle sue potenzialità.

L'edificio poggia sullo spessore della storia. Le riflessioni sui futuri possibili devono tener conto di ciò. Nel corso della sua storia il capitalismo ha costituito un forte legame tra la soggettività degli uomini e la sua realtà sociale: il carattere sociale specifico del capitalismo è il carattere autoritario. Abbiamo già visto quali sono i maggiori principi di socializzazione e di costituzione del carattere sociale: affinché il legame sociale possa esistere, è necessario, da un lato, che gli individui si mobilitino e investano le proprie soggettività nella creazione di questo legame sociale (“iscrizione degli individui nella società”); dall'altro, vivendo in questa società, gli individui apprendono e interiorizzano i principi di funzionamento, il “principio di realtà” (Freud) e la “desublimazione repressiva” (Marcuse); la società s'iscrive in essi. È un processo violento che cambia forma nel corso della storia, ma la violenza, e di conseguenza, le sofferenze, rimangono tali. Su queste basi si sviluppa il carattere sociale relativo alla società esistente: si deve voler fare ciò che si deve fare.²⁸⁶

La ricerca di senso fa parte di questa mobilitazione della soggettività, ma non è programmata, come un sistema informatico, a produrre automaticamente l'autonomia o il perfetto adattamento alla società. La mentalità conservatrice dominante sostiene questa posizione deterministica. Per esistere, i soggetti devono trovare un senso nella loro esistenza. Questa ricerca di senso non va confusa con la meditazione sui misteri della vita o sulla miseria del mondo, essa è la ricerca delle ragioni per cui io vivo nel mondo, è la ricerca delle ragioni per cui vivo in un certo modo con gli altri, è la

²⁸⁶ Cf. Jan Spurk, *Du Caractère sociale*, op. cit.

spiegazione del perché della mia esistenza e il senso che trovo in quest'ultima

+. Le domande che motivano questa ricerca vengono in genere dall'esterno, per esempio, devo decidere ciò che voglio, ciò che posso e ciò che devo fare dopo un licenziamento o dopo aver ottenuto il mio diploma di laurea. Questa ricerca di senso evoca automaticamente la mia finitudine.

Ognuno attribuisce un senso alla propria vita e agli eventi, elaborando il proprio "senso soggettivo" (Weber). Dunque se gli individui trovano il significato della propria esistenza in seno alla società, possono immaginare di viverci adeguatamente in futuro e (ri)creare il legame sociale. Ora, se non possono immaginarsi questa vita nella società esistente, cercano il senso in ciò che non esiste ancora. Liberano la negatività per creare un altro futuro, più vicino alla loro immaginazione di una vita accettabile.

La mobilitazione delle soggettività non ha fine, poiché è grazie ad essa che i legami sociali si (ri)costituiscono. Dunque, le ricerche di senso come le immaginazioni di "vita buona" o di una vita migliore sono preformate dalla cultura esistente, e cioè dalla nostra società attraverso l'industria culturale.

Tuttavia, paragonando ciò che l'esistente è con ciò che dovrebbe essere, si fa l'esperienza della non-autenticità della nostra società: essa non è ciò che dice di essere. La ricerca di senso acquista allora profonda importanza. La società liberale dichiara, per esempio, che gli ideali di libertà e individualizzazione si stanno realizzando. Queste parole riprendono dei concetti fondatori della società borghese, anche se, il loro senso è profondamente cambiato. Libertà, infatti, non è più intesa come autonomia ragionevole degli individui, ma come libertà di scelta tra i prodotti dell'industria culturale. Con il termine individuo, non si intende un essere umano che abbia pienamente sviluppato le sue capacità di autonomia, di ragione

e di responsabilità. Il termine individuo indica oramai un essere umano “liberato dai” legami e dalle certezze tradizionali, sempre più isolato e di conseguenza debole e angosciato. Gli individui sono legati dall'esterno da criteri che gli si impongono e che non controllano. Essi vivono nella “immaturità” (Kant).

I sostenitori dell'ordine sociale stabilito, indubbiamente prendono atto delle mancanze e delle sofferenze causate da queste ultime (negazione assoluta), ma allo stesso tempo ci insegnano che la vita preannunciata da questa società è realizzabile, sebbene ancora non esista: grazie all'industria culturale diventeremo liberi e la nostra vita sarà la miglior vita possibile. Ovviamente, servono degli sforzi enormi per convincere i soggetti a credere a queste constatazioni. È come fare una pubblicità in cui si esaltano le qualità di un prodotto alimentare e in cui allo stesso tempo si dice che i prodotti dell'industria alimentare che di solito si consumano sono cibo spazzatura.

Un'altra vita?

I futuri possibili si presentano agli individui come alternative di vita a quella che conducono. L'acqua non passa mai due volte sotto lo stesso ponte. È questa l'incertezza esistenziale che produce l'angoscia esistenziale che non può sparire perché il futuro è sempre incerto. Le grandi credenze, quelle religiose per esempio, hanno orientato questa angoscia verso l'aldilà e plasmato visioni del mondo secondo cui la vita è guidata da un'istanza suprema verso tale fine. La vita terrestre non è che una “valle di lacrime” che bisogna attraversare per arrivare alla beatitudine nell'aldilà, a condizione che si conduca una vita conforme alle leggi divine.

Il capitalismo ha sempre affrontato le credenze in nome della ragione, della razionalità e della sottomissione della

natura agli uomini, anche se il suo scopo non è mai stato quello di eliminare definitivamente tutte le religioni, ma di imporre il “principio di realtà” (Freud) come nuova base delle visioni del mondo. Dunque, le religioni, altre credenze e miti non si sono mai estinti. Le credenze sono relegate alla sfera privata e tra queste, la religione, e il capitalismo vi sono delle “affinità elettive” (*Wahlverwandschaften*, Weber).

Ciò che è radicalmente cambiato è la prospettiva nell’immaginazione del futuro e dell’“orizzonte di aspettativa: l’aldilà non è più la (sola) finalità dell’agire del credente, ma è la sua vita terrestre a diventarlo. Quest’ultima si iscrive nella realtà sociale, economica e culturale e questa realtà si iscrive nell’individuo. Di conseguenza, è la religione che gli permette di dare un senso alla sua vita e di iscriversi nella società. La ragione ha ceduto il suo posto alla ragione strumentale, alla razionalità, che si è trasformata e travisata in nuovi miti e credenze.²⁸⁷ Le forme tradizionali dei miti e delle credenze, come l’astrologia e l’esoterismo, non sono mai scomparse del tutto, ma sono state facilmente integrate nell’industria culturale.²⁸⁸ Allo stesso modo, le religioni classiche o le loro nuove varianti più o meno settarie si sono integrate piuttosto bene e ricoprono un ruolo particolare: offrono un surrogato di comprensione dell’esistenza e mezzi per attribuire un senso alla vita. Questa loro funzione può essere facilmente integrata nell’industria culturale.

Gli individui devono rassegnarsi a vivere con la propria angoscia esistenziale. Ma come ci riescono? Ci sono solo due modi: evitare di affrontare la situazione, ignorandola o

²⁸⁷ Cf. Max Horkheimer, *Eclisse della ragione*, op. cit.; Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, op. cit.

²⁸⁸ L’analisi dell’astrologia nell’ambito del capitalismo sviluppata in Theodor W. Adorno, “The stars down to earth”, in *Gesammelte Schriften* 9.2, Suhrkamp, Frankfurt, 1949, pp. 15-120.

impegnarsi attivamente e procedere verso la liberazione. L'impegno e la liberazione affondano le proprie radici nella riflessione sulla propria vita in seno alla società e sulla vita degli altri che condividono la stessa situazione, una riflessione che porta alla consapevolezza della finitudine della mia e delle altre esistenze.

La finitudine non è accessibile ai sensi, né empiricamente osservabile e positivamente descrivibile. “Bussa alla nostra coscienza solo quando tentiamo di *dare un senso* alla “via di mezzo” in cui ci sentiamo collocati per il fatto stesso di esistere”.²⁸⁹ Essere consapevoli della finitudine significa soprattutto essere consapevoli della propria mortalità che si controlla attraverso quei mezzi che la nostra cultura (industriale) mette a disposizione. Affrontare la finitudine è il primo passo verso la liberazione, significa avere “il coraggio di esistere”.²⁹⁰ La critica può spiegare questa costellazione esistenziale, ma non può farla sparire

Tuttavia, scappare dall'angoscia esistenziale è considerato come qualcosa di normale. Ci si rifugia nel divertimento, nel consumo e nelle “desublimazioni repressive” (Marcuse). In passato invece ci rifugiava nella speranza di una vita dopo la morte.

Il futuro è inevitabilmente un'altra vita nel senso che la vita non si ripete, e nemmeno la storia. L'industria culturale fabbrica il futuro possibile, lo propone, lo impone e lo vende ai soggetti. Una volta consumato, si ricomincia da capo. “Ora è precisamente questa nuova coscienza, questo ‘spazio interiore’ – il solo in cui possa attuarsi la pratica storica trascendente – ad essere escluso da una società in cui i soggetti come gli oggetti

²⁸⁹ Christian Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste*, op. cit., p. 44.

²⁹⁰ Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale UP, New Haven, 1952/2000.

costituiscono strumenti di un tutto”.²⁹¹ I soggetti investono la propria immaginazione di futuro nell’industria culturale, questa se ne appropria, e la restituisce ai soggetti sotto forma di necessità, la necessità di vivere nel modo in cui essa stabilisce: il surrogato di senso prodotto dall’industria culturale si trasforma in forza eteronoma.

I soggetti hanno l’impressione che la vita sia troppo piatta e noiosa e così sono spinti a cercare in ciò che l’industria culturale propone come futuri prefabbricati, il nuovo, il diverso, l’eccezionale o l’eccitante che diventano rapidamente standardizzati e banali, come la vita che conducono. I soggetti sono dunque costretti a ricominciare la ricerca di “un’altra vita”, che li iscrive sempre più nella società e che fa che la società si iscriva profondamente in loro. Il futuro è una nuova variante della vita che conducono e che hanno condotto in passato con gli altri, che ha come risultato l’instaurarsi di un profondo fatalismo.

Per vivere un’altra vita, bisogna immaginare di vivere in modo diverso e volerlo fare. Ora, se non c’è “speranza” (Bloch), non ci si può immaginare una vita con gli altri che rispecchi i desideri dei soggetti, una vita migliore di quella attuale. Un’alternativa immaginabile è una vita più ragionevole e più libera, a cui aspirava la società borghese ma che è rimasta solo una promessa non mantenuta. Se non ci si può – o non ci si vuole – immaginare un’altra vita, il futuro resterà sempre una semplice variante della vita che si conduce già. Uno dei punti di forza dell’industria culturale è la colonizzazione dell’immaginazione grazie al “principio di realtà”, che le permette di preformare e prefabbricare ciò che i soggetti si immaginano di desiderabile nel futuro.

²⁹¹ Herbert Marcuse, *L’uomo ad una dimensione*, op. cit., pp. 43-44.

L'industria culturale fornisce gli oggetti del desiderio, ma allo stesso tempo crea delle nuove mancanze affinché i soggetti possano trovare soddisfazione in altri oggetti prefabbricati, e così via. Questa "desublimazione repressiva" è la forma moderna di mobilitazione della soggettività, necessaria per la costituzione del capitale. Essa include visioni del mondo e ragioni d'agire conformi al capitale e nelle quali regnano il "feticismo della merce" (Marx) e il surrogato dell'immaginazione di un futuro libero, un'idea angosciante da cui fuggiamo e che reprimiamo.

Excursus sulla fine di un'epoca

Per definire la nostra situazione come "la grande svolta",²⁹² non possiamo accontentarci di constatare la fine del neoliberalismo, che ha regnato sovrano nel mondo capitalista dalla fine degli anni '70. Bisogna infatti tener ben presente che la fine del neoliberalismo non ha fatto "tabula rasa" della realtà del liberalismo. Inoltre, la sua fine non è stata determinata da mobilitazioni che lo avrebbero combattuto al fine di creare un futuro diverso dalla riattualizzazione di questo regime, ma è il risultato della volontà di forze eteronome. Costruito sulle rovine della società "fordista", sulla fine (più o meno violenta a seconda dei paesi) del movimento operaio", questo nuovo regime del movimento operaio e della classe operaia²⁹³ ha preso la forma di un nuovo individualismo, l'individualismo

²⁹² Georges Balandier, *Fenêtres sur un nouvel âge*, Fayard, Paris, 2008, p. 173.

²⁹³ Non bisogna dimenticare, per esempio, la repressione violenta del movimento operaio in Gran Bretagna sotto Margareth Thatcher alla fine degli anni '70, che è stata la condizione *sine qua non* della "rivoluzione liberale" in questi Paesi, diventata in seguito esempio da seguire a livello europeo.

seriale, in linea con la “forma mercato”. L’individualismo è completato da ciò che viene definito comunitarismo nel senso del termine americano *community*, a seconda di peculiarità naturalizzate come per esempio l’origine (“razze”), o specificità culturali e sessuali (gay, lesbiche, etc.). I soggetti, definiti instancabilmente “individui”, non sono degli individui nel senso illuminista del termine, ma sono ormai degli “Uni” legati da forze eteronome e esteriori a loro. La serialità ha totalmente preso il sopravvento nella società.

La critica può facilmente dimostrare che questo stato sociale non è né naturale né inevitabile. Tuttavia è considerata come una “seconda natura” dei soggetti”, come una costruzione sociale immodificabile. Questo stato sociale, “l’edificio”, non è affatto immodificabile, ma pretende d’esserlo. È costruito dai soggetti e di conseguenza se questi ultimi lo volessero potrebbero rinnovarlo, trasformarlo o rasarlo al suolo e ricostruirlo.

La critica può inoltre dimostrare che i soggetti, chiamati “individui”, non sono liberi e coscienti. Sono degli “Uni” obbligati dalle “forze eteronome” della serialità a fare volontariamente ciò che sono obbligati a fare, a mobilitarsi individualmente per integrarsi nel legame sociale e partecipare così alla sua ricostruzione. Il fatto che al giorno d’oggi definiamo “riflessività” l’obbligo degli individui di pensarsi nel sistema, o “libertà”, gli sforzi per trovare i mezzi adeguati e prefabbricati per integrarsi nella società, dimostra che gli individui non sono come gli illuministi, gli architetti e i pianificatori dell’edificio della società borghese (*bürgerliche Gesellschaft*). Gli abitanti dell’edificio erano stati concepiti come uomini e donne consapevoli della loro vita assieme agli altri, ragionevoli e responsabili delle loro azioni e dunque liberi. Tuttavia, persiste la convinzione secondo cui gli uomini siano degli individui. Il confronto tra ciò che gli uomini sono e

ciò che dovrebbero essere però, mostra che non sono affatto individui, ma che comunque potrebbero esserlo.

In particolare, si osserva che le idee fondanti della “società borghese” non sono scomparse del tutto, ma si sono trasformate in miti. Così, “l’edificio” della nostra società somiglia alla società borghese, ma non è questa società. L’apparenza inganna, come per la coca cola che all’apparenza assomiglia incredibilmente al whisky.

Si è anche visto che lo spazio pubblico è ormai il palcoscenico su cui si esibiscono i prodotti dell’industria culturale e il luogo in cui il parlamentarismo si è fatto anticamera dei centri di gestione del “mondo amministrato” (Adorno), due esempi che mostrano che all’apparenza la maggior parte delle caratteristiche della forma politica della “società borghese” persistono, ma che il loro senso è profondamente cambiato. Il liberalismo della fine del XX secolo è in questo senso il frutto dell’abolizione della società borghese e l’esito del “mondo amministrato e cioè del capitalismo seriale. Tuttavia, tra le società esistono delle continuità, tra cui la più importante è il capitalismo come forma specifica di legame sociale. Nonostante esso sia più spietato e individualizzato, poggia su un ampio consenso.²⁹⁴

L’unione dell’istituzionalizzazione del “mondo amministrato”, della “biopolitica e del dispositivo” (Foucault) e dell’industria culturale consente la formazione di un legame sociale tra gli individui seriali nello spazio pubblico. Gli individui seriali per iscriversi nella società dispongono di un carattere sociale basato sul “principio di realtà”. Esso è il “cemento” (Fromm) della struttura sociale. Comprendiamo dunque che i futuri possibili prefabbricati dall’industria

²⁹⁴ Cf. Geneviève Fraisse, *Du consentement*, Le Seuil, Paris, 2007 ; e Michela Marzano, *Je consens, donc je suis...*, PUF, Paris, 2006.

culturale non si estingueranno mai. Il dogma secondo cui l'aumento della ricchezza è misurato dal PIL è l'unico che garantirebbe un futuro migliore. Forse questo dogma non è accettabile a livello intellettuale, ma domina ampiamente le visioni del mondo e, di conseguenza, le azioni economiche e politiche, sulla base di un ampio consenso.

Sulle continuità contraddittorie della mobilitazione per la società

Sottolineiamo che la mobilitazione della soggettività per la costituzione del capitalismo è profondamente e necessariamente violenta perché ha imposto ai soggetti un determinato stile di vita e un determinato futuro. La forma di questa violenza è, ovviamente, molto cambiata nel corso della storia del capitalismo, tuttavia le varie forme coesistono empiricamente ancora oggi. La violenza fisica è stata storicamente, il primo modo di sottomettere al capitale i futuri lavoratori e, *in fine*, tutta la società. Marx, per esempio, l'ha dimostrato nella sua analisi della "accumulazione originaria". È per questa ragione che i vecchi contadini furono espropriati delle loro terre e che i "disaffiliati" e i "soprannumerari" (Castel) furono rinchiusi in prigione. I lavoratori furono sottomessi a un regime di fabbrica basato sulla violenza fisica.

Questo periodo, in cui il capitalismo iniziava ad affermarsi, è stato un periodo particolarmente disumano, ma le forze esteriori che agivano sui soggetti potevano ancora essere individuate. Fromm e Marcuse, per esempio, hanno dimostrato che il capitalismo si è affermato, tra l'altro e forse soprattutto, grazie all'interiorizzazione, all'anonimizzazione e all'organizzazione di questa violenza. Essa fa ormai parte di noi, è un sistema anonimo di forze eteronome che si abbatte sugli individui e che porterà alla costituzione della "gabbia

d'acciaio" (Weber) e del "mondo amministrato". In apparenza la violenza è la forma ragionevole della razionalità e che fa sì che i soggetti si colino nello stampo del capitalismo e che acconsentano alla costituzione di questo legame sociale. Questa situazione inoltre diventa normale nella misura in cui non ci sono alternative immaginabili; diventa una "seconda natura" per i soggetti.

Tale questione è strettamente legata all'emergere del capitalismo e, dunque, è stata esaminata da autori classici. Per citarne qualche esempio: Kant elabora la teoria dell'eteronomia. Prima di lui, La Boétie si ribella alla servitù volontaria. Hegel ha insistito nella sua teoria sul riconoscimento, come abbiamo visto, sul carattere violento della sottomissione che il riconoscimento richiede. Le loro analisi sono periodicamente riprese, in quanto la violenza, la sottomissione e il consenso, fanno parte delle continuità del capitalismo. Anche se la forma diretta e spesso fisica della sottomissione è stata sostituita dall'autosottomissione, dal consenso e dalla "servitù volontaria" la situazione non cambia, anzi dimostra che la violenza è ormai considerata come naturale o come un beneficio; l'utilitarismo lo proclama da secoli.²⁹⁵

Dover e voler convivere col capitalismo, fa parte dell'essenza del capitalismo. L'instaurazione del capitalismo consiste essenzialmente nel conformare la soggettività alle esigenze del capitale. A questo proposito, ricordiamo la tradizione marxista (dai *Manoscritti del 1844* al *Capitale* passando per i *Grundrisse* e il "Capitolo sesto inedito" del

²⁹⁵ Cf. Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit.; Albert O. Hirschman, *Les passion et les interets*, op. cit. ; Christian Laval, *L'Homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, op. cit.

Capitale), senza dimenticare, a titolo d'esempio, i lavori di Fromm degli anni 1920-1940 e gli studi di Horkheimer sull'autorità e la sua critica della ragione strumentale, ma anche i lavori di Weber che sviluppa le "affinità elettive" tra il capitalismo e l'etica protestante, o ancora i lavori di Marcuse, soprattutto la sua critica a Max Weber²⁹⁶ così come *Eros e civiltà* e *L'uomo a una dimensione* in cui elabora la nozione e il concetto di desublimazione repressiva. Naturalmente, bisogna menzionare anche i lavori fondamentali di Fromm e Adorno sul carattere sociale.

Dall'avvento del neoliberismo, si è constatata la mobilitazione esplicita della soggettività in favore del capitalismo, non solo nelle strategie manageriali ma anche nelle politiche sociali.

Le strategie manageriali, che hanno ampiamente oltrepassato la sfera imprenditoriale, sono un esempio lampante. Nonostante tutto però, il vissuto della crisi e le reazioni a questa, parlano la stessa lingua.

L'individualizzazione è sempre meno vissuta come una liberazione, e sempre più vista come un obbligo, un fardello, una minaccia. Alla base di tutto ciò vi è il "disagio nella civiltà" (Freud). "La liberazione dalle" (Fromm) vecchie costrizioni ha provocato inoltre l'allontanamento degli uomini dalle loro vecchie forme di solidarietà. Sono degli "Uni" che il capitale lega dall'esterno e che allo stesso tempo, si automobilizzano per essere legati in questo modo. Certo, vogliono fare ciò che devono fare, per esempio vivere e lavorare tranquillamente in seno al capitalismo, ma spesso non possono farlo. Inoltre, ci sono sempre e necessariamente delle

²⁹⁶ Herbert Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Weber", in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965.

forme di reciprocità e di riconoscimento e cioè dei rapporti tra me e gli altri in seno al capitale. La mobilitazione della soggettività è necessaria, a causa delle mancanze – non solo dei soggetti ma anche del capitale – per valorizzare il capitale. La mobilitazione crea valori, ma anche legami sociali. Essa plasma inoltre le coscienze e i caratteri di soggettività che vengono adeguatamente socializzate, e senza le quali il capitalismo non esisterebbe.

Comprendiamo dunque le ragioni per cui le strade e le epoche che portano alla diffusione del capitalismo, così come le vie e le epoche della modernizzazione, della riforma del capitalismo, sono sempre e necessariamente violente. Per fare emergere il capitalismo, o una nuova forma di capitalismo e per far sì che la sua eteronomia sia considerata legittima, irreversibile e naturale, bisogna abbattere non soltanto le strutture economiche esistenti, ma anche le vecchie strutture psichiche, morali e sociali

Le forme apparenti del capitalismo cambiano, non c'è dubbio. Le “facciate” del capitalismo dei tempi di Marx per esempio, del capitalismo fordista degli anni '60 e '70 o del capitalismo del giorno d'oggi hanno solo qualche tratto in comune. Per comprendere il capitalismo bisogna accettare che la ragione strumentale e il principio di realtà vi dominino in maniera assoluta. Quindi, la soggettività e la sua mobilitazione rimangono conformi alle esigenze del capitale, anche se queste cambiano rapidamente e radicalmente, in quanto radicate nella mentalità, nelle strutture psichiche e nelle oggettivazioni sociali. Il “carattere sociale” corrispondente al capitalismo, matrice mutevole del voler fare ciò che bisogna fare, si costituisce sulla base “principio di realtà”. Dunque, sulla base della ragione strumentale il capitalismo si instaura in maniera durevole e domina sia le oggettivazioni che la soggettività.

Immaginare un futuro possibile?

L'atto di immaginare futuri possibili si scontra, dunque, con una contraddizione drammatica. Da un lato il capitalismo crea continuamente delle mancanze materiali, affettive, etiche, morali, e di senso, di cui i soggetti soffrono. Il vissuto delle mancanze può facilmente essere interpretato come un "motivo per ribellarsi" (Sartre). Ora, per ridurre queste mancanze, vale a dire per vivere meglio, gli individui reinvestono nella riforma del capitale. Dall'altro, si è osservata la naturalizzazione del capitale come un rapporto sociale ovvio; secondo le visioni del mondo dei soggetti esso è diventato una "seconda natura". L'ideologia del progresso, dei positivisti e degli utilitaristi resta, ancora oggi, molto attuale. Il progresso è considerato come il naturale e neutrale sviluppo delle scienze e delle tecniche al fine di aver un maggior controllo sulla natura, ma dal momento che esso controlla anche gli uomini non è affatto "neutrale". Lo sfruttamento della natura, considerata come una risorsa inesauribile e lo sfruttamento delle leggi naturali che aprono la strada a futuri migliori, si rivoltano contro gli stessi uomini: essi vengono sfruttati e subiscono parimenti gli effetti negativi del progresso che – secondo la loro visione del mondo – si abbattano su di loro sotto forma di catastrofi naturali preannunciate. Infine, il capitale crea nuove mancanze che verranno soddisfatte a suo vantaggio. La "negazione assoluta" del progresso come fonte di tutti i mali non cambia la situazione.

La cultura è sempre stata il campo prediletto dell'immaginazione. A questo punto bisogna ricordare che i principi della grande cultura borghese fanno parte dei principi di costruzione de "l'edificio" della nostra società. Per comprendere la cultura del giorno d'oggi, dunque, dobbiamo comparare questi principi con lo stato attuale della cultura: ciò che avrebbe voluto essere e ciò che finge di essere in confronto

alla sua realtà. Ciò che in questa sede ci interessa particolarmente, è che la cultura è un mezzo di creazione del senso della vita e del senso dei futuri possibili (attraverso l'interpretazione). La cultura borghese ha sempre e necessariamente proposto delle alternative possibili, dei futuri da mettere a punto e da discutere ragionevolmente nello spazio pubblico, da imporre poi alla società intera. I progetti di futuro, non sono state che raramente rivoluzionari, ma sono stati la conferma che vi possono essere individui intesi come "portatori della ragione e della libertà" (Wright Mills), come cittadini, e cioè come dei pari che dispongono della facoltà di giudizio per decidere ragionevolmente del futuro della *cit  * e, infine, come soggetti della societ  .

Certo, ci   sembra pi   ideale della realt   empirica e storica dello "spazio pubblico borghese", un concetto che Habermas ha, d'altronde, elaborato come idealtipo e non come espressione di una realt   storica. Lo spazio pubblico    il luogo istituzionale in cui gli "Uni", gli uomini privati (dei legami sociali), si legano tra di loro per poter esistere con gli altri in seno alla societ   e costituirsi come uomini pubblici. La loro esistenza    necessariamente privata e al tempo stesso, pubblica.

Dunque, le monadi non esistono; ci sono sempre degli spazi pubblici che permettono la creazione di legami tra gli "uomini privati"; quindi questi spazi non corrispondono necessariamente al concetto di spazio pubblico borghese che Habermas ha elaborato. Sarebbe dunque sbagliato sottovalutare il potenziale creativo che si    sviluppato nello spazio pubblico prima che questo passi al setaccio dell'industria culturale.

L'industria culturale ha enormemente influenzato la forma pubblica a scapito delle qualit   dello spazio pubblico borghese. Alla sua sempre maggiore diffusione nelle varie sfere della vita corrisponde una sempre maggiore pubblicizzazione della vita privata e la necessit   sempre pi   legittima di "trasparenza".

Resi pubblici e trasparenti secondo i criteri dell'industria culturale, gli uomini e la loro vita, possono essere facilmente e legittimamente dominati e resi adeguati ai criteri dello scambio commerciale: sono diventati formalmente eguali, come le merci scambiate sul mercato. Le merci sono comparabili tra di loro perché dispongono di una qualità astratta comune: il valore di scambio. Gli esseri umani corrispondono alle merci in quanto, nell'industria culturale, sono produttori e consumatori di merci culturali. Come le merci, gli uomini sono interscambiabili, standardizzati e massificati. Non sono più la creatività e l'immaginazione a prevalere, ma la riproduzione, "il sempre uguale" che rassicura, che permette di sottrarsi alla realtà, ma che ne impedisce il superamento.

L'industria culturale comunque non si limita alla produzione di beni culturali, diventati merci, conformemente ai criteri de "la grande industria". Certo, i beni sono venduti e acquistati sul mercato dei beni culturali, un fatto questo ormai risaputo. La logica industriale fa sì che questi prodotti siano dei prodotti di massa standardizzati. Indubbiamente, ci sono diverse varietà per ognuno di questi prodotti come vi è un'ampia varietà di auto, di frigoriferi o di yogurt. Ma la cosa più importante, per la nostra discussione, è che la funzione tradizionale della cultura, di formulare ed esprimere alternative al mondo esistente, è andata persa a causa dell'integrazione della cultura nel processo di riproduzione del capitale. La ricerca di senso, centro della cultura e della creazione culturale, nonché di progetti per il futuro, assume una forma particolare: il senso è quello proposto e imposto dall'industria culturale. Il possibile superamento ha lasciato il posto alla circolarità e alla riproduzione. La cultura non è più espressione della libertà degli individui, e diventa un mero "intrattenimento" (Adorno). La creazione non è più un insieme di proposte di senso e di superamento possibile di questo senso ma si riduce alla

produzione di beni culturali interscambiabili come tutte le altre merci. Di conseguenza, le affermazioni secondo cui sul piano culturale “tutto si equivale” e “tutto è possibile” sono del tutto comprensibili. “Tutto si equivale”, in quanto gli oggetti e le loro forme sono interscambiabili come le merci. “Tutto è possibile”, perché la gamma delle possibilità non va oltre la cornice dell’industria culturale.

Quelli che al giorno d’oggi chiamiamo individui, non sono che degli uomini sempre più sottomessi all’industria culturale. La sottomissione non è necessariamente una sofferenza. All’apparenza la loro vita è vivace, molto attiva e allegra. L’iperattività dell’industria culturale produce intrattenimenti di ogni sorta, che comunque non sono che il surrogato di ciò che la cultura borghese voleva creare: il senso della vita degli individui (esseri umani ragionevoli, coscienti e liberi), e allo stesso tempo una società dominata da borghesi. Il senso è ormai dato *a priori*: è quello dell’industria culturale onnipresente.

La mobilitazione della soggettività permette, di conseguenza, il dispendio di energia creatrice sotto forma di creazione del valore delle merci, ma anche come creazione culturale. La cultura, dunque, non si è estinta, ma è stata formattata dall’industria culturale. Per quanto riguarda la mobilitazione delle soggettività, essa è allo stesso tempo sia creatrice che eteronoma. Si oggettivizza, si reifica nella cultura e nei rapporti sociali e anche nella ricerca di senso. L’alienazione e il feticismo della merce si generalizzano.

Naturalmente, deploriamo questa condizione della cultura, ma la sua denuncia non è che una “negazione assoluta”, incapace di aprire la via del superamento della stessa.

Le ragioni d’agire e le visioni del mondo dei soggetti, condividono con la razionalità della società lo stesso fondamento: la ragione strumentale. Affinché essa si

imponesse, è stata necessaria una dura lotta contro i sentimenti e contro le tradizioni, ormai intrappolati nella sfera privata e intima o nello sgabuzzino del folklore, che l'industria culturale ha poi recuperato per imporre la ragione strumentale e il principio di realtà. I sentimenti, come le tradizioni, se sottomessi alla ragione strumentale, possono essere mobilitati per costituire il legame sociale. Le strategie manageriali degli anni '80 e '90, per esempio, hanno apertamente mobilitato i sentimenti (d'appartenenza) per la modernizzazione delle imprese.

Già Max Weber aveva dimostrato che la ragione strumentale non è mai stata l'unica logica sociale all'opera in una società. Egli distingue “tre razionalità” (Weber) contraddittorie, basate sul sentimento, sulla tradizione o sulla ragione strumentale. Gli studi sul carattere sociale hanno dimostrato che queste “razionalità” si trovano anche nell'apparato psichico. È per questo motivo che ci sono diversi modi e diverse logiche per crearsi una visione del mondo e delle ragioni d'agire. La sfida sociale è di sottomettere le diverse logiche alla ragione dominante, cioè alla ragione strumentale, senza per questo annientarle, e di mobilitarle a favore della logica strumentale. È questo che Marx definisce “sottomissione reale”. Le “affinità elettive” che emergono tra etica protestante e capitalismo ne sono esempio, tanto quanto i movimenti autoritari dei nazisti che mobilitano il risentimento.²⁹⁷ La modernizzazione neoliberale degli ultimi decenni è un terzo esempio: esso ha esplicitamente mobilitato la soggettività e i sentimenti per fare aderire i soggetti al progetto di modernizzazione”.²⁹⁸

²⁹⁷ Cf. Max Weber, *“L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo”*, Rizzoli, Milano, 1998; Theodor W. Adorno e alii, *La personalità autoritaria*, op. cit.

²⁹⁸ Cf. per esempio Eugène Enriquez, *“L'Enigme de la servitude volontaire”*, in Eugène Enriquez, *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Ere, Ramonville Saint-Agne, 2007, pp. 211-226.

I tipi di dominio sono dunque molto diversi, ma sono sempre un modo di far fare all'altro qualcosa secondo i *miei* criteri, per parafrasare Weber. In altre parole, i soggetti agiscono sulla spinta di forze eteronome che hanno finito per interiorizzare. La socializzazione nel capitalismo consiste soprattutto nell'apprendimento di questa sottomissione che riguarda tutti gli aspetti dell'esistenza.

I legami sociali e il senso di questi legami così come delle esistenze individuali sono tuttavia ancora da creare. Non vi è un ordine *a priori* ed eterno come l'ordine divino, per esempio. Questo spiega i conflitti che i soggetti vivono, il loro "disagio nella civiltà", le loro mancanze e frustrazioni e le loro sofferenze. Certo, il "setaccio" dell'industria culturale esiste e i soggetti vogliono passare per questo setaccio, ma per passarvi devono fare degli sforzi enormi, convivere con "desublimazioni repressive", e non sono nemmeno sicuri di riuscirvi. Accettano, solitamente volentieri, che le forze esteriori si impongano ad essi; acconsentono ad essere dominati. In più queste forze sono astratte, difficili da percepire e ancor più difficili da controllare. Si possono, per esempio, fare tutti gli sforzi possibili e immaginabili per istruirsi, essere dinamici e flessibili senza tuttavia trovare un impiego.

La ricerca di senso è sempre destabilizzante e angosciante. L'angoscia esistenziale assume forma concreta nella "lotta per il posto", un'interiorizzazione della violenza che gli individui subiscono. L'interiorizzazione va di pari passo con la repressione ma anche con la biopolitica e le politiche sociali.

Non si tratta di reprimere i soggetti ma di integrarli nel legame sociale esistente. Tentativi a riguardo esistono da molto tempo e invadono facilmente la sfera privata e personale. La biopolitica è esercitata nel quadro di ciò che Foucault chiama liberalismo, cioè nel quadro della società borghese (*bürgerliche Gesellschaft*) attenta "al rispetto dei diritti e della libertà

d'iniziativa degli individui".²⁹⁹ Essa non oltrepassa la società e non la slega dagli individui, ma al contrario, li lega profondamente.

Fondandosi sulla biopolica, "lo Stato nazional-sociale"³⁰⁰ per gli individui ha rappresentato un legame di sicurezza relativo. Questa sicurezza sociale non è mai stata perfetta, ma almeno faceva sembrare il futuro più sicuro e meno angosciante. Lo Stato era il quadro politico-istituzionale dei cittadini, la nazione la loro "comunità di destino"³⁰¹ e il sociale, la rete dei dispositivi di protezione contro gli imprevisti dell'esistenza (per esempio le assicurazioni di disoccupazione, sanitaria e pensionistica).

I movimenti sociali, e soprattutto i movimenti operai, hanno contribuito molto alla costituzione e al perfezionamento di questo sistema. Adoperandosi inizialmente per la realizzazione di una società diversa dalla società capitalistica, hanno imposto, spesso indirettamente, delle riforme, le quali riprendevano una parte delle critiche da loro portate avanti, come per esempio la drammatica insicurezza e la dipendenza diretta e personale che renderebbero i lavoratori particolarmente vulnerabili. Una malattia, un incidente, un licenziamento li getterebbe *quasi* automaticamente nella miseria. Non è nell'interesse di nessuno arrivare a questa situazione; essa non è razionale e quindi è possibile modificarla senza comunque superare il capitalismo. Ecco perché al giorno d'oggi si può pensare a nuove regolamentazioni del capitalismo.

²⁹⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, op. cit., p. 818.

³⁰⁰ Robert Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, op. cit.

³⁰¹ Otto Bauer, *La Social-démocratie et la question nationale*, 10/18, Paris, 1977.

La fine dei movimenti sociali e il declino dello “Stato nazional-sociale” va di pari passo con l’avvento di ciò che oggi definiamo “individualizzazione”. Si tratta, tra l’altro di un’individualizzazione del “rischio”.³⁰² Tuttavia, nemmeno i regimi liberali più radicali hanno completamente abbandonato i sistemi di sicurezza sociale. Li hanno spesso radicalmente modificati, estremamente ridotti, privatizzati (assicurazioni) e delegati ad associazioni private e di beneficenza. La “biopolitica” non scompare, ma cambia forma.

Non si può stabilire con certezza se questo sviluppo sia congiunturale o durevole. In compenso, è sicuro e dimostrabile empiricamente che le politiche sociali si sono profondamente individualizzate, che l’angoscia sociale cresce e la biopolitica si rafforza. Regnano i principi di sorveglianza, di responsabilizzazione e di colpevolizzazione. Il controllo è molto più stretto e individualizzato rispetto agli anni ’80, per esempio. Ma soprattutto, esiste ormai un *a priori* incontestabile: la finalità delle politiche sociali è l’integrazione nella società e nell’economia così come sono. Il superamento è “fuori questione” e insensato.

L’individuo fa riferimento a sé stesso e spesso è *allenato*, vale a dire che è spesso supportato e motivato in modo da essere performante nella ricerca e nella difesa del suo posto all’interno del sistema capitalistico. Non si tratta dello sviluppo del carattere o della “maturità” (*Mündigkeit*) in senso kantiano, ma di fare in modo che gli individui vivano meglio il principio di realtà e le desublimazioni repressive.

Tuttavia, le mancanze e le sofferenze persistono ed emergono continuamente. Le rotture in seno al capitalismo sono spesso e dolorosamente percepite sul piano materiale, etico e morale come umiliazioni e disprezzo. Questo spiega la

³⁰² Viviamo nella “società del rischio” (Beck).

forma spesso violenta, delle rivendicazioni, che scoppiano inaspettatamente, e che rimangono necessarie per scendere a patti con la “misericordia”. Queste re-azioni dei soggetti mostrano che il superamento non è effettivamente all’ordine del giorno delle loro azioni.

Contro il fatalismo e a favore della politica

Abbiamo osservato che in virtù della contraddizione tra l’iscrizione degli individui nella società e la loro socializzazione, da un parte, e il vissuto delle mancanze, delle sofferenze e dell’inautenticità, dall’altra, *possono* essere sviluppati dei progetti di futuro molto diversi. In genere gli individui scelgono di scendere a patti con le condizioni sociali, economiche e culturali dominanti. Secondo le loro visioni del mondo, non ci sono altri futuri pensabili e quindi possibili. Tale convinzione è strettamente legata alla specificità del legame sociale della nostra società: l’adattamento delle forme di pensiero alla forma mercato e all’industria culturale.

Occorre quindi mettere in discussione questa visione del mondo. Affinché un’altra visione del mondo possa emergere, è necessario soprattutto, (re)imparare a pensarsi nella società; magari questo è il punto di partenza verso i “cammini della libertà” e dell’autonomia. I diversi modi di pensarsi nella società sono sempre e necessariamente politici perché essi preformano non solo le visioni del mondo ma anche i rapporti con gli altri, le forme di reciprocità e di riconoscimento, la finalità dell’esistenza e ancora, alla base, i futuri possibili e i loro fondamenti etici.

La storia è un processo in continua formazione, e mentre gli uomini modellano quest’ultima, essi stessi diventano esseri sociali e storici. Dunque, nessuno può scappare dalle riflessioni sul sé, sulla propria vita, sugli altri, sulla società e sul futuro, che possono essere condotte in modi differenti: reprimendole,

rifugiandosi nel “meraviglioso” mondo dell’industria culturale che offre false certezze, o affrontandole o affrontando le ragioni della propria esistenza. In quest’ultimo caso, “l’uomo non può scappare dalla filosofia perché non può scappare dalla sua libertà: quest’ultima implica il rifiuto del dato e l’interrogazione”.³⁰³ L’industria culturale ci spinge, invece, nella direzione del rifiuto e della fuga.

Il termine “filosofia” e da intendersi nel suo significato classico: un stile di vita in cui le interrogazioni sul sé, sugli altri e sulla nostra vita sono centrali. “Filosofare sul serio, significa seguire e modificare attraverso la riflessione il corso della propria esistenza”³⁰⁴ e rompere con l’utilitarismo e il positivismo che non conoscono i soggetti e considerano predefiniti gli esiti delle azioni. La filosofia permette la (auto) costituzione degli individui in linea col pensiero illuminista. L’individuo non è un “Uno”, esso esiste solo come superamento di sé verso gli altri, il presente verso il futuro”³⁰⁵.

L’affermazione dell’io come soggetto incrementa la rottura con il fatalismo della nostra epoca e allo stesso tempo, l’apertura a futuri possibili. È il progetto che fa che “io esista come soggetto autentico [...] che si oppone alla realtà fissa delle cose [...] io sono libero, i miei progetti non sono definiti da interessi preesistenti [...] L’uomo potrebbe essere il solo ed unico artefice del proprio destino, se soltanto lo volesse; [...] [è questo] l’ottimismo che inquieta”³⁰⁶.

Dunque, i sogni di un altro mondo evocate da Bloch, per esempio, stimolando l’immaginazione, su cui si fonda il

³⁰³ Simone de Beauvoir, *L’Existentialisme et la sagesse des nations*, Gallimard, Paris, 2008, p. 8.

³⁰⁴ Christian Arnsperger, *Critique de l’existence capitaliste*, op. cit., p. 14.

³⁰⁵ Simone de Beauvoir, *L’Existentialisme et la sagesse des nations*, op. cit., p. 60.

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

superamento dell'esistente, s'iscrivono nel falso rispetto a ciò che chiamiamo abitualmente realtà, ma che in verità è l'oggettivazione del "principio di realtà". Questa realtà è ovviamente una realtà data, ma lo è perché gli uomini l'hanno creata, perché l'hanno voluta e la vogliono ancora. Di conseguenza, pensare in opposizione a questa realtà è un buon modo di confrontare quest'ultima con le proprie pretese, come per esempio la pretesa di essere libero, o del benessere, e cioè tutto il contrario del "disagio nella civiltà". Il vissuto delle mancanze e delle sofferenze mostra le contraddizioni che esistono tra le ambizioni e la realtà. È per questo motivo che parliamo spesso di libertà in società intrinsecamente eteronome.

L'estasi, la capacità di immaginarsi un'altra vita in situazione e di staccarsi dall'esistente, è la forma soggettiva della "negatività". Essa, al giorno d'oggi, è ampiamente integrata nell'industria culturale e "colata nel suo stampo" di futuri prefabbricati. Le riflessioni sull'esistenza *possono* permettere ai soggetti di appropriarsi di questa capacità, poiché esse *possano* aprire la strada a una ricerca di senso autonoma, una ricerca che non deve essere confusa con la meditazione solitaria di una monade o dell'"Uno". Essa è un atto strettamente sociale, perché viviamo sempre in situazione con gli altri. Dunque, gli "uomini privati" (Habermas), legandosi agli altri diventano "uomini pubblici" (Habermas). Questo essere pubblico, al giorno d'oggi formattato dall'industria culturale, *può* assumere la forma di un ragionamento pubblico volto all'elaborazione di futuri possibili. La denuncia dell'intollerabile e dell'insopportabile dà "accesso allo spazio pubblico a ciò che era considerato come relazioni private".³⁰⁷ In effetti, come abbiamo visto, la denuncia può essere

³⁰⁷ Anne Vincent-Buffault, *L'Eclipse de la sensibilité*, op. cit., p. 43.

mobilitante, ma è incapace di tracciare i “cammini della libertà”, in quanto “negazione assoluta”. Il ragionamento pubblico può, al contrario, come gli Illuministi avevano già suggerito, portare ad una comprensione ragionevole dei fenomeni denunciati. Può far cogliere quella che è la “negatività” di questi fenomeni, e cioè la potenzialità di essere il contrario di ciò che sono.

È nel ragionamento pubblico che l’immaginazione trova il suo posto. Essa esprime il progetto fondato sulla “negatività” che non può esistere se non in seno allo spazio pubblico. Lo spazio pubblico dell’industria culturale ha una finalità diversa dallo sviluppo di questo progetto. È per questo motivo che non possiamo servircene al fine di sviluppare un progetto di autonomia e di liberazione. Affinché l’estasi e l’immaginazione sociale possano svilupparsi, i soggetti devono crearsi altri spazi pubblici, spazi conformi alla finalità del loro progetto. Si riprende, quindi, uno dei principi di costruzione dell’“edificio” della nostra società, elaborato dagli Illuministi, per progettare un futuro possibile diverso da quello prefabbricato dall’industria culturale.

Il tentativo di superare la propria situazione e di staccarsene può dunque essere realizzato solo in seno allo spazio pubblico e solo relazionandosi con gli altri e con il loro sostegno (perché andiamo nella stessa direzione, la direzione della liberazione) o contro di loro (se vanno nella direzione dell’eteronomia). Occupando lo spazio pubblico, si interviene sul destino della *cit  *. Questo    fare politica: “trascendersi verso gli altri e trascendere il presente verso il futuro”³⁰⁸ creando dei “fatti sociali” nuovi che abbiano un senso per gli individui. Si tratta di un passo verso la totalit   umana, che il realismo politico e

³⁰⁸ Simone de Beauvoir, *L’Existentialisme et la sagesse des nations*, op. cit., p. 54.

filosofico considerano come compiuta e, come abbiamo visto, è per questo che considerano il futuro già prestabilito. Ora, è avanzando in questo senso che gli uomini scrivono la storia. “La storia è uno strano oggetto: un oggetto che rappresenta noi stessi; e la nostra vita insostituibile, la nostra libertà selvaggia si trova già prefigurata, già compresa, già agita in altre libertà, oggi passate.”³⁰⁹

Il superamento verso futuri possibili è quindi un atto di liberazione fondato sulla negatività, l'estasi e l'immaginazione. Esso parte dal rifiuto, un tratto comune con la rivolta. In compenso però, l'estasi non punta a ristabilire un ordine passato, ma sa che i futuri sono aperti, incerti e ancora da creare. È un'avventura rischiosa, ma possibile. Il “grande rifiuto” (Marcuse), potrebbe essere il punto di rottura con l'ordine stabilito, in quanto esprime il rifiuto della logica del capitale. I progetti di futuro devono sviluppare la propria etica in nome della quale si lanceranno poi nella realizzazione del futuro proposto. Quest'ultimo sarà poi la base della critica per confrontare la realtà con le intenzioni e i programmi iniziali e per allontanare la negatività dai fenomeni creati.

Futuro migliore non è un'altra espressione per dire “società ideale” o “*citè* ideale” o “paradiso terrestre”. È più una scommessa sulla possibilità di poter vivere in maniera più libera e ragionevole, una condizione che non sarà mai perfetta e che, per questo motivo, sarà perennemente superata.

³⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, op. cit., p. 23.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno Theodor W., “Anmerkungen zum philosophischen Denken”, in Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969.
- Adorno Theodor W., Critica della cultura e società, in: *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972, pp. 7-26.
- Adorno Theodor W. e Max Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. a cura di Lionello Vinci, Einaudi, Torino, 1966.
- Adorno Theodor W., “Sulla logica delle scienze sociali”, in *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 125-145.
- Adorno Theodor W., “Fortschritt”, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, p. 12.
- Adorno Theodor W., *La personalità autoritaria*, vol. 1, trad. a cura di Verina Gilardoni Jons, Edizione di Comunità, Milano, 1973
- Adorno Theodor W., Ohne Leitbild, in Adorno, *Gesammelte Schriften* 10.1, 1967, pp. 289-453.

- Adorno Theodor W., “Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien”, in *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1961/1972, pp. 217-237.
- Adorno Theodor W. e Walter Dirks (Eds.), *Soziologische Exkurse*, EVA, Frankfurt, 1956.
- Adorno Theodor W., The stars down to earth, in *Gesammelte Schriften*, 9.2, Suhrkamp, Frankfurt, 1949, pp. 15-20.
- Adorno Theodor W., Vorurteil und Charakter, in *Gesammelte Schriften* 9.2., 1952, pp. 360-378.
- Alter Norbert, *Donner et prendre”. La coopération en entreprise*, La Decouverte, Paris, 2009.
- Aristote, *Poétique*, Gallimard, Paris, 1996.
- Arnsperger Christian, *Critique de l'existence capitaliste*, Cerf, Paris, 2005.
- Aubert Nicole (dir.), *L'individu hypermoderne*. Erès, Paris, 2005.
- Aubert Nicole e Vincent de Gaulejac, *Le cout de l'excellence*, Le Seuil, Paris, 1990.
- Balandier Georges, *Le Grand Dérangement*, PUF, Paris, 2005.
- Balandier Georges, *Fenêtres sur un nouvel âge*, Fayard, Paris, 2008.
- Bauer Otto, *La social-démocratie et la question nationale*, 10/18, Paris, 1977.

- Baumann Zygmunt, *La vie liquide*, Rouergue/Chambon, Rodez, 2005.
- Beck Ulrich, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982/2003;
La société du risque, Flammarion, Paris.
- Benjamin Walter, *Das Passagen-Werk*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt, 1982.
- Berger Peter L., *Invito alla sociologia*, Marsilio Editori, Padova, 1974.
- Bloch Ernst, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.
- Bloch Ernst, *Principio speranza*, trad. a cura di Enrico De Angelis, Garzanti, Milano, 1994.
- Bloch Ernst, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1923/1980.
- Bloch Ernst, *Tübinger Einleitung*, in *die Philosophie* (2 vol.), Suhrkamp, Frankfurt, 1963.
- Boltanski Luc, *Rendre la réalité inacceptable*, Demopolis, Paris, 2008.
- Boltanski Luc, *De la critique*, Gallimard, Paris, 2009.
- Bourdieu Pierre, *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1993.
- Camus Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.
- Castel Robert, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2011.
- Castel Robert, *La Montée des incertitudes*, Seuil, Paris, 2009.

- Castel Robert, *Les Metamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris, 1995.
- Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, La Fabrique, Paris, 2007.
- David Jean, *Les tableaux des sciences sociales naissantes*, in *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2001/2.
- de Beauvoir Simone, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Gallimard, Paris.
- Debord Guy, *La société du spectacle*, Gallimard Paris, 1967/1992.
- Dejours Christoph, *Souffrance en France*, Seuil, Paris, 1998.
- Ehrenberg Alain, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.
- Ellul Jaques, *Autopsie de la révolution*, La Table Ronde, Paris, 1969/2008.
- Engels Friedrich, "Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen, in *Marx-Engels-Werke* (2), pp. 225-505.
- Enriquez Eugène, "L'énigme de la servitude volontaire", in E. Enriquez, *Clinique du pouvoir. Les figures du maître*, Erès, Ramonville Saint-Agne, 1969/2008 pp. 211-226.
- Foucault Michel, *Dits et Ecrits II*, Gallimard, Paris, 1994.
- Fraisse Geneviève, *Du consentement*, Le Seuil, Paris, 2007.

- Freud Sigmund, *Il disagio della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985.
- Freud Sigmund, “Precisazioni sui due principi dell'accadere psichico”, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Freud Sigmund, “Totem und Tabu”, in *Gesammelte Werke*, bd. 9, Fischer, Frankfurt, 1996.
- Fromm Erich, “Psychoanalyse und Soziologie”, in *Gesamtausgabe II*, 1929.
- Fromm Erich 1932a, Methode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie, in: *Zeitschrift fur Sozialwissenschaft*, n°1.
- Fromm Erich 1932b, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fur die Sozialpsychologie, in Zum Gefuhl der Ohnmacht, in *Zeitschrift fur Sozialforschung*, n°6/1937.
- Fromm Erich 1941/2010, *Peur de la Liberté*, Parangon, Lyon; Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit, in *Gesamtausgabe I*, pp. 215-392.
- Fromm Erich 1947, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie in: *Gesamtausgabe II*.
- Fromm Erich, “Politik und Psychoanalyse, in *Gesatausgabe I*, pp. 31-36.

- Fromm Erich, 1937, Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n°3, pp. 253-277.
- Fromm Erich et alii, “Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs, Eine sozialpsychologische Untersuchung”, in *Gesamtausgabe III*, DTV, Munich, 1980.
- Gauchet Marcel, “Le droits de l’homme ne sont pas une politique, in Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002/1980, pp. 1-26.
- Garth Hans e C. Wright Mills, *Character and social structure. The psychology of social institution*, Harvest/HBJ books, San Diego/New York/London, 1953.
- Giddens Anthony, *Modernity, a Self-Identity. Self and Society in Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge, 1992.
- Gorz André, *Addio al proletariato. Oltre il socialismo*, Ed. Lavoro, Roma, 1982.
- Gorz André, *La strada del paradiso*, La Feltrinelli, Milano, 1994.
- Gorz André, *Miseria del presente, ricchezza del possibile*, Manifesto libri, Roma, 2009.
- Gorz André, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1982.
- Gorz André, *Fondements pour une morale*, Galilée, Paris, 1977.

Gorz André e Jean-Marie Vincent, “Dialogue avec André Gorz, in *Variations 1*, 2001, pp. 9-18.

Gorz André, *Le traître*, Seuil/points, Paris, 1986.

Habermas Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1962/1983.

Habsbawm E. e T. Ranger, *L’Invention de la tradition*, Editions Amsterdam, Paris, Ehrenberg, Alain, 2006, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

Habsbawm Eric, *Inventer des tradition*, Editions Amsterdam, Paris, 2006, pp. 11-25.

Hegel George Friederich Wilhelm, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006.

Hegel George Friederich Wilhelm, *Glauben und Wissen. Jenaer Kritische Schriften III, Meinet*, Stuttgart, 1986.

Hegel George Friederich Wilhelm, *Die Philosophie der Weltgeschichte*, in *Die Vernunft*, in *der Geschichte*, Berlin, 1966.

Hegel George Friederich Wilhelm *Grundlinien der philosophie des Rechts*, Reclam, Stuttgart.

Hirschman Albert O., *Les passions et les intérêts*, PUF, Paris, 1980.

Hoffmann Stanley, *A la recherche de la France*, Paris, 1963.

- Honneth Axel, *La lotta per il riconoscimento*, Trad. a cura di Carlo Sandrelli. Il Saggiatore, Milano, 2002.
- Honneth Axel, *Riconoscimento e disprezzo*, Rubbettino, Messina, 1993.
- Honneth Axel, *Pathologien des Sozialen*, Fisher, Frankfurt, 1994.
- Honneth Axel, *Verdinglichung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.
- Honneth Axel, *Die Soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in Christoph Görg (Ed.), *Gesellschaft im Übergang.*, Darmstadt, 1994.
- Honneth Axel, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris, 2006.
- Horkheimer Max, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino, 1969.
- Horkheimer Max, *Crepuscolo*, Einaudi, Torino, 1977.
- Javeau Claude, *Les paradoxes de la postmodernité*, PUF, Paris, 2007.
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. 2, Darmstadt, 1956.
- Kant Immanuel, “Kritik der Urteilskraft”, in Immanuel Kant, *Akademie-Textausgabe*, vol. 5, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.
- Kempf Hervé, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, Paris, 2009.

- Kojève Alexandre, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di Gianfranco Frigo, Adelphi, Milano, 1996.
- Koselleck Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.
- Kracauer Siegfried, *Strade a Berlino e altrove*, trad. a cura di D. Pisani, Bologna, Pendragon, 2004.
- Kracauer Siegfried, *Gli Impiegati*, Einaudi, Torino, 1980.
- Kracauer Siegfried, *L'ornement de la masse: essai sur la modernité weimarienne*, La Découverte, Paris, 2008.
- Lash Christopher, *The Culture of Narcissism*, Northon & Company, New York, 1979.
- Laval Christian, *L'homme économique. Essai sur les racines du néo-libéralisme*, Gallimard, Paris, 2007.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadologie und andere metaphysische*, Schriften, 1840/1983; *La monadologie; Principes de la nature et de la grâce fondé en raison*, Meiner, Stuttgart.
- Lukacs Georg, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1922/1978.
- Lucas Erhard, *Arbeiterradikalismus*, Roter Stern, Frankfurt, 1976.
- Liotard Jean-François, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Seuil, Paris, 1984.

- Mannheim Karl, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957.
- Mannheim Karl, *Strukturen des Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt, 1980.
- Marcuse Herbert, *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969.
- Marcuse Herbert, “Repressive Toleranz”, in Herbert Marcuse, Moore Barrington, Robert Paul Wolff, *Kritik der reinen Toleranz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.
- Marcuse Herbert, *L’Uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967.
- Marcuse Herbert, “Zur Kritik des Hedonismus”, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938.
- Marcuse Herbert, “Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers“, in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965.
- Marcuse Herbert, *Eros e civiltà*, trad. a cura di Lorenzo Bassi, Einaudi, Torino, 2001.
- Marcuse Herbert, *Pour une théorie critique de la société*, Denoël/Gonthier, Paris, 1965.
- Marx Karl, *Note sur Feuerbach de 1845*, in Marx-Engels Werke MEW3, Dietz, Berlin/DDR, p. 540.
- Marx Karl, *Note sur Feuerbach de 1845*, in Marx-Engels Werke MEW, Dietz, Berlin/DDR, p. 536.

Max Karl, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1, Berlin, 1842/1968, pp. 93-123.

Max Karl, *Ökonomisch-politische Manuskripte*, (MEW), bd. 2, Berlin 1842/1968, pp. 347-377.

Max Karl, *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.1-26.3, Dietz, Berlin.

Max Karl, *Introduction à Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Band 1. Berlin/DDR. S 378-391.

Max Karl, *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, Marx-Engels-Werke MEW1, Dietz, Berlin/DDR.

Marx Karl, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Milano, 2012.

Marx Karl, *Il Capitale*, Utet, Torino, 2013.

Marzano Michela, *Je consens, donc je suis...*, PUF, Paris, 2006.

Méda Dominique, *Au-delà du PIB*, Flammarion, Paris, 2008.

Merleau-Ponty Maurice, *L'institution. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris, 2003.

Merleau-Ponty Maurice, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano, 2008.

- Mills C. Wright, "Situated Action and Vocabularies of Motive",
in *American Sociological Review*, Vol. 5, n° 6, 1940, pp. 904-913.
- Mills C. Wright, *L'immaginazione sociologica*, trad. a cura di Quirino Maffi, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- Roth Karl-Heinz, *Die andere Arbeiterbewegung*, Trikont, Munich, 1977.
- Rousseau Jean-Jaque, *Le passeggiate del sognatore solitario*, trad. a cura di Beppe Sebaste, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Sartre Jean-Paul, 1947/1966, *Les jeux sont faits*, Paris, Nagel, 1947/1966.
- Sartre Jean-Paul, *Il diavolo e il buon Dio*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1957.
- Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano, 2002.
- Sartre Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
- Sartre Jean-Paul, *La Nausea*, La Biblioteca di Repubblica, 1990.
- Sartre Jean-Paul (con la collaborazione di P. Gavi e P. Victor), *Ribellarsi è giusto!*, Einaudi, Torino, 1975.
- Sartre Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952/1988.

- Schutz Alfred, *Choisir parmi des projets d'action*, in Schutz, *Eléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, 1988, pp. 89-102.
- Sennett Richard, *Le travail sans qualité*, Albin Michel, Paris, 2000.
- Sennett Richard, *La culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris, 2006.
- Simmel George, "Grundfragen der Soziologie", in *Gesamtausgabe Band 16*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
- Simmel George, "Soziologie", in *Gesamtausgabe Band 11*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.
- Spurk Jan, *Quel avenir pour la sociologie?, Quête de sens et compréhension du monde social*, PUF, Paris, 2006.
- Spurk Jan, *Du caractère social*, Parangon, Lyon, 2007.
- Spurk Jan, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Parangon, Lyon, 2010.
- Spurk Jan 2003, La théorie du travail de Karl Marx, in D. Mercure/J. Spurk (Eds.), *Le travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaire de Laval, Québec, pp. 201-226.
- Spurk Jan, « Le noyau dur de la théorie de Marx : du fétichisme et de ses conséquences », in *Revue du MAUSS*, n°43, 2009, pp. 168-180.

- Thomas William Isaac e Florian Znaniecki, *Fondation de la sociologie américaine*, Morceaux choisis, L'Harmattan, Paris, 2000.
- Tilich Peter, *The Courage to Be*, Yale UP, New Haven, 1952/2000.
- Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique*, t.2, Flammarion, Paris, 1981.
- Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des salariés en France*, La Découverte, 1840/1986.
- Vincent Jean-Marie, *Un Autre Marx. Après le marxisme*, Page Deux, Lausanne, 2001.
- Vincent Jean-Marie, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Editions du Félin, Paris, 1998.
- Vincent-Buffault Anne, *L'Eclipse de la sensibilité*, Parangon, Lyon, 2009.
- Vracken Didier, *Le Nouvel ordre protectionnel. De la protection sociale à la sollicitude publique*, Paragon, Lyon, 2010.
- Watier Patrik, *Eloge de la confiance*, Belin, Parigi, 2008.
- Weber Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1991.

Indice

Introduzione.....	5
Della facciata e dell'edificio.....	13
In che mondo viviamo?.....	33
Ricerca di futuri possibili.....	70
Verso il superamento?.....	129
Della liberazione possibile.....	154
Bibliografia.....	190

“L'ortolano può decidere che cosa va bene per le carote, ma nessuno può scegliere il bene degli altri in vece loro”.

Jean Paul Sartre

Il fatalismo regna sovrano. Crisi su crisi!

I futuri possibili sembrano ridursi alla scelta tra l'adattamento alle costrizioni economiche, politiche, sociali o l'apocalisse.

Questo libro presenta le possibilità di superamento del fatalismo dominante, che esistono nelle società contemporanee e le possibilità di creare altri futuri che non consistano nell'adattarsi alla gestione delle crisi; ma che, al contrario, consistano in futuri più ragionevoli e più liberi.

Jan Spurk insegna sociologia alla Facoltà di Scienze Umane e Sociali (Sorbonne) dell'Università Paris Descartes.

Erica Russo è laureata in Lingue e Culture Moderne e studia Lingue e Letterature Straniere presso l'Università degli Studi della Calabria. Ha collaborato con l'Università Paris Descartes.