

ZYGMUNT
BAUMAN

Babel

EZIO
MAURO

Babel

Zygmunt Bauman Ezio Mauro

Babel



Editori Laterza  **la Repubblica**

BABEL

Zygmunt Bauman *Ezio Mauro*

© 2015, Gius. Laterza & Figli

© 2017 Edizione speciale per il Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A.
Su licenza Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Gruppo Editoriale L'Espresso S.p.A.
Via C. Colombo 90 - 00147 Roma

Tutti i diritti di copyright sono riservati.
Ogni violazione sarà perseguita a termini di legge.

Stampa: Puntoweb S.r.l. Ariccia (Roma) 2017

Indice

Prologo	vii
1. Dentro uno spazio smaterializzato	3
2. Dentro uno spazio sociale mutante	41
3. Solitari interconnessi	79
Epilogo	151
Note	155
Indice dei nomi	159

Biografie

Prologo

«So di un paese vertiginoso dove la lotteria è parte principale della realtà». Un luogo in cui «il numero dei sorteggi è infinito», «nessuna decisione è finale» e «tutte si ramificano in altre».

Sono le parole di Jorge Luis Borges, tratte dal suo breve racconto intitolato *La lotteria a Babilonia*.

La lotteria è un'istituzione che ricicla la vita mortale in una serie infinita di nuovi inizi. Ogni nuovo inizio preannuncia nuovi rischi, ma allo stesso tempo propone nuove opportunità. Nessuno degli inizi è definitivo e irrevocabile. Con la lotteria a Babele, i greci avevano scoperto il modo di estrarre il veleno dall'aculeo dell'incertezza. Riprendiamo il racconto:

Ho conosciuto ciò che ignorano i greci: l'incertezza. In una camera di bronzo, davanti al laccio silenzioso dello strangolatore, ho avuto speranza; nel fiume dei piaceri, paura. Eraclide Pontico riferisce con ammirazione che Pitagora ricordava d'essere stato Pirro, e prima di lui Euforbo, e ancor prima un qualche altro mortale; per ricordare vicissitudini analoghe, io non ho bisogno di ricorrere alla morte, né all'impostura. Debbo questa varietà quasi atroce a un'istituzione che altre repubbliche ignorano, o che opera in esse in modo imperfetto e segreto: la lotteria.

Grazie alla lotteria, molte vite possono essere ospitate nella vita di un singolo mortale. Lo spettro terrificante, tormen-

tosio, dell'incertezza è così allontanato; o piuttosto rimodulato in eccitante capitale da spendere. Comprando un biglietto tu optavi per il nuovo e firmavi una cambiale in bianco, che non toccava a te riempire.

La «virtù morale» di simile lotteria, come il narratore ammette, «è nulla». Essa «non si rivolge a tutte le facoltà dell'uomo: solo alla sua speranza». Gli acquirenti dei biglietti della lotteria affrontano un duplice azzardo: «di riscuotere un premio e di pagare una multa». Nessuna meraviglia che solo pochissimi babilonesi vigliacchi e meschini preferissero tenersi quello che avevano e lasciassero cadere la tentazione di una maggiore ricchezza, evitando gli sportelli della lotteria.

Gli uomini che gestivano la lotteria si spinsero a estorcere l'adesione ai sorteggi: riuscirono a far sì che chi non comprava nessun biglietto della lotteria venisse censurato da tutti come «disgraziato pusillanime, uomo senza spirito d'avventura». E non si fermarono a questa mezza misura. «La lotteria fu resa segreta, gratuita e universale»; «ogni uomo libero partecipava automaticamente ai sacri sorteggi». Da quel momento, la Compagnia che amministrava la lotteria «con modestia divina, evita ogni pubblicità. I suoi agenti, com'è naturale, sono segreti; i comandi ch'essa impartisce incessantemente (forse infinitamente) non differiscono da quelli che s'arrogano gli impostori». Tutti i babilonesi, infatti, sanno o immaginano o suppongono o sospettano che «la lotteria è un'interpolazione del caso nell'ordine del mondo». E per loro le cose funzionano così, senza dire che «accettare errori non è contraddire al caso, ma corroborarlo». È vero che alcuni «eresiarchi mascherati» andavano in giro a bisbigliare che «*la Compagnia non è mai esistita, e mai esisterà*»; altri eretici – «non meno vili» –, invece, ragiona-

vano che «è indifferente affermare o negare la realtà della tenebrosa corporazione, poiché Babilonia, essa stessa, non è altro che un infinito gioco d'azzardo».

Siamo forse anche noi tutti babilonesi, o di proposito o per default? Giocatori d'azzardo per decreto del destino o per le nostre scelte passate o dei nostri antenati, ormai cristallizzate nella condizione umana?

Non proprio. Non solo. Proviamo a integrare questa potente rappresentazione di Borges con una piccola storia che Aristotele ci racconta nella sua *Metafisica*. Un uomo, per paura di essere derubato, nasconde il suo tesoro in un campo. Un altro «scava una buca per piantare un albero e invece trova un tesoro». Ciascuno di loro compie deliberatamente un'azione volta a un fine che vogliono raggiungere, e tuttavia irrompe il *caso* che, combinando quei due atti, provoca un risultato inaspettato, non voluto, di certo non perseguito.

Complichiamo allora la metafora di Borges: anche quando non firmiamo cambiali in bianco e non ci affidiamo solo alla speranza, alle nostre decisioni, alle nostre azioni – piccole o grandi, private o collettive – si aggiunge il caso con i suoi effetti imprevisi, inattesi, non perseguiti. Come osservava Alan Turing: «Lo spostamento di un singolo elettrone per un milionesimo di centimetro, a un momento dato, potrebbe significare la differenza tra due avvenimenti molto diversi, come l'uccisione di un uomo un anno dopo, a causa di una valanga, o la sua salvezza»¹.

Che può dirci questa grande metafora? Forse che tra la Babilonia immaginata da Borges e il mondo che ci aveva promesso la modernità, quello che Jean-Paul Sartre aveva sintetizzato con la formula sublime «la scelta che io sono», ci

siamo noi, abitanti di uno spazio e un tempo *stirato*, mobile, smaterializzato, in cui è sovrano, come forse mai prima, il principio dell'eterogenesi dei fini. È l'interregno, un disordine nuovo e, ancora, babelico.

Babel

Dentro uno spazio smaterializzato

EZIO MAURO Come un esercito invasore in un regno addormentato, la crisi sta attraversando con una facilità sorprendente tutta l'impalcatura materiale, istituzionale, intellettuale della costruzione democratica che l'Occidente si è dato nella tregua del dopoguerra. Governi, parlamenti, corpi intermedi, soggetti sociali, antagonismi, welfare state, partiti e movimenti nazionali, internazionali, continentali. Come a dire, tutto ciò che avevamo creato al fine di sviluppare e articolare il meccanismo della democrazia per proteggerci nel nostro vivere insieme.

Oggi sappiamo che quel meccanismo da solo non ci difende, che la crisi lo penetra e lo deforma attraversandolo, e così facendo lo svuota. Scopriamo che professare la democrazia nelle forme e negli istituti non ci protegge, dunque non è sufficiente. La democrazia non basta a sé stessa.

Diventa ineludibile, allora, domandarci fin dove arriverà la mutazione che la crisi in atto porta con sé. Una crisi economico-finanziaria, se guardiamo al detonatore. Ma crisi politica, istituzionale, dunque culturale, se misuriamo gli effetti quotidiani che si possono riassumere così: il governo democratico è precario, perché tutto è fuori controllo.

Sapevamo tutti, fin dall'inizio, che non sarebbe stata sol-

tanto una parentesi ma una trasformazione profonda. E che ciò che era nato nel territorio dell'economia finanziaria, poi dell'industria, quindi del lavoro sarebbe ben presto diventato una dinamica sociale e politica. Con effetti su ciò che chiamiamo capitalismo, su ciò che consideriamo *governance* di sistema, sulle forme di organizzazione spontanea della società. Dunque sulla democrazia.

Ma quel che mi colpisce è qualcosa in più. Qualcosa che chiamerei *autonomia della crisi*. Guardiamola. Si muove indifferente al processo democratico, potremmo dire sotto la sua linea d'ombra, sfruttando e ingigantendo le sue debolezze.

Dobbiamo prendere atto che la crisi è una forza anche se non è un pensiero. Il che non significa naturalmente che non esistano cause, interessi e colpe, dunque responsabilità nella sua origine e nel suo sviluppo e che non ci sia oggi chi ne trae un beneficio. Ma come la sfera di Fellini che conclude *Prova d'orchestra* travolgendo tutto, la crisi è questo: forza che si conquista autonomia senza un'apparente teoria di sé e della sua azione, dunque senza un progetto, ma con una capacità d'intervento che produce effetti fortemente visibili.

Per questo, sempre più spesso mi domando se il mio paese – ma con ogni probabilità anche il tuo –, se questo nostro grande paese che è l'Europa, sia oggi in condizione di pensare sé stesso, se pensare vuol dire riflettere collettivamente sul suo divenire, con coscienza del passato e con un orizzonte comune nel quale cercare almeno un futuro, dopo che sembra tramontato ogni Avvenire. Come se, senza le ideologie fortunatamente sepolte, non sapessimo guardarci dentro e guardare avanti insieme. Saltato tutto ciò che serviva a organizzare l'«insieme» – le grandi culture politiche, i partiti, i canali di discussione – lo spazio dove ragionare e discutere con

gli altri si è ristretto e il discorso pubblico atrofizzato. Forse non siamo più capaci di una pubblica opinione pur facendo un gran commercio gratuito di opinioni private ridotte in pillole e lanciate ovunque tra mille tweet al giorno, pur immersi in un mare di commenti e di spezzoni di giudizio trasformati in battute, calembour, invettive, aforismi.

Tu hai visto sciogliersi tutto ciò che dovrebbe fare da cornice e da sostanza di un pensiero lungo, organizzato, capace di costruire e di crescere nel confronto. Hai dato un nome a questo fenomeno. Ora dobbiamo porci la questione finale, radicale: dobbiamo domandarci se finirà per sciogliersi anche il pensiero che pensa il mondo liquido. E a quel punto dobbiamo interrogarci su come vivremo sotto l'onda continua, senza un punto fermo e uno strumento che misuri il peso e la distanza delle cose, solitari nel mare aperto. Perché se la democrazia è sotto attacco – e di questo oggi si tratta – dobbiamo chiederci se essa è ancora capace di pensare sé stessa, se è in grado di ri-pensarsi per reinventarsi e riconquistare il governo effettivo e reale.

ZYGMUNT BAUMAN Cogli nel segno quando fai notare che la crisi attuale, che tocca tutti gli aspetti della nostra condizione, incide a fondo in «tutto ciò che avevamo creato al fine di sviluppare e articolare il meccanismo della democrazia per proteggerci nel nostro vivere insieme». È proprio così. D'improvviso, ci sentiamo vulnerabili: a livello individuale, singolarmente, e tutti insieme in quanto nazione, anzi in quanto specie umana. Ma come ricordava Thomas Paine ai nostri progenitori in *Senso comune* del 1774, uno dei testi più influenti dell'età moderna, «quando soffriamo o sopportiamo *ad opera di un governo* quelle stesse sventure che ci aspette-

remmo di patire in un paese *privo di governo*, la nostra disgrazia è acuita dalla considerazione che siamo noi stessi a fornire gli strumenti della nostra sofferenza. Il governo costituisce, proprio come gli abiti, il simbolo della perduta innocenza; i palazzi dei re sono stati eretti sulle rovine delle dimore del paradiso terrestre. Difatti, se gli impulsi della coscienza fossero chiari e coerenti, e venissero osservati in modo inflessibile, l'uomo non avrebbe bisogno di altro legislatore, ma non essendo questo il caso, egli si vede costretto a rinunciare a una parte di quanto gli appartiene per fornire gli strumenti necessari a proteggere il resto. A questo lo induce quella stessa prudenza che in ogni altra circostanza gli suggerisce di scegliere, tra due mali, il minore. *Ragion per cui*, essendo la sicurezza il vero scopo e il vero obiettivo del governo, ne consegue irrefutabilmente che la *forma di governo* da preferirsi a tutte le altre è quella che sembra la più idonea a garantire tale sicurezza con la minore spesa e i maggiori vantaggi»¹.

Queste parole furono vergate da Paine più di un secolo dopo che Thomas Hobbes nel suo *Leviatano* – altro testo di fondazione della modernità – aveva proclamato che l'assicurazione e l'offerta di sicurezza fu la ragione prima, il compito supremo e l'obbligo inalienabile dello Stato: quindi, la sua ragion d'essere. Non possiamo vivere senza governi che non siano adeguatamente dotati di mezzi di coercizione. E il motivo di ciò per Hobbes era che in assenza di simili governi le persone sono afflitte da un «continuo timore»: la vita dell'uomo diventa allora «solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»². Lo scopo dell'avere un governo è di essere sicuri. Come osservava Sigmund Freud, pur di ottenere una maggiore sicurezza siamo disposti a sacrificare e ad essere privati di una buona dose di un altro valore che ci è caro, quello della libertà. Poiché questi due valori non sono del tutto conciliabili

nella pratica (per ogni quota aggiuntiva di sicurezza bisogna rinunciare a una parte di libertà, e viceversa!), la vita umana è condannata a rimanere in un compromesso, pieno di risentimento ma inevitabile, fra una sicurezza sempre incompleta e una libertà sempre incompleta. Ed è nella natura di questo compromesso che non possa essere mai del tutto soddisfacente; ogni assetto specifico è il frutto di una negoziazione o una imposizione di un diverso equilibrio fra i due valori con i rispettivi benefici e perdite. Ci muoviamo a pendolo fra l'affannosa ricerca di maggiore libertà e l'affannosa ricerca di maggiore sicurezza. Ma non possiamo averle entrambe in quantità sufficiente. Come dice sconsolata la saggezza popolare, «non si può fare la frittata senza rompere le uova». E, come appunto osservava Paine, ci tocca sopportare da parte di un governo le stesse sventure che ci aspetteremmo di patire in un paese privo di governo. La terribile sventura da cui confidavamo che i governi ci liberassero e che invece ci assilla ai nostri giorni proprio per iniziativa dei governi, con la loro attiva partecipazione o con la loro rassegnata indifferenza, è in sostanza il senso di insicurezza della nostra vita. Come sottolineai giustamente, è proprio dal sistema democratico in quanto tale, cioè da quella fitta rete di istituzioni inventate con genialità e costruite con fatica dai nostri padri, che un numero sempre maggiore di loro figli e nostri contemporanei si sentono traditi e delusi.

La manifestazione più terribile di questa frustrazione è la crescente distanza tra quelli che votano e quelli che dal loro voto vengono insediati nel potere. Gli elettori si fidano sempre meno delle promesse che fanno le persone che essi stessi eleggono a governare; amaramente sconfessati dalle promesse mancate dei politici precedenti, difficilmente possono aspettarsi che questa volta le promesse vengano man-

tenute. Sempre più spesso gli elettori scelgono fra le varie proposte guidati più dalle vecchie abitudini che dalla speranza che il loro voto produca un cambiamento delle cose. Nella migliore delle ipotesi, si recano alle urne per scegliere il male minore. Per una grande maggioranza di cittadini, l'idea di contribuire a indirizzare il corso degli eventi nella giusta direzione (una possibilità che in passato aveva reso di solito la democrazia così attraente e aveva dato vigore all'attiva partecipazione alle procedure democratiche) raramente, o forse mai, è ora considerata credibile e a portata di mano. Come annotava J.M. Coetzee nel suo *Diario di un anno difficile*, «di fronte alla scelta tra A e B, dato il tipo di A e il tipo di B che in genere finiscono sulle schede elettorali, la maggior parte della gente, la gente *comune*, sarebbe portata a non scegliere né l'uno né l'altro. Ma quella è solo una propensione e lo Stato non si interessa di queste cose... Lo Stato scuote la testa. *Devi scegliere*, dice lo Stato: *A o B*»³. Stiamo assistendo ai nostri giorni al progressivo affievolirsi della scelta tradizionale tra «una serena servitù da un lato e una rivolta contro la servitù dall'altro», mentre non viene colto il nuovo atteggiamento che si sta configurando presso la maggior parte dell'elettorato nei confronti di quelli che elegge al governo; un terzo atteggiamento infatti va prendendo sempre più piede ed è scelto attualmente «da migliaia di milioni di persone ogni giorno»: una posizione che Coetzee descrive come segnata da «quietismo, voluta oscurità». Siamo al crollo della comunicazione fra la élite politica e il resto della popolazione?

Ricordiamo il *Saggio sulla lucidità* di José Saramago⁴, la brillante e profonda allegoria scritta nel 2004 – poco più di dieci anni fa –, o meglio quella premonitrice rappresentazione del punto cui alla fine potrebbe portarci la dissoluzione,

al momento graduale ma continua, del potere d'integrazione della democrazia.

E.M. Tu usi un termine che da solo potrebbe definire tutta la fase che stiamo vivendo, e non sappiamo per quanto. Vulnerabili: noi, individui disorientati, ma anche la struttura sociale, indebolita, e infine la democrazia, esausta. Non è un concetto politico ma materiale, fisico e psicologico insieme. Ci indica fin dove può scavare la crisi, toccando la carne e lo spirito infragiliti delle nostre società. E hai ragione a dilatare la nozione di crisi, perché il disordine economico-finanziario ha potuto allargarsi a dismisura in quanto ha trovato i cancelli della democrazia aperti e scardinati, quindi si è insinuato comodamente nelle debolezze del meccanismo democratico, come ruggine. Il cortocircuito è evidente: la percezione della propria vulnerabilità genera un sentimento di paura; ma se il compito dei governi è di garantire innanzitutto sicurezza, i governi diventano i primi imputati davanti alla nuova insicurezza crescente. Anzi, la politica finisce per essere il campione di un mondo che non funziona, il suo totem rovesciato.

C'è persino una logica, in tutto questo. Lo scambio che tu evochi e che ha dominato la modernità – io cittadino sacrifico quote della mia libertà, in cambio tu Stato dammi porzioni crescenti di sicurezza, che per me valgono di più – bene, quello scambio si è bloccato. Allo Stato non interessano le mie quote in vendita perché la Borsa del potere fa il *fixing* altrove, negli spazi impersonali dei flussi. Soprattutto, il potere pubblico non ha più certezze e tutele da offrire e barattare e in ogni caso non può garantire ciò che vende, perché il governo deperisce e tutto è fuori controllo.

Ma noi avevamo consegnato allo Stato il monopolio della

forza appunto perché ci difendesse come individui e come insieme, e attraverso il libero gioco della politica avevamo costruito un percorso di legittimazione di quel potere statuale e dei ruoli che ne derivavano, per tutti. Se il meccanismo si blocca, lo Stato si arrende alla crisi, l'economia finanziaria si dimostra una variabile indipendente, il lavoro diventa un bene precario e non uno strumento di costruzione di sé in rapporto con gli altri; se la globalizzazione dilata la scena a dismisura, allora salta anche il mio ruolo di cittadino, il vincolo di interdipendenza tra il singolo e il potere pubblico.

Tu indichi il punto di rottura nella distanza crescente tra elettori ed eletti, cioè nella crisi evidente della rappresentanza. Non si va più a votare, lo si fa con indifferenza e senza passione o almeno senza convinzione, non si crede più al suffragio come arma suprema per premiare e punire, dunque scegliere. È vero che il malessere della rappresentanza è antico e periodico. Già nel 1925 Walter Lippmann diceva che il cittadino «oggi si trova nelle condizioni di uno spettatore sordo nell'ultima fila, che dovrebbe concentrare la sua attenzione sullo spettacolo ma non riesce più di tanto a tenersi sveglio»⁵. Ma quella sordità assonnata e disorientata, stanca, oggi è paradossalmente diventata politica al contrario, quasi che il disincanto avesse fatto un giro completo e il rifiuto della politica avesse dato forma all'antipolitica realizzata, come una volta c'era il socialismo reale. Jacques Julliard lo teorizza così: quando il sistema rappresentativo diventa «cattivo conduttore della volontà generale», a un livello più profondo «il rifiuto della politica tradisce una sorda aspirazione all'autonomia degli individui, una sorta di allergia alla nozione stessa di governo»⁶.

Ma oggi, proprio oggi, siamo un passo oltre: l'allergia al governo per il cittadino deluso mescola e confonde i concetti

cardine della filosofia politica moderna e dai governi e dai partiti l'allergia si trasmette alle istituzioni, allo Stato. Fino all'ultimo gradino su cui abbiamo già posato il piede, il disincanto della democrazia. Ne vediamo i segni, dal consenso per il neoimperialismo di Putin al successo di Orbán o di Erdoğan. D'altra parte, quel bisogno elementare di sicurezza deluso, che cos'è oggi? Fondamentalmente, un timore che la *governance* democratica non garantisca più alcun controllo, perché la crisi e i suoi fenomeni collaterali non sono governati. Dunque siamo di fronte ad una insicurezza politica, prima di tutto una solitudine politica, a una incomunicabilità politica.

Parlo di nuova solitudine, nuova incomunicabilità. Per il potere sembra che la scia di informazioni che io lascio vivendo conti di più della mia vita in carne e ossa e dei miei problemi, salvo il conto in rosso, che interrompe la scia virtuale lanciando un allarme. Ecco la nuova coppia malata della post-democrazia – lo Stato e il cittadino – costretta a vivere insieme senza più riconoscerne le ragioni, con ogni reciproca passione spenta. Al cittadino che, come dici tu, si sente tradito e frustrato dalle promesse democratiche non mantenute dalle reti istituzionali e culturali costruite dai nostri padri (reti fitte: James Fishkin ha calcolato addirittura in 101 i rappresentanti da lui eletti, dal governatore allo sceriffo, ai senatori, al presidente degli Stati Uniti, ai consiglieri della scuola), a quel cittadino lo Stato non interessa più, e tantomeno gli interessa la partita tradizionale per il potere, così lontano da non essere contendibile.

Non si sente deluso, piuttosto ribelle protagonista di una sorta di secessione repubblicana, quasi nuovo soggetto politico di una contro-politica del rifiuto. Non si accorge che anche lui non interessa più allo Stato, se non come numero

da rilevare, senza volto e senza storia, nei sondaggi. Non si accorge, cioè, che nel momento in cui la sua libertà è soltanto singola, privata, e il suo esercizio dei diritti è esclusivamente individuale, incapace di combinarsi in qualsiasi progetto con gli altri, per il potere diventa irrilevante perché non può mettere in movimento nulla. Lo Stato sa statisticamente che io ci sono, ma sa anche che conto solo per uno, e non riesco più a sommarmi con gli altri.

Viene meno il concetto di pubblico, ed è una lacuna democratica nuovissima, la cui portata non riusciamo ancora a calcolare. Manca quindi l'elemento in cui si forma e cresce un'opinione. Forse resistono i sentimenti: ma più ancora, a ben guardare, i risentimenti, vero rumore di fondo di un'epoca disarmata.

Z.B. L'istanza che legittimava la rivendicazione di autorità da parte dello Stato moderno nascente era la promessa da esso avanzata di dare sicurezza (in tutti i suoi significati: politico, fisico e psicologico, come tu giustamente osservi); c'è ragione di credere che l'intero «progetto moderno» – come suggeriva Alexis de Tocqueville – fu lanciato in risposta al fallimento dell'*ancien régime*, alla sua sempre più evidente e manifesta incapacità di governare efficacemente e al sempre più diffuso sentimento di caos e incertezza nella popolazione. Saremmo tentati di vedere in quel sentimento il primo caso di interregno: la sensazione di trovarsi davanti a modalità operative in atto che non funzionavano più in modo adeguato mentre le nuove più efficienti modalità che ne avrebbero preso il posto brillavano per la loro assenza. Questa era la situazione. Col vantaggio di chi vede le cose col senno di poi, possiamo considerare quel periodo come la prima epoca segnata dal

prevalere di un certo senso di vulnerabilità; un'epoca che diventò al contempo (e forse proprio per questo) una specie di serra in cui germogliarono i semi della modernità, o l'officina in cui le paure furono forgiate in speranze e le speranze in avventurosi esperimenti che dovevano dar luogo alle istituzioni dello Stato moderno: uno Stato nettamente diverso da quello premoderno che lo aveva preceduto, descritto dal grande antropologo Ernest Gellner come uno «Stato-dentista», ossia un potere tutto dedito all'estrazione (di valore aggiunto) con la tortura, sotto forma di imposte, omaggi, spoglie di guerra o pura e semplice rapina, ma per il resto del tutto indifferente al modo di vivere di coloro che producevano il valore e al modo in cui il valore era prodotto. Lo Stato moderno aveva ambizioni di gran lunga maggiori: mirava a interferire in tutti gli aspetti della vita umana al fine di controllarla, cioè controllare, registrare, regolamentare, amministrare e gestire momenti della vita che in precedenza erano lasciati nelle mani degli interessati. La costruzione di uno Stato di tal fatta dovette apparire capace di fornire la tanto necessaria e desiderata via di uscita/fuga dalla condizione di endemica vulnerabilità senza prospettive. Quello immaginato, era uno Stato ricalcato sul modello di un giardino, uno Stato che doveva comportarsi come un giardiniere: doveva sostituire alla crescita selvaggia un'armonia prestabilita, al caos disinibito della spontaneità l'ordine ragionato e controllato. Di qui il principio del monopolio dell'uso della forza da parte dello Stato cui facevi riferimento (un monopolio simile al diritto del giardiniere di catalogare le piante in ben accette e mal accette, per riservare alle prime i posti soleggiati, umidi e fertili favorevoli alla crescita ed estirpare le seconde). Il giardiniere porta la piena responsabilità delle condizioni del giardino, e deve quindi essere dotato dell'autorità di decidere quali cose

debbero essere fatte e della capacità di mettere in atto le sue decisioni. Questo principio fu al cuore del postulato dello Stato moderno di una «assoluta, indivisibile sovranità». Max Weber, come sappiamo, incardinò quel principio nella definizione di Stato. E la forza che ci si prefigurava lo Stato dovesse poter dispiegare doveva essere cospicua, vista la portata delle sue ambizioni e delle funzioni che andava ad assumere.

La *conditio sine qua non* del monopolio della forza da parte dello Stato è duplice. Prima di tutto, quel monopolio richiede che il potere (cioè la capacità di fare le cose) nelle mani dello Stato sia tanto grande – superiore – da metterlo in posizione di vantaggio in un eventuale scontro con potenze ostili o dannose per l'ordine da esso costruito e custodito. E poi richiede che le istituzioni messe in campo dallo Stato abbiano l'autorità unica di decidere a quali scopi e obiettivi applicare quel potere superiore. La realizzazione di questa duplice condizione garantisce la possibilità concreta per lo Stato di tracciare la linea di demarcazione fra il «potere» come dispiegamento di una forza politicamente autenticata, e la «violenza», che usa la forza senza averne l'autenticazione politica. Credo che il clima di vulnerabilità attualmente serpeggiante possa essere ricondotto al fatto che quella condizione sia oggi ben lungi dall'essere realizzata. Il «monopolio della forza» è oggi quasi un'illusione, e viene vista sempre più come tale.

A questo punto, come dicono i tedeschi, «ist der Hund begraben», il cane è bell'e seppellito. Uno Stato che perde il monopolio della forza, e quindi non è in grado di decidere quello che serve sia fatto (che non può fare cioè ciò che i poteri esistenti sono chiamati a fare), non può che diventare (per riprendere la felice espressione di Jacques Julliard da te citato) «cattivo conduttore della volontà generale». Tutto

il resto – compresa la quasi indifferenza con cui gli elettori compiono il loro dovere civico di andare a votare – segue di conseguenza. D'altro canto, perché eccitarsi tanto, preoccuparsi e affannarsi, quando sai che il dovere che vai a compiere – cioè a votare – avrà ben poco, o forse niente, a che fare con ciò che tu vorresti fosse fatto, e non servirà pressoché per nulla ad alleviare le preoccupazioni che ti assillano e le paure che ti assediano? La tua partecipazione o il tuo rifiuto di partecipare avranno esattamente lo stesso effetto – cioè nessuno – sulle cose che ti stanno veramente a cuore. *Que sera, sera*, qualunque cosa io e quelli mi stanno intorno facciamo o non facciamo. Gente che va, gente che viene da Montecitorio, da Palazzo Chigi o da Palazzo Madama; ma chiunque venga e dovunque vada, niente o quasi cambia nella tua vita e nelle tue prospettive. Il tuo futuro, e il futuro dei tuoi figli, è deciso in tanti luoghi diversi, molti più di quelli che conosci o di cui sai qualcosa; e forse nessuno dei palazzi citati compare nell'elenco. Allora, perché darsene pena?

L'apatia politica non è di per sé una novità; ad essere relativamente nuove sono le cause principali che oggi la provocano. Già a cavallo dei secoli XIX e XX menti acute come Vilfredo Pareto, Moisey Ostrogorski o Roberto Michels (discepolo di Achille Loria) richiamavano l'attenzione sul fatto che la massa degli aderenti ai partiti e la grande maggioranza dell'elettorato sono costituite da soggetti passivi; la gente comune dispone infatti di conoscenze mediamente scarse per comprendere l'enorme complessità delle questioni che i poteri – quali che siano – hanno davanti e devono affrontare ogni giorno. Michels formulò il concetto della «legge ferrea dell'oligarchia»: per quanto un movimento politico possa essere di massa e democratico in partenza, inevitabilmente si spacca in una piccola élite più o meno professionistica, da una parte, e, dall'altra,

la massa dei suoi seguaci, che possono essere più o meno obbedienti alle sue decisioni e più o meno attivi nel portarle a realizzazione, ma che non partecipano al processo di elaborazione delle decisioni per la semplice ragione che non sono in grado di aggiungere ad esse alcunché di rilevante.

Ma pochi o nessuno degli studiosi e osservatori della vita politica dell'epoca misero in luce il tema della fiducia (o meglio della sfiducia) come causa dell'apatia politica. Per quanto politicamente passivi potessero essere i cittadini in quel tempo, le ragioni della loro passività rispetto alla politica non venivano ricercate nella mancanza di interesse o la carenza di fiducia nelle capacità dei partiti politici e dei governanti o dei parlamentari di influenzare in maniera significativa la conformazione delle cose a venire; proprio per questo pensavano che le differenze fra i partiti e i loro programmi avessero una certa importanza, e per questo affluivano alle urne. L'idea prevalente fra gli osservatori e gli *opinion-makers* del tempo era che proprio perché la gran parte dei cittadini credevano nella rilevanza della politica per la qualità della loro vita, nel potere dei governi e dei parlamenti «di fare la differenza» per le condizioni della società e loro proprie, erano ben lieti di mettere nelle mani dei loro leader – considerati detentori di conoscenze e capacità a loro mancanti – il compito di trovare le cause delle malattie e di fare tutto il necessario per porre rimedio a tutto ciò che era sbagliato. La loro passività si basava sulla fiducia che i governi e i parlamenti potessero realizzare quel compito e – armati com'erano del potere e delle risorse necessarie – mantenere le loro promesse.

Adesso non è più così. Nel nostro mondo dell'interdipendenza globale e della circolazione a raggio planetario di finanze, capitali d'investimento, merci e informazione, la realizzazione di quel compito si colloca ostinatamente al di là

della portata e delle capacità di Stati chiusi in confini territoriali. I poteri che decidono l'insieme delle opzioni aprono ognuno di questi Stati a movimenti che vanno ben al di là del territorio soggetto al suo controllo e riducono drasticamente il suo spazio di manovra: le decisioni assunte nelle capitali degli Stati-nazione vincolano solo dentro i confini dello Stato. Fino a qualche decennio fa la sovranità politica dello Stato territoriale era ritenuta ancora saldamente asserragliata nelle sue autonomie economica, militare e culturale, nessuna delle quali è oggi concepibile. Mi sia concesso di citare da *If Mayors Ruled the World* (Se i sindaci governassero il mondo) di Benjamin Barber: «Oggi, dopo una lunga storia di successo regionale, lo Stato-nazione sta venendo meno su scala globale. Era una ricetta politica perfetta per la libertà e l'indipendenza di popoli e nazioni autonome. Ma è assolutamente inadatta per l'interdipendenza». Al giorno d'oggi, «lo Stato-nazione sta perdendo la sua capacità di proteggere la libertà e l'uguaglianza di fronte alle dimensioni e alla complessità di un mondo interdipendente che corre più veloce del nazionalismo e dell'insularità sovrana delle sue istituzioni... La sovranità – la virtù dello Stato-nazione moderno comincia ad apparire futura vittima della globalizzazione e della sua portata intimidente... Gli Stati-nazione non possono affrontare le sfide di un mondo interdipendente che non guardano ai confini. Ma non sono neanche in grado di forgiare istituzioni transnazionali capaci di farlo»⁷. Queste sono – le butto lì – le realtà di oggi, responsabili della condizione del cittadino che «si sente tradito e frustrato dalle promesse democratiche», il fenomeno da te giustamente rilevato; responsabili del fatto che i governi territoriali sono sempre più screditati e percepiti come «cattivi conduttori della volontà generale»; e del crescente disincanto nei confronti dell'eredità lasciataci dai

nostri padri: il sistema democratico rinchiuso nei confini di uno Stato territoriale sovrano. Al di là di questi confini, si pensa, non c'è democrazia. Ed è difficile per noi ricominciare a mettere le fondamenta per la sua costruzione.

Io credo che le possibilità di salvezza per la democrazia come medicina preventiva per l'abbandono, l'alienazione, la vulnerabilità e correlate malattie sociali dipendano dalla nostra capacità e risolutezza nel guardare, pensare e agire al di sopra dei confini degli Stati territoriali. E qui non ci sono scorciatoie e soluzioni istantanee. Siamo all'avvio di un lungo e tortuoso processo, non più breve né meno tortuoso del passaggio dalle comunità locali alla «immaginata comunità» dei moderni Stati-nazione.

E.M. Dunque viviamo in una fase di interregno, e questo può spiegare la crisi della *governance*, dell'autorità, della rappresentanza. Siamo sospesi tra il «non più» e il «non ancora», siamo instabili per forza di cose, nulla è solido attorno a noi, nemmeno la direzione di marcia. Non ci sono infatti movimenti politici che, avendo messo in crisi il vecchio mondo, siano oggi pronti a ereditarlo; non c'è un'ideologia che selezioni un pensiero vincente e lo diffonda; non c'è uno spirito costituente – morale, politico, culturale – che prometta di dare forma a nuove istituzioni per il mondo nuovo.

Stiamo scivolando verso un territorio sconosciuto e lo facciamo da soli, in ordine sparso, con le forme e i modi che hanno regolato le nostre vite che perdono contorno mentre smarriscono efficacia e autorità. Non usiamo più la politica, diffidiamo delle istituzioni che ci siamo dati, dubitiamo persino della democrazia, che sembrava l'unica religione superstita – e secondo alcuni destinata a diventare universale – dopo

la fuga dalle false divinità che avevamo creato nel Novecento. Tu spieghi la ragione ultima di tutto questo: quando la politica non riesce a incidere sulla nostra vita quotidiana, non interseca le nostre inquietudini sul futuro dei nostri figli, a che cosa ci serve, qual è il suo valore d'uso? Chi ha perso il lavoro per la crisi e non lo trova più a cinquant'anni, potrebbe dire qualcosa di terribilmente simile addirittura per la democrazia: tu non mi aiuti, le tue regole auree valgono solo in tempi di benessere oppure valgono solo per i garantiti; noi esclusi siamo fuori da tutto, dalla procedura democratica concreta e anche dai diritti, perché senza libertà materiale non c'è libertà politica.

In questo strappo del patto tra Stato e cittadino c'è una condanna, come se la democrazia fosse una forma temporanea della costruzione umana e non riuscisse a governare il nuovo secolo appena incominciato, arenata nel Novecento; per definizione e per sua natura, la democrazia non prevede esclusioni: o vale per tutti oppure non funziona. Ma c'è anche un insegnamento: la democrazia dopo aver sconfitto le dittature non ha lo scettro per sempre, deve riconquistarlo ogni giorno rilegittimandosi continuamente, e la politica deve ritornare a occuparsi in concreto della vita delle persone, legando gli interessi legittimi in campo con i valori di cui è portatrice e con gli ideali a cui fa riferimento.

Esiste quindi una strada. Ma si rischia di non vederla perché l'interregno è anche il luogo in cui si libera l'irrazionale della decadenza, in una ribellione mossa più dall'angoscia che dalla libertà, dove nascono figure sciamaniche che operano una riduzione carismatica del meccanismo politico, rispondono agli istinti con emozioni, coltivano le paure per risolverle in una grande banalizzazione, come se esistessero soluzioni semplici a problemi complessi. Io chiamo tutto

questo «neopopulismo», e credo sia uno spirito dell'epoca, perfetto per rispettare la forma democratica sempre più svuotata, quindi deformabile nella sostanza, usandola in realtà per raccogliere la rabbia antisistema, incoraggiandola per trarne forza e profitto. Nel populismo del XXI secolo sembra rifugiarsi l'energia politica residua di democrazie estenuate, addirittura una riserva di forza e un'illusione di giustizia (in realtà sommaria, da resa dei conti) che le istituzioni temono di aver smarrito.

Che ci piaccia o no, il neopopulismo che affascina masse deluse e disperse potrebbe sembrare una nuova strada per riportare il cittadino dentro il recinto del discorso pubblico, disertato ogni giorno di più. Ma quale discorso, e per quale concetto di pubblico? Nietzsche ci aveva avvertiti che nella decadenza è facile smarrire «le capacità spontanee di autoregolazione collettive e individuali» per «preferire al reale l'artificiale», lasciando prevalere «motivazioni non finalizzate» fino a «scegliere istintivamente ciò che è nocivo». Più che di discorso pubblico dovremmo parlare di un nuovo sistema di relazione tra il leader e le masse, che si sta proponendo in vari paesi, all'insegna della Grande Semplificazione. Ma se il termine *masse* è del tutto inadatto a definire le solitudini che si raccolgono dietro i nuovi pifferai, quasi sentissero la loro musica magica ognuno nelle sue cuffie, anche la parola *leader* viene da un altro secolo e non spiega questo tempo mutante. Il Capo si presenta infatti ormai sempre come un dilettante di talento contro i professionisti della politica, almeno come un *outsider*, pronto a conquistare più che a governare, a comandare più che a rappresentare istituzioni che disprezza, mentre i nuovi politici attorno a lui sfoggiano l'ignoranza come prova di autenticità e di estraneità al sistema, una specie di certificato di innocenza.

D'altra parte proprio tu anni fa avevi visto venire avanti questo fenomeno. Ricordi? Cito a memoria: la politica ridotta ad evento, il guru che sostituisce il leader, la notorietà che prende il posto della fama e la popolarità quello della stima. È qui la mutazione. La politica ormai vive soltanto nell'immediato, di momenti singoli o di fuochi fatui, incapace di fare evolvere sé stessa disegnando un percorso culturale. Il gesto politico, che si consuma mentre si compie, prende il posto dell'atto politico umile e banale, ma capace di incidere sulle cose. Il leader diventa così un *performer*, che non cerca più di convincere perché gli basta strappare una vibrazione di consenso quotidiana e una delega periodica.

Quanto a noi, crediamo di partecipare, magari con rabbia, perché andiamo a un comizio senza accorgerci che in realtà è stato trasformato in uno show, mentre il consenso è banalizzato in *audience* e il cittadino è ridotto a spettatore. La politica – o pseudo tale – e l'indignazione si accendono e si spengono come la musica sul palco e si torna a casa soli come prima, perché il rapporto è soltanto verticale, mentre politica e pubblica opinione scorrono in orizzontale, unendoci agli altri. Che discorso pubblico può nascere da questa somma di secessioni individuali che non riescono a tramutarsi in politica? Che messaggio collettivo? Forse solo questo: l'ultimo spenga la luce.

Dobbiamo a questo punto prendere atto che nella rete fittissima di connessioni che attraversa il nostro mondo abbiamo smarrito quel vecchissimo filo d'Arianna che collega il singolo al plurale, l'individuale al collettivo, casa nostra alla vita degli altri, tutto questo alla politica. Slavoj Žižek è ancora più radicale: «Quando la gente sostiene che tutto è sotto l'occhio dei media e non abbiamo più vita privata, io al contrario sostengo che non abbiamo più vita pubblica. A scomparire è

cioè la sfera pubblica, in cui si opera come agente simbolico non riducibile a individuo privato»⁸. L'«apriti sesamo» della nostra epoca, vale a dire il mantra della contemporaneità secondo cui chiunque è connesso con chiunque, dovunque e comunque, va corretto: tutto vero, soltanto che nel frattempo si è perduta una connessione, quella tra privato e pubblico. Eccoci qui, nel mondo delle reti, senza più quel filo a fare da guida. Anche noi non siamo più «conduttori» di quella speciale elettricità che ha mosso il mondo in tutta la modernità, cambiandolo e governandolo.

Norberto Bobbio aveva capito che nell'antipolitica si era formata l'illusione ottica di un deposito di forza (in realtà sterile, perché incapace di produrre governo) e lo spiegava dicendo che la politica è stata inventata per attardarsi a sciogliere i nodi della contemporaneità, mentre il populismo promette di tagliare quei nodi con la spada. Trovarsi in mano i due capi della corda spezzata non serve a nulla. Il politico che viene dall'antipolitica chiederà presto di essere liberato dall'impaccio di controlli e procedure, e le additerà come una ragnatela che imprigiona la potestà dell'eletto, e limita il fulgore della leadership. E quando la democrazia si blocca e non produce effetti, questa suggestione di comando e decisione può far premio e illudere che sia un modo di ridare vitalità ed efficienza ad una politica che gira a vuoto: la spada contro le procedure e le regole. Come se queste non fossero un sistema di garanzie che noi diamo a noi stessi vivendo, gli uni agli altri.

Siamo in un'epoca in cui le regole vengono contrapposte ad una specie di «democrazia nuda e cruda», come una malattia senile del democraticismo. E tu hai ragione a dire che o impariamo ad abitare politicamente lo spazio sovranazionale o siamo perduti, perché è là che si decide tutto ciò che

conta, non qui da noi. Ma c'è un problema: perché quello spazio a noi più vicino, l'Unione Europea, è vista come il santuario delle procedure, un insieme di regole e parametri senza un'anima, pura meccanica ottusa. È un paradosso: sono infatti convinto che esisterebbe un'opinione pubblica europea sui grandi temi della democrazia, della libertà e dei diritti, fondamentali per l'Occidente dunque per l'Europa, ma le istituzioni non sanno ascoltarla, raccogliarla, rappresentarla, non sanno suscitare. E infatti l'Europa è assente in tutte le crisi in atto vicino a noi, da Gaza alla Crimea, alla Siria, alla Libia. Ecco perché dell'Europa oggi il cittadino percepisce i vincoli, non la loro legittimità. Non può durare a lungo.

Z.B. È così. L'assetto politico dell'umana coabitazione in Occidente, nato circa quattro secoli fa, poggia ancor oggi, nonostante i profondi cambiamenti provocati dalla sempre più larga e stretta interdipendenza dell'umanità, su una geografia stretta, quella dello Stato-nazione. Come giustamente osserva il già citato Benjamin Barber, era una ricetta politica perfetta per la libertà e l'indipendenza di popoli e nazioni autonome ma è assolutamente inadatta per l'interdipendenza. Il difetto irreparabile e il punto debole degli Stati-nazione è che sono «troppo inclini per natura alla rivalità e alla mutua esclusione, sembrano essenzialmente indisponibili alla collaborazione e incapaci di assicurare beni comuni globali». Barber vede uno spazio di azione nella città che, «da sempre habitat umano primario, è diventata di nuovo nel mondo globalizzato di oggi la migliore speranza della democrazia». «La città», aggiunge, «ci appare ora come il nostro destino. È il luogo in cui la creatività ha modo di

scatenarsi, la comunità si consolida, e la cittadinanza si realizza»⁹. Se sia giusta o sbagliata, lo vedremo. Ma è un'idea su cui vale la pena di riflettere.

Illuminante a questo proposito è quanto osserva Richard Sennett: «Gli esseri umani sono capaci di fare più di quanto scuole, luoghi di lavoro, organizzazioni civili e regimi politici permettano [...] le capacità di cooperazione delle persone sono di gran lunga maggiori e più complesse di quanto le istituzioni consentano loro di essere». È una riflessione che Sennett sviluppa a partire dalla sua analisi della cooperazione all'interno della quale parla della figura dell'«artigiano». La cooperazione è, infatti, l'habitat naturale dell'artigianato o dell'istinto artigiano, di quella «ossessiva ricerca della qualità per sé stessa»¹⁰.

Il management aziendale sembra andare nella direzione opposta soffocando la fiamma della cooperazione col fumo tossico della competizione e impedendo che i tizzoni cooperativi si riaccendano, facendo sì che i legami interpersonali diventino superficiali, di corto respiro, privi di prospettive, fragili e inaffidabili. Mentre la collaborazione e l'istinto artigiano nascono e crescono insieme – e insieme muoiono (o piuttosto cadono sfiniti o vanno in coma; non muoiono mai realmente).

È difficile che la cooperazione e l'artigianato si trovino a perseguire obiettivi contrastanti e siano in conflitto fra loro: la società dei «modelli di produzione partecipativa» (*collaborative commons*) è l'ambiente più ospitale per la pratica, la manifestazione e l'affermazione dell'artigianato. Un contesto ideale per scoprire che «sotto un sottile strato di consumismo giace un oceano di generosità»¹¹. Questo non significa negare la presenza in questo contesto dell'altra inclinazione umana: la rivalità. Ma il tipo di rivalità che essa suscita e attiva è messa

al servizio dell'eccellenza e della sensazione gratificante che si prova di essere ricercato dagli altri e utile agli altri, e non al servizio di un'appropriazione o arricchimento personale. Vista dalla prospettiva del gruppo, la rivalità dei suoi membri si esprime nel dare e *aggiungere* alle pratiche di produzione partecipativa, non nel prendere e *sottrarre* da esse. E come Peter Sloterdijk sottolinea, richiamandosi all'ormai classico studio di Marcel Mauss sul dono¹², il dare di cui si parla non è solo una spontanea esplosione di generosità, ma è anche percepito da chi dà come un obbligo – seppur scevro da malanimo e risentimento, in quanto il suo adempimento viene perlopiù sentito o pensato come un atto di deprivazione o sacrificio di sé. Quando si tratta di un dono autentico, la contrapposizione consueta fra egoismo e altruismo è cancellata. Dare significa fare del bene, ma anche sentirsi bene: le due soddisfazioni si fondono in una e non sono più distinguibili l'una dall'altra.

L'habitat naturale della «cultura del dare» erano la famiglia e il vicinato; l'habitat artificiale della «cultura del prendere» era invece il mondo degli affari, il cui distacco dalla famiglia all'inizio del XIX secolo segnò, secondo Max Weber, l'atto di nascita del capitalismo moderno. Ma nella prima parte «saldamente moderna» della storia del capitalismo moderno, quando il capitalismo viveva e prosperava grazie agli artigiani trasformati in produttori a servizio di un'impresa, lo stabilimento industriale, una delle innovazioni più incisive dell'era capitalista, tendeva a essere – indipendentemente da tutto – una fabbrica di solidarietà. Il suo effetto collaterale, ma fondamentale, fu di coagulare i problemi privati in interessi condivisi. La propensione naturale a fondere, consolidare e incanalare le preoccupazioni altrimenti diverse e disperse in modelli e postulati della «buona società» collettivamente af-

fermati fornì il carburante al motore della democrazia, orientata a formare/riformare la società sul modello della famiglia con la sua «cultura del dare». La democrazia fu sostenuta dalla trasformazione costante degli interessi privati in temi pubblici, e dei bisogni pubblici in diritti e doveri privati. Ma col passaggio dalla società dei produttori alla società dei consumatori, il pendolo si è spostato dall'altra parte...

Arlie Russell Hochschild illustra¹³ le essenziali pietre miliari di questo passaggio e fonda le sue conclusioni sui dati americani – che sono tuttavia confermati, a parte lievi scostamenti, in tutte le economie «avanzate». Prima di tutto, con le madri che scelgono di unirsi alla manodopera operante lontano da casa, «che assistono i clienti, allestiscono gli scaffali, insegnano a scuola e curano pazienti», e le «zie nubili, nonne, amiche e vicine un tempo disponibili, pronte a dare una mano» che diminuiscono sempre più fin quasi a scomparire, le case deserte di adulti sono diventate ambienti fragili e inaffidabili e ridotte a luoghi emotivamente sfiibrati. Se nel 1900 «circa il 10 per cento dei matrimoni finiva in un divorzio», oggi «per i primi matrimoni, le probabilità che si concludano con un divorzio sono al 40-50 per cento. Per quelli che si sposano una seconda o una terza volta le probabilità che divorzino sono ancora più alte ed è probabile che lo facciano anche in tempi più rapidi. La percentuale dei figli nati a madri single ha raggiunto il 40 per cento nel 2011». Per non parlare del fatto che, dagli anni Settanta del Novecento in avanti, «molte persone hanno perso la fiducia di poter mantenere le loro occupazioni [...]. I contratti a lungo termine di cui godevano un tempo i colletti bianchi e i colletti blu spalleggiati dai sindacati sono quasi scomparsi a mano a mano che le imprese sono andate ridimensionandosi, fondendosi e ristrutturandosi. Le carriere stabili, insieme

con le pensioni e i benefit, sono sempre più riservate a dei privilegiati, mentre gli altri lavoratori devono accontentarsi di lavori precari». Paradossalmente, i «Manpower Temporary Services» (agenzie di lavoro interinale) sono oggi fra i più grandi datori di lavoro degli Stati Uniti... Non meraviglia, dunque, che i posti di lavoro si trasformino da fabbriche di solidarietà in fabbriche di reciproca rivalità e sospetto. Che cosa porterà il prossimo giro di «ristrutturazioni» e tagli? Chi diventerà superfluo? Sarà lui, o sarò io... Che senso ha allora unire le forze? Non ha nessuna importanza che ci si impegni a sviluppare lealtà nei confronti dei colleghi, che non sono più compagni di lavoro. E non ha senso impegnarsi a sviluppare la lealtà nei confronti dell'impresa. Chissà per quanto ancora ti conserverà il posto di lavoro. Di sicuro non per molto...

Questo è lo spirito dei nostri giorni: è la mentalità della società dei consumatori... Il mondo non ci appare come un oggetto di nostra responsabilità. E in effetti, che razza di responsabilità sarebbe la nostra se qualunque cosa facciamo o non facciamo ha effetti così scarsi, o nessun effetto, sulle nostre prospettive di vita? Il mondo appare piuttosto come un enorme container di potenziali beni di consumo: e il saper vivere mi impone una strategia che punti ad attingere da quel container tutto quello che mi è possibile e a conferire ad esso il meno che mi sia possibile... Non a caso, nel breve periodo in cui fu primo ministro britannico, John Major mise a punto ed emanò la «Carta del cittadino», che costruiva il «cittadino» ideale come un cliente soddisfatto dei servizi forniti dallo Stato. Nessuna menzione faceva del cittadino chiamato a partecipare alla definizione delle politiche statali, e al suo diritto-dovere di influenzare la lista dei servizi che lo Stato è tenuto a fornire. Il buon cittadino è, dunque, quello

che prende ciò che lo Stato gli offre ed è soddisfatto di quello che riceve.

Tutto questo discorso per dire che le attuali istituzioni statali sono pensate, presentate e costruite sul modello di una società di mercato e della sua «cultura del prendere». Privilegiano i cittadini che sono concentrati nel perseguimento dei loro interessi individuali e si astengono dall'impicciarsi di faccende e questioni pubbliche – comuni a tutti –, che è meglio siano lasciate alla discrezione indisturbata dei politici di professione. Il compito dei governi è di governare, e ciò di cui hanno bisogno, ciò che vogliono e ricercano attivamente è che i cittadini si astengano dall'interferire, anche se non amano confessarlo e si risentono quando viene loro rinfacciato che è proprio questo che fanno. Il lavoro di traduzione dei bisogni privati in temi pubblici e viceversa – dei bisogni pubblici in diritti e doveri privati – è stato sospeso.

Hai ragione, «non abbiamo più vita pubblica». In effetti, l'odierna scena succeduta all'«arena pubblica» è popolata di fatti e misfatti privati; una specie di buco della serratura per spiare tutto quello che succede nelle camere da letto e nelle cucine private. Ma nelle camere da letto e nelle cucine, nonché nei soggiorni e nei salotti televisivi o descritti nei quotidiani, i temi pubblici che si insinuano nei loro contenuti sono visibili spesso più in ciò che viene nascosto e ascoltati in ciò che non viene detto. «Le istituzioni non sanno ascoltare, raccogliere, rappresentare [le esigenze pubbliche]», osservi – di nuovo in maniera ineccepibile. In realtà c'è un crollo della comunicazione fra le case della politica e le case delle persone. La frattura apertasi fra i due mondi non dà segni di volersi restringere. Anzi, sembra allargarsi a ogni passo fatto dalle istituzioni.

E così, ogni volta che cerchiamo di fare una diagnosi

dell'attuale crisi della democrazia, la sostanza dei fatti ci riporta al rapido calo della fiducia nella capacità delle esistenti istituzioni politiche di fornire ciò che i cittadini vorrebbero fosse loro fornito qualora fossero ancora disposti a credere che le richieste possano essere ascoltate e prese a cuore. Ma oramai non ci credono più. La maggior parte, almeno, e per la maggior parte del tempo. Alcuni acchiappavoti, che si presentano come *outsider* non toccati dalla corruzione e dalla paralisi «fino a quel momento», riescono a lucrare sulla frustrazione dell'elettorato e se ne ingraziano una parte facendo promesse che sanno benissimo – e la maggior parte della gente sospetta – che non saranno in grado di mantenere una volta eletti: promesse di incidere drasticamente sulla sanità e la giustizia, di «tagliare i nodi con la spada», come tu dici efficacemente con Norberto Bobbio. Ma di regola la frustrazione lo colpirà dopo l'elezione. Le fasi di disperazione sono disseminate di tombe di profeti ingannatori e di falsi salvatori.

Dove dunque possiamo approdare, noi gente preoccupata come te per lo stato deplorabile della democrazia e per la sempre più evidente impotenza delle istituzioni fondate nel suo nome? Con la politica ridotta a show, i cittadini ridotti a spettatori, il discorso politico ridotto a occasioni per foto di gruppo dei politici, e con la battaglia di idee ridotta a competizione fra *spin doctors*?

Tu dici che la ribellione di base è motivata più dall'angoscia che da questioni di libertà effettiva. E questo solleva un'altra preoccupazione: esiste realisticamente la possibilità che si formi un movimento di massa a difesa della nostra sofferente, vulnerabile democrazia? Al momento, i segnali non sono incoraggianti. In continuazione persone di ogni estrazione politica si raccolgono nelle pubbliche piazze a manife-

stare l'angoscia che provoca in loro lo sbriciolarsi della sicurezza esistenziale e l'incertezza del futuro loro e dei loro figli, a volte piantano tende e vi si trattengono per qualche giorno o qualche settimana – e poi se ne tornano a casa, i più fortunati ai loro posti di lavoro, alle gravi realtà della loro triste quotidianità, al loro trantran. Sanno che cosa li fa infuriare e di che cosa vogliono liberarsi; ma hanno solo un'idea o nessuna idea con che cosa sostituirlo. Queste manifestazioni sono, direi, casi di «solidarietà esplosiva»: per un momento, le persone sospendono le differenze dei loro interessi e delle loro preferenze per rilasciare un po' del vapore accumulato e allentare la pressione con il numero stesso dei manifestanti, nella maniera più visibile (e sperabilmente più efficace) possibile. Ma le differenze che le dividono sono sospese solo fin tanto che non si passa a dibattere su un modello alternativo di gestione delle cose e sulla forma delle istituzioni capaci di realizzarlo; un dibattito del genere metterebbe a nudo la profondità e l'ampiezza delle lesioni e fratture che percorrono l'opposizione apparentemente e ingannevolmente unita. Questa successione di alti e bassi si ripete con terribile regolarità – e per questo non si riescono ad alleviare, e ancor meno a curare, i malanni che tu descrivi con tanta profondità e così dettagliatamente.

E.M. Mentre tu argomenti, mi viene in mente un'immagine di ciò che oggi manca: il «tetto», cioè qualcosa che ci raccoglie e ci accomuni trasmettendo il senso dell'insieme, ciò che noi siamo in relazione con gli altri. Qualcosa che coprendoci ci definisca, dando forma al sentimento di uno spazio identitario. Così come sotto la spinta di delocalizzazioni e robotizzazioni è saltato il tetto fisico della fabbrica che teneva le

persone a portata di sguardo e di voce, rendendo possibile l'«intero», una condizione comune di cittadinanza attiva che produce coscienza, ruoli, diritti. Non per caso tu parti dal lavoro – il principio di tutto – , dalla sua frammentazione e riduzione a scambio individuale di prestazione in cambio di salario, cioè dal suo ritorno a merce indistinta. E da qui alzi lo sguardo per cogliere la perdita dell'insieme, quando il lavoro-merce cessa di essere quel meccanismo sociale attraverso il quale si entra in relazione con gli altri, si mettono in campo saperi, attitudini, abilità e ambizioni per costruire qualcosa insieme, qualcosa di utile, qualcosa di «ben fatto», dove io produco valore realizzandomi attraverso le mie qualità professionali. Non solo un prodotto, ma un sistema di relazioni umane e sociali, dunque culturali e politiche. Conosciamo bene città che tra l'Ottocento e il Novecento sembrano costruite con gli stessi strumenti che si usano in fabbrica, con quello stesso *know-how* che ha poi prodotto organizzazioni politiche e associative, fino ad arrivare ai partiti e ai sindacati.

Nemmeno un secolo e questo mondo meccanico si è rovesciato. Jeremy Rifkin è convinto addirittura che stiamo camminando velocemente verso un mondo senza lavoro, a causa della sostituzione tecnologica, l'automazione robotizzata al posto dell'uomo. Questo cambiamento epocale del lavoro non investe solo le sue modalità, ma il lavoro stesso. «A livello mondiale», scrive nella *Società a costo marginale zero*, «nel 2011 gli adulti disoccupati, sottoccupati, scoraggiati o rassegnati a non trovare un impiego rappresentavano il 25 per cento della forza lavoro. Secondo le stime dell'Organizzazione internazionale del lavoro, nel 2014 i disoccupati saranno circa 205 milioni... Se l'attuale tasso di sostituzione tecnologica nel settore manifatturiero continua i lavoratori occupati nelle fabbriche, che nel 2003 erano 163

milioni, nel 2040 si ridurranno a qualche milione. L'epopea mondiale del lavoro industriale di massa sarà così giunta al termine»¹⁴. Stiamo dunque assistendo secondo Rifkin «alla rottura del legame tra produttività e occupazione. Invece di favorire l'occupazione, oggi la produttività la sta eliminando. E poiché nei mercati capitalistici lavoro e capitale si alimentano a vicenda, cosa accadrà quando il numero di persone con un impiego redditizio diminuirà al punto che non ci saranno abbastanza compratori per acquistare i beni e i servizi offerti dai venditori?». Viene in mente Ulrich Beck, con cui hai discusso a lungo, e il suo allarme per la nostra civiltà occidentale: «Se il capitalismo globale dissolve il nucleo di valori della società del lavoro, si rompe un'alleanza storica tra capitalismo, Stato sociale e democrazia», dice in *Che cos'è la globalizzazione*¹⁵. «La democrazia è venuta al mondo in Europa e negli Usa come 'democrazia del lavoro'. Il *citizen* doveva guadagnare denaro per sostenere i diritti politici di libertà. Per questo il lavoro salariato è stato sempre alla base non solo dell'esistenza privata, ma anche di quella politica. Non si tratta 'solo' di un milione di disoccupati. E non si tratta solo dello Stato sociale. O di evitare la miseria. O di rendere possibile la giustizia. Si tratta della libertà politica e della democrazia in Europa». Coinvolge tutti noi. «Il nesso occidentale tra il capitalismo e i fondamentali diritti politici, sociali, economici non è un 'bene sociale' su cui si può risparmiare quando diviene scarso».

È la storia novecentesca del lavoro come fabbrica della solidarietà e come luogo privilegiato della capacità di passare dagli interessi privati alle questioni pubbliche, e viceversa. La crisi ha spezzato questi legami, tu dici, ha tolto ogni valenza generale al lavoro. Ma io aggiungo che la crisi ha fatto di più, è arrivata dove non avremmo immaginato. Ha rimesso

in discussione alcuni dei diritti nati nel lavoro semplicemente perché costano come tutti i diritti sociali e per questo in una fase di difficoltà economica e finanziaria diventano improvvisamente delle variabili dipendenti, comprimibili. Non lo accetteremmo per altri diritti: per quelli del lavoro sì, come se fossero diritti «nani», di secondo livello, come se soltanto questi diritti fossero frutto di negoziato e di lotta, dunque sensibili alle compatibilità economiche e a queste soltanto, quasi una variabile dell'economia. Diritti legati ad una fase. Eppure i diritti che nascono dal lavoro e nel lavoro, dentro il mondo della produzione, fanno parte della democrazia materiale quotidiana di cui beneficiamo tutti, padroni e dipendenti, perché contribuiscono a definire la cifra complessiva della qualità democratica in cui viviamo. Ma quando la crisi preme, sopportiamo facilmente una sottrazione a quella cifra della nostra civiltà, e sempre a danno dei più deboli e dei meno protetti.

Perché la crisi non è uguale per tutti, è tutt'altro che cieca e tantomeno neutrale. Anzi. È un soggetto radicale, che agisce sui punti estremi dell'organizzazione sociale, accentuando differenze e separazioni. Voglio dire che la crisi è un agente politico che modifica la nostra scala di riferimenti e di valori, le nostre strutture d'opinione, i nostri comportamenti e persino i nostri diritti-doveri. Quando tu spieghi che sotto la spinta della crisi il mondo si allontana dalla sfera della nostra responsabilità e delle nostre possibilità d'intervento o anche soltanto d'influenza, riveli che ingaggiarci in qualche battaglia pubblica o restare chiusi in casa ha per noi ormai lo stesso effetto pratico. Tutto questo incoraggia e incrementa una concezione della politica basata sulla pura delega, col cittadino che consuma tutta la dimensione pubblica nel momento del voto con un semplice moto di adesione più che di

condivisione, potremmo dire di affidamento. Salvo poi borbottare e lamentarsi in privato nel lungo spazio tra un'elezione e l'altra, osservando da lontano l'uso che viene fatto del suo singolo consenso. La «cultura del prendere» separata da ogni diritto-dovere del dare, del contribuire, del partecipare, non è soltanto una riduzione ai minimi termini del rapporto di cittadinanza. È in realtà perfettamente funzionale ad una semplificazione populista e carismatica della politica e della leadership, anzi a un'interpretazione post-moderna della destra, dove il leader è un demiurgo che pensa da solo alle questioni pubbliche, e il cittadino è liberato dagli obblighi di rilevanza generale, risospinto così nella sovranità solitaria del suo privato, sollecitato a partecipare non a una vicenda politica nazionale ma a singoli momenti di pulsione emotiva collettiva, innescata dalla semplificazione estrema dell'amore e dell'odio di cui si nutre ogni populismo.

Manca ogni ascolto tra i due mondi, tu noti. Con una differenza: il sistema politico sembra aver ritirato il ponte levatoio, accontentandosi di mimare partecipazione, trasparenza, rappresentanza; mentre il cittadino sembra aver smarrito la leva del cambiamento, della connessione, dell'interpellanza dal privato al pubblico, il senso della piena legittimità – cioè il diritto – di fare le domande al potere e di pretendere le risposte. Operiamo con una capacità di opinione limitata perché mutilata. Troviamo ragioni di mobilitazione e addirittura di unione per protestare, eppure non sappiamo più trovarne per costruire, proporre, riformare. È così che la politica si riduce soltanto alla sua metà, la dimensione della critica e della contestazione: che è utile e in qualche caso indispensabile, a patto però che sappia crescere poi dell'altra metà, convertirsi in progetto, speranza, responsabilità, proposta capace di cambiare davvero le cose. Ciò a cui assistiamo è invece una

sorta di mistica del cambiamento, continuamente evocato e contemporaneamente rinviato perché la protesta non vuole trasformarsi in politica da spendere sul mercato quotidiano fino al giorno magico in cui arriverà il Redentore capace di purificare l'intero sistema, col quale oggi non ci si vuole contaminare. Non è un problema di radicalità, com'è ben evidente: certi comportamenti del potere avrebbero bisogno di una critica ben più radicale e concreta. È un problema di alterità, che sposta la politica in un campo impolitico dove – non per caso – destra e sinistra si confondono perché le categorie tradizionali scompaiono e al cittadino viene chiesta come propellente per il voto solo la rabbia, poi conservata in appositi contenitori sterili fino alla prossima battaglia elettorale.

Ma qui, già l'uso della categoria di «cittadino» è improprio. Vale la distinzione che gli studiosi come Robert Ezra Park fanno tra il pubblico e la folla, con il primo che deve avere «la capacità di pensare e ragionare con gli altri», mentre alla seconda basta «la capacità di sentire e di identificarsi». Non sapendo più ragionare con gli altri, ci accontentiamo di «sentire», e da cittadini quando visitiamo brevemente lo spazio pubblico diventiamo «gente». O forse, soltanto massa: individui separati, divisi, anonimi, incapaci secondo Vincent Price «di comunicare con gli altri» e di «agire insieme» ma capaci solo di reagire a propri bisogni, senza costruire un disegno comune, un progetto collettivo.

Z.B. Tu dici: «È la storia novecentesca del lavoro come fabbrica della solidarietà e come luogo privilegiato della capacità di passare dagli interessi privati alle questioni pubbliche, e viceversa. La crisi ha spezzato questi legami... ha tolto ogni valenza generale al lavoro». Sono d'accordo, anche se

io non addosserei all'ultima crisi la colpa di sottrarre al lavoro il suo valore: essa ha solo messo allo scoperto e reso rilevante un dato di fatto preesistente del lavoro. Ha evidenziato la situazione di istituzioni del moderno Stato democratico, faticosamente costruite, che hanno perso interesse alla gestione del lavoro, precedentemente vista e assunta come la sua funzione precipua (prerogativa, compito e dovere). Come Jürgen Habermas spiegava addirittura nel 1973¹⁶, già allora lo Stato capitalista stava venendo meno a quella funzione. Una parte essenziale della sua funzione globale e costitutiva, che era e rimane il compito di mantenere e far funzionare il capitalismo, cioè un sistema di relazione acquisto/vendita fra capitale e lavoro. Condizione fondamentale perché una funzione del genere fosse realizzata con successo era, secondo Habermas, che garantisse l'incontro regolare fra il capitale, disposto a pagare il prezzo del lavoro e dotato delle risorse necessarie per farlo, e la forza lavoro in condizioni abbastanza buone da indurre il capitale a pagarla. In condizioni democratiche, il prezzo del lavoro (cioè il costo per riprodurre la forza lavoro consumata) normalmente superava la capacità del capitale di pagarla; di qui il progresso della democrazia doveva essere accompagnato, e di fatto lo fu, dall'istituzione e diffusione di diritti sociali nella forma istituzionalizzata di prestazioni di *welfare*. Una parte notevole dei costi necessari per fornire una forza lavoro adatta a essere impiegata negli stabilimenti di produzione (come le spese per la salute e per adeguate misure di prevenzione, per la preparazione professionale e l'istruzione) dovevano quindi essere sostenuti dalle casse dello Stato riempite col denaro dei contribuenti. Habermas colse molto precocemente i segnali del peso, «al di là di sinistra e destra», di questa riproduzione della forza lavoro finanziata dal con-

tribuyente e gestita dallo Stato – e parlò subito di una «crisi di legittimità» dello Stato capitalista. Quello che Habermas nel 1973 non poteva immaginare era lo slittamento di quello Stato dal compito di assicurare l'incontro regolare fra capitale e lavoro, che era la sua funzione suprema in una società di produttori (soprattutto industriali), al compito di assicurare l'incontro regolare ed efficiente fra merci e clienti, che si sarebbe profilata come la sua funzione suprema nella successiva società di consumatori; una società che «interpella» (l'espressione è di Louis Althusser) i suoi membri prima di tutto come consumatori e solo molto dopo come cittadini – e anche allora, in rare occasioni carnevalesche. Interpellare i soggetti dello Stato innanzitutto come consumatori significa, per lo Stato, lavarsi le mani rispetto agli obblighi che si è assunto in relazione a una società di produttori, vale a dire rispetto ai compiti normativi/amministrativi considerati un tempo la sua principale ragion d'essere, e alle responsabilità conseguenti.

Sì, quella che noi chiamiamo «società» – ancora la più grande totalità immaginata di interconnessione di esseri umani – non è un corpo ben solido poggiante su fondamenta altrettanto dure e inerti. Fino a non molto tempo prima palcoscenico su cui gli individui e i gruppi umani interpretavano le loro parti, la «società» è diventata uno degli attori... Negli anni Sessanta, e ancora nei Settanta, proliferarono studi scientifici intitolati «La società organizzata» o «La società amministrata». Il pensiero sociologico era dominato dalla visione del «sistema sociale» di Talcott Parsons come un'entità che ritrovava da sola i suoi equilibri e si riproduceva monotonamente, un'entità che praticava (con successo!) una sua «manutenzione del modello». La stabilità era considerata la «norma» – e quindi il cambiamento era un evento che richiedeva una spiegazio-

ne in «circostanze anormali»; la «struttura sociale» era vista principalmente come una forza di prescrizione/proscrizione: a volte una sorta di gabbia d'acciaio, altre volte una specie di scala che consentiva la mobilità individuale. Ma che per il resto era tetragona alle pressioni deformanti. Era un fattore che determinava le azioni umane, e resisteva all'impatto di queste su di esso. Fu l'antropologo Victor Turner che rilevò l'interazione fra struttura e antistruttura in ogni società conosciuta, passata e presente; dopo di lui prese il via una lunga serie di studi che presentavano la società come un processo piuttosto che come una struttura.

Di recente Peter Sloterdijk ha parlato di una compresenza (anche se in dosi variabili e di diversa importanza) di due economie – l'economia «erotica» (da «Eros», il semidio che spingeva le persone a cercare di riempire una mancanza, ad appropriarsi di un oggetto prima assente/mancante), e l'economica «timotica» (dal «thymos» di Platone, il coraggio e l'ardore motivato dalla necessità di riconoscimento; l'essere umano desidera che le altre persone riconoscano la sua presenza, vuole sentirsi notato e considerato un qualcosa d'importante, e si irrita se si sente trascurato e messo da parte; vedersi riconoscere e apprezzare i propri meriti è, per Platone, un'esigenza umana fondamentale). «L'economia erotica», scrive Sloterdijk¹⁷, «non è spinta soltanto dal denaro ma dalla mancanza. Opera attraverso la mancanza e l'invenzione di essa. Se non c'è mancanza, la inventa per andare avanti»: in effetti, l'economia «erotica» o consumista è caratterizzata dal fatto di adattare la domanda all'offerta, inducendo i possibili clienti a desiderare prodotti di cui non hanno mai pensato di «avere bisogno» fino a che non vengono incoraggiati e stimolati da un'altra «esca». L'economia timotica, invece, «descrive gli esseri umani come creature che amano

dare piuttosto che prendere. Le economie timotiche intendono l'essere umano come un soggetto con una profonda inclinazione a dare». E Sloterdijk osserva che la «moderna etica è troppo erotica e non abbastanza timotica», e che il cambiamento dell'equilibrio fra di esse «implicherebbe una coscienza comunitaria del tutto diversa. Questo è un cambiamento difficile da raggiungere oggi, immersi come siamo in un tipo di cultura di massa che distrugge giorno dopo giorno tale coscienza con la diffusione e l'esaltazione dell'egoismo. Forse, a questo riguardo, non c'è soluzione nelle società dei consumatori. Oggi, l'individuo è prima di tutto un consumatore, non un cittadino».

E tuttavia, l'economia timotica è sempre stata – e rimane – una corrente magari sotterranea, ma pur sempre impetuosa, nella società dei consumatori. I frequenti appelli dei creativi che inventano gli slogan pubblicitari a inclinazioni e impulsi di casa nel regno del «thymos» (del tipo «questo regalo renderà felice la persona che tu adori» o «ti sentirai giustamente orgoglioso, rispettato e ammirato per aver scelto questo prodotto») sono una vivida testimonianza del suo perdurante potere. Da qualche anno continua a salire la marea di studi che evidenziano la portata crescente e il peso specifico dei «beni comuni» (*commons*), un'espansione animata da uno «spirito comunitario» del dare e del condividere, una cooperazione animata dalla partecipazione a cause comuni e non dal profitto personale e dalla promozione di sé. Ed eccoci di nuovo a Brouwer e Tuinen, secondo i quali «sotto un sottile strato di consumismo giace un oceano di generosità». Ciò di cui manca l'emergente filosofia di vita che tale corrente sotterranea segnala, è il suo prolungamento nella politica, cioè una sua presenza significativa sulla scena politica. Ed è una mancanza, questa, che la rende meno visibile di quanto meri-

terebbe, se consideriamo il suo potenziale per le prospettive di un pianeta pacifico e sostenibile.

Consentimi di citare ancora una volta il *Diario di un anno difficile* di Coetzee: «Perché la vita debba essere paragonata a una corsa e perché le economie nazionali debbano competere una contro l'altra piuttosto che dedicarsi, insieme, a un'amichevole e salutare corsetta è una domanda che non viene nemmeno sollevata», egli osserva; e aggiunge subito l'interrogativo perché mai «il mondo dovrebbe essere un'arena in cui si scontrano i gladiatori [...] piuttosto che, per esempio, un industrioso alveare o un termitaio cui tutti collaborano?»¹⁸.

Dentro uno spazio sociale mutante

EZIO MAURO È come se la corrente di generosità che tu intravedi spuntare sotto la scorza dura del nostro tempo non trovasse modo di esprimersi. O almeno, non in forma pubblica, capace di lasciare un segno politico, di orientare comportamenti, valori, gerarchie. Non riesce a diventare, tu dici, filosofia di vita, dunque modello, canone, riferimento. Verrebbe da pensare che una somma di generosità private – se esistono – non forma una cultura collettiva, non cambia il segno della fase che viviamo. Mancano i grandi soggetti capaci di trasformare una corrente in cultura, una tendenza in movimento, un gesto individuale in un significato a valenza generale. Stiamo dicendo che manca la politica. E gli atti spontanei a cui assistiamo, anche loro non sono neutrali, operano rotture senza però ricomporre. L'esempio per me più clamoroso è l'evoluzione in atto nel fenomeno delle disuguaglianze, le nuove disuguaglianze che stanno diventando la cifra dell'epoca. Nessuno ne parla più. Eppure proprio questa faglia sta spaccando in due le nostre società e si porta dietro – a ben guardare – quasi tutte le domande che fin qui ci siamo fatti. È evidente che le disuguaglianze nelle nostre società occidentali sono sempre esistite. Ma erano in qualche modo coperte da quell'«insieme» di cui abbiamo parlato, e

che oggi non c'è più, o è fortemente indebolito. Di che cosa si tratta? La percezione di far parte di una vicenda collettiva di singoli individui liberi, di gruppi sociali diversi e portatori di interessi distinti e di condizioni differenti, tuttavia con un orizzonte comune di sviluppo, di crescita, dentro valori di fondo condivisi. Ciò che si chiama società. Le disuguaglianze potevano essere tollerate in virtù di un'offerta diffusa di opportunità. Mi riferisco alla scolarizzazione di massa, al *welfare state*, al mercato dei talenti che, in molti casi, riuscivano ad equilibrare le differenze di classe, di reddito. Pur avvertendo la condizione diseguale, i più deboli sapevano tuttavia di poter investire sul domani dei loro figli, proiettandoli in una condizione migliore, comperando una porzione di futuro, aumentando la loro sicurezza e la loro fiducia, trovando così un senso al loro impegno nel lavoro e al loro ruolo in una società articolata, con tutte le sue parti in movimento.

Cos'era questo movimento? Intanto una dinamica di crescita complessiva, la coscienza di vivere in un contesto di sviluppo disordinato e anche pericoloso, fragile e percorso da bolle instabili: tuttavia sviluppo. Poi, l'evidenza e la riconoscibilità di ascensori sociali che funzionavano grazie al talento, all'istruzione, all'avvio impetuoso dei nuovi motori tecnologici con lo scarto culturale e professionale che ne derivava. Oggi quegli ascensori sono bloccati e inservibili. Tutto ciò era probabilmente l'ultima declinazione di una vecchia categoria socio-politica dei secoli scorsi, il progresso, che invitava a investire nel futuro, a guardare al domani. Mentre ciò che stiamo vivendo può essere letto anche come la fine del progresso, almeno come processo unitario. I progressi diventano plurali, dunque valgono ognuno per sé, la categoria si spezza in innovazioni e arretramenti che coesistono e si sovrappongono senza annullarsi. Semplicemente separandosi.

Troppo sensibile si è fatta la differenza tra chi sta in alto e chi precipita, tra i garantiti e gli espulsi. Le parole nuove fotografano la qualità nuova della frattura sociale. Pezzi interi di generazione, di ceto, di ambiente sociale stanno naufragando nella crisi, tra un precariato cronico che impedisce l'assunzione piena di una compiuta responsabilità (vivere liberamente la propria autonomia, avere una casa, fare dei figli) e l'espulsione dal lavoro che impedisce di far fronte alle responsabilità già da tempo assunte davanti alla propria famiglia. Ecco: l'esclusione è la nuova forma della disuguaglianza, non solo la sua conseguenza. Noi vediamo ogni giorno crescere il mondo sommerso degli esclusi, persone che non riescono a rimanere nella società attiva, che galleggiano ai margini o si sentono espulsi, rigettati. Per loro la democrazia fondata sul lavoro e sui diritti è una porta chiusa, e se è aperta dà su un ingresso di servizio che li blocca al piano inferiore. La scala di una crescita sociale è stata loro confiscata. Peggio, è un appannaggio esclusivo di altri. Uno strumento di selezione, un meccanismo di privilegio. Ecco squilibrata la tensione positiva che tiene insieme la società.

La novità è questa: noi di fatto accettiamo questa esclusione, ci conviviamo quotidianamente. Fingiamo che il vincente e lo scartato siano ancora vincolati dallo stesso patto di società, anche perché la coesione sociale dei nostri paesi miracolosamente tiene e assorbe le tensioni, o almeno le disperde. Ma l'escluso vive in realtà ai margini della democrazia, ne usufruisce materialmente per una piccola parte, per il resto la considera un contesto estraneo e retorico, improduttivo. Scontiamo l'esclusione perché si è rotto il vincolo tra il ricco e il povero e, come tu hai spiegato nei tuoi lavori, chi vive negli spazi cosmopoliti dei flussi finanziari e informativi – lo spazio delle élites – non si sente più responsabile per chi vive

nel sottosuolo degli Stati nazionali, senza identità di lavoro, dunque sociale, politica, di cittadino. Non sente più l'utilità di quel legame o di quella responsabilità, le condizioni culturali ed economiche del nostro tempo gli danno l'autorizzazione a muoversi da solo, svincolato, e nessuno gli chiederà più conto degli altri, che non lo interpellano, non lo toccano, quindi non gli interessano.

Paradossalmente il conservatorismo compassionevole che svaluta il *welfare* prevede uno spazio di attenzione – insufficiente, com'è ovvio – «per chi rimane indietro». La sinistra non riesce più a pronunciare la parola «uguaglianza», considerandola vecchia invece che antica, come se il suono fosse retorico e vuoto. In realtà il suono è semplicemente non autentico, perché non fa parte del moderno sistema di credenze della sinistra. È un valore caduto in disgrazia, svalutato. E invece è un elemento identitario per qualsiasi sinistra, qualsiasi cosa questa parola voglia dire, in ogni epoca. Tutto questo riposizionamento ha effetti sul sentire comune, sulla scala di riferimenti pubblici, perché la politica è anche pedagogia. E dunque l'uguaglianza fatica a vivere fuori dalla politica, dalla cultura sociale, dall'autorizzazione collettiva al diritto di rivendicarla. Resiste nelle abitudini cristiane, ma l'uguaglianza non è una preghiera privata. Né trova soluzione nella beneficenza o nell'elemosina buone a salvare l'anima, ma non a far crescere la democrazia materiale, la sola che garantisce dignità e libertà per tutti. La realtà è che si è spezzata l'idea di un destino comune. I poveri non pesano socialmente, non c'è un partito che li rappresenti, una storia che li renda visibili, una classe che li sappia sommare. Non fanno nemmeno più paura, i poveri non sono niente. Li scansiamo non solo fisicamente, ma politicamente perché possiamo prescindere. E questo non era mai accaduto.

Non sono nemmeno sicuro che la parola «povero» renda la spoliazione identitaria cui stiamo assistendo. Perché nel nostro lessico essere povero significa comunque partecipare ad una dialettica sociale, addirittura far parte – seppure in termini marginali – del rapporto di scambio e del rapporto di forza tra capitale e lavoro. Abbiamo bisogno di ri-nominare questa condizione nuova che si spinge oltre, e precipita più giù o in una dimensione parallela, quella dello scarto dopo il naufragio. Ex cittadini senza definizione, individui che non proiettano un'ombra sociale, che non lasciano impronte politiche nello spazio comune. È chiaro che si riformulerà una dialettica tra gli esclusi e i garantiti con qualche nuovo modo di manifestarsi. Ma è adesso il momento che conta, e in questo momento la disuguaglianza ha assunto una forma diversa dalle configurazioni sociali a cui eravamo abituati. Una forma non-forma, perché gli esclusi sono scartati anche dalle abitudini del nostro pensiero, che li riduce a problemi specifici e speciali, soprattutto individuali, capaci al più di smuovere compassione, non più condivisione. Perché se non c'è legame sociale, non può esserci condivisione. Non c'è quello che tu chiami «riconoscimento». Non riceviamo segnali da quel mondo subacqueo, non siamo capaci di inviarne, perché manca la traduzione della politica. E questa distanza, questo misconoscimento sta già strutturando diversamente il nostro pensiero, determina un'opinione, è una forma politica inconsapevole. Vladimir Jankélévitch lo spiega: nel «pretenzioso miscuglio di conoscenza e ignoranza che si chiama misconoscimento», la mancanza di curiosità e le idee preconcepite «intorpidiscono il ragionamento, che comincia a ristagnare», e diviene «un'arte di giustificare sé stessi»¹. Eravamo partiti da una corrente sotterranea di generosità, ci troviamo davanti a una sorgente di egoismo.

ZYGMUNT BAUMAN Mi balza subito alla mente *Jeder stirbt für sich allein*² – il titolo del romanzo di Hans Fallada del 1947 – quando osservi che al giorno d'oggi «una somma di generosità private – se esistono – non forma una cultura collettiva»; esattamente la stessa cosa si può dire, infatti, della somma implacabilmente crescente delle miserie private, delle pene sofferte da coloro che rappresentano il terminale ricevente della vera o presunta generosità, che è di sicuro ben poca cosa rispetto all'entità delle privazioni. Oggi ognuno, direbbe Fallada, è solo non soltanto nella morte, ma anche negli sforzi di restare vivo. Le miserie non si assommano; non si fondono e non si trasformano in vincolo sociale, in ranghi chiusi, in coscienza di identità condivisa e in programma articolato e coerente. La nostra è una società che si è frantumata ed è caduta in pezzi – guidata dallo slogan «ognuno per sé, Dio per tutti». Gli abbandonati, gli esclusi, i relitti dopo il «naufragio», come li descrivi tu acutamente, non trovano posto nei ranghi. L'essere abbandonati ed esclusi, disprezzati e ridotti a scarto, non accende la solidarietà. Genera e suscita piuttosto mancanza di rispetto degli uni verso gli altri, sospetto, rancore e disgusto reciproci; nonché l'accanito tiro alla fune nella continua, interminabile lotta per accaparrarsi le briciole che cadono dalla tavola del banchetto della società consumista. È proprio quello che fu rappresentato in immagini dal genio di Vittorio De Sica nel suo capolavoro *Miracolo a Milano*: una vecchina saggia, dolce e buona, Lolotta (sicuramente una fata, visto che non esiste alcun prototipo umano di tal fatta) trova il piccolo Totò sotto un cavolo del suo orto e lo sistema in un orfanotrofio. Al raggiungimento della maggiore età Totò lascia l'orfanotrofio e si unisce a dei barboni senza casa, alloggiati poveramente in una baraccola cenciosa, sgangherata e desolata dell'estrema periferia

urbana di Milano. Ma Lolotta ha in serbo per Totò un regalo di saluto: una colomba magica, capace di realizzare qualsiasi desiderio di chiunque glielo manifesti. Totò – creatura di buon cuore e compassionevole – invita i compagni di miseria a esprimere i loro desideri. Quello che segue è uno sgradevole spettacolo di concorrenza feroce e spietata per stare sempre un passo avanti agli altri; ogni povero chiede una o due pellicce a seconda di quello che aveva posseduto fino a un momento prima, o il doppio di denaro; qualunque cosa tu abbia ricevuto, io chiedo e pretendo qualcosa più di te. Quando viene scoperto casualmente un enorme giacimento di petrolio sul terreno da loro occupato abusivamente, gli straccioni vengono circondati, fermati e arrestati per far posto a un pozzo petrolifero. In quel momento si verifica nella vicenda un reale – e ultimo – miracolo, il più grande di tutti: per evitare l'arresto e insieme sfuggire alla loro avidità che – con loro estrema frustrazione – non li aveva resi più felici, gli straccioni si mettono a cavallo di scope fornite loro dagli spazzini di piazza del Duomo, e se ne volano via... Diretti dove? Beh, trovare una destinazione e il modo di raggiungerla dev'essere stata la parte più difficile del miracolo...

Non sono invece d'accordo con te quando qualifichi la crescita incessante della disuguaglianza sociale nella sua nuova incarnazione di rifiuto/esclusione – integrata dalla disattenzione pubblica alla sua presenza in mezzo a noi e dalla sua ricercata invisibilità – come «la cifra dell'epoca»; cioè in pratica come un fenomeno che riassume tutto quello che c'è di sbagliato nella condizione attuale che tutti condividiamo. E non concordo nemmeno nell'individuare la causa principale di questo stato di cose nel fatto che si sia spezzato il vincolo fra ricchi e poveri. Questo in realtà è l'aspetto morfologico della nuova divisione meta-sociale, costituita dall'op-

posizione fra mobilità e fissità, che sta sotto a tutte le altre opposizioni e gerarchie, come quella fra ricchi e poveri, fra quelli che sono in grado di autodeterminarsi e quelli che sono determinati dall'esterno, fra controllanti e controllati, fra soggetti e oggetti; e – possiamo aggiungere – fra vecchia e nuova strategia e pratica del dominio sociale, cioè fra quelli che come strumento principale usano rispettivamente la coercizione con la forza o un governo delle cose volutamente incerto. La divisione di mobilità contro fissità è a sua volta il prodotto della fine unilaterale della reciproca interdipendenza sociale/economica che aveva segnato la fase «solida» della modernità capitalista, quell'interdipendenza fra i proprietari e i produttori del capitale, fra i datori di lavoro e i lavoratori, dei tempi del capitale «fisso» investito in pesanti, massicci, non trasferibili edifici e macchinari industriali: in altre parole, dei tempi in cui il lavoro dipendeva dal capitale locale per la sua sopravvivenza, e il capitale dipendeva dalla forza lavoro locale per i suoi profitti. A quei tempi i due protagonisti – la forza lavoro e il capitale, ovvero i venditori e gli acquirenti di forza lavoro – erano per così dire condannati a una duratura, forse infinita, coesistenza, ed erano perciò destinati con inesorabile necessità a elaborare un *modus co-vivendi* sopportabile per entrambi e per entrambi accettabile, capace di resistere ai conflitti di interessi e alle conseguenti animosità reciproche; mantenere la forza lavoro locale (inclusa la sua «riserva» al momento non occupata) in una condizione che permettesse di sopravvivere alle difficoltà della vita di fabbrica e gestirne le complesse esigenze era nell'interesse del capitale – locale, immobile, fisso. Questo «patto» non scritto, imposto dalla necessità, pone un limite naturale, ineludibile, alla disuguaglianza sociale. Nel momento in cui il capitale finanziario prende il posto del capitale industriale come prin-

cipale motore di distribuzione della ricchezza e del reddito, questo patto può essere – ed è stato – unilateralmente annullato. Il capitale che opera all'insegna di «il mondo è il mio orticello», mobile, facilmente trasferibile, libero di spostarsi in qualsiasi momento verso il luogo dove è stata pubblicizzata un'erba più verde, non ha interesse a guardare al destino e alla condizione della forza lavoro fissata a una qualche località del pianeta. Questo dato di fatto da un lato rende i capitali immuni rispetto alle armi difensive della forza lavoro fissata localmente, e dall'altro disarmo e toglie possibilità a quelli che ancora dipendono dalle scelte capitaliste per i loro mezzi di sostentamento. In passato i lavoratori potevano combattere con un minimo di successo contro gli attacchi dei capitali fissi al loro standard di vita; oggi sono del tutto disarmati di fronte a «investitori» straordinariamente mobili, ondeggianti, capricciosi, inquieti e imprevedibili, continuamente a caccia di più alti profitti e pronti a volare dove la pubblicità fa intravedere fugaci opportunità favorevoli – con la conseguente incertezza che viene trasformata nella loro condizione esistenziale. I sindacati? Gli scioperi? Non c'è da aspettarsi altro che più fabbriche e uffici chiusi e abbandonati dai proprietari del capitale offesi dalla inospitalità, dalle arroganti pretese e dalla militanza degli incontrollabili soggetti locali.

Nessuna meraviglia che lo smantellamento di quel che rimane del *welfare state* (uno Stato impegnato ad assicurare l'incontro regolare, ripetitivo, fra capitale e lavoro e a guidare verso contratti di acquisto e vendita fra le due parti possibili e convincenti per entrambe) sia diventato al giorno d'oggi una questione «al di là della sinistra e della destra», così com'era stata in precedenza la sua realizzazione e il suo ampliamento. Come dici tu: «I poveri non fanno nemmeno più paura». E allora, che cos'altro possiamo aspettarci?!

Infine: «gli ascensori sociali» si sono in realtà bloccati e sono ormai inservibili per coloro che erano stati esortati e indotti a vedere nella scala della disuguaglianza la possibilità e lo stimolo per l'avanzamento e l'autoaffermazione personale. I miti del passaggio «dalle stalle alle stelle», «dall'essere lavoratore dipendente all'essere imprenditore di sé stesso e poi magari datore di lavoro per altri», di una strada diritta pur se accidentata verso il vertice aperta a quelli che si applicano con accanimento alla dura fatica e al duro battere e ribattere, hanno perso smalto e potere seduttivo davanti alla massiccia frustrazione di laureati ora costretti ad accontentarsi di «posti di lavoro di scarto» anziché tendere agli impieghi ben retribuiti promessi. Ai quali si aggiungono salari e retribuzioni stagnanti e troppo spesso calanti di quelli abbastanza fortunati da essere riusciti, superando innumerevoli e terribili ostacoli, a trovare o a conservare i loro posti di lavoro. Il «progresso» non promette più un futuro migliore; minaccia invece di strappare via elementi di *welfare* e sicurezza che in passato si era riusciti a conquistare.

Questo è il motivo per cui devo ammettere che – purtroppo – hai tutte le ragioni per affermare che «la corrente di generosità... che [sembra] spuntare sotto la scorza dura del nostro tempo non trova modo di esprimersi. O almeno, non in forma pubblica, capace di lasciare un segno politico, di orientare comportamenti, valori, gerarchie». Condivido la tua visione pessimistica del presente, nella sua versione di breve termine e forse anche di medio termine. Ma credo che ciò che ci mantiene in vita e in azione (contro un atteggiamento di resa) è l'immortalità della speranza. E, per quanto mi riesce, cerco di attenermi al principio di Camus – che spero tu pure pratici – del «mi ribello, dunque *siamo!*»³.

E.M. Sì, ma come? Voglio dire: con quale linguaggio, per essere intesi, con quali gesti simbolici, per essere visti? Si è rotto un alfabeto, si è spezzata la sintassi. In quasi tutti i tuoi lavori c'è questo spazio irriducibile di speranza per una consapevolezza disobbediente, la coscienza di poter fare quel che si deve per ribellarsi. Io aggiungerei: non per chiederci con Colin Crouch «quanto capitalismo può sopportare la società», ma per continuare a porre il problema del rapporto tra capitalismo e democrazia, affinché quest'ultima, come dice Thomas Piketty, «riesca un giorno a riprendere il controllo»⁴ del primo, reinventando le forme dell'uno e dell'altra.

Ma se l'individuo è un cittadino spogliato della cittadinanza reale, se non si sente rappresentato, se i fili tra la sua solitudine politica privata e la vicenda pubblica sono tagliati, anche la ribellione rischia la marginalità. Se il potere si muove, regna qui e governa altrove, diventa irraggiungibile per chi è condannato alla fissità del luogo, del paesaggio politico, della sua condizione. Non solo: tutto ciò che si muove, principalmente tra le frontiere (immigrati, capitali finanziari, globalizzazione, contaminazioni culturali, cosmopolitismo, istituzioni sovranazionali), intimorisce e spaventa chi sta fermo perché appare fuori controllo, senza governo e determina spaesamento di luogo, di tempo, d'identità.

L'unica cosa che riempie gli spazi vuoti tra il luogo fisso e l'altrove è il pensiero dominante che vale per entrambi: le élites lo producono e lo riproducono, lo professano; gli scartati e gli espulsi ne contestano gli effetti ma non lo decodificano, lo subiscono. Abbiamo detto che l'esclusione è solitudine, la disperazione è individuale, anche se si replica e si moltiplica. Come si può elaborare un pensiero alternativo da soli?

La crisi determina un'egemonia culturale che potremmo chiamare «della necessità», prolungando la religione neo-

liberista oltre i suoi errori, oltre il paradosso delle sue responsabilità sulla crisi stessa, dunque al di là del paradigma razionale che misura causa ed effetto, costi e benefici. In questo senso è quasi una superstizione, che non cede al disvelamento della realtà perché è più forte: o forse perché in realtà tutti gli altri pensieri sono più deboli. Ma non è tutto qui. Un'egemonia della necessità si basa sui numeri e sulle percentuali più che sulle idee e sulle teorie, misura tutto in rapporti matematici, usa i parametri finanziari come strumento supremo e definitivo.

Così i parametri diventano simbolici, parlano da soli e non hanno bisogno di essere giustificati, sono sovraordinati alla politica. Anzi, ecco il punto: divengono politica. Politica disincarnata perché senza popolo, senza cultura, senza il problema del giudizio elettorale, senza una sfida competitiva con soggetti concorrenti, senza l'obbligo del rendiconto. I parametri sono l'alfa e l'omega di questa Europa, le sue colonne d'Ercole postmoderne. Ecco perché dell'Europa, come abbiamo detto, avvertiamo il vincolo senza più sapere dove risiede la sua legittimità, e se esiste.

Perché i numeri, anche quelli nati con le migliori intenzioni, non possono sostituire la politica, e per fortuna. Ma anche perché i parametri da soli sono tecnicamente ottusi, direi quasi necessariamente, in quanto indicano solo un punto d'arrivo ma sono indifferenti al processo e al percorso necessari per raggiungerlo. Il che significa che per definizione o meglio ancora per natura sono indifferenti al problema del consenso col quale la politica democratica misura invece costantemente il suo agire e anche la sua potestà, che non è confisca, e va verificata dopo ogni vittoria perché la democrazia mette sempre il potere all'incanto. Dietro il problema del consenso ci sono le questioni non piccole dell'informa-

zione, della conoscenza, della partecipazione: fondamentali per l'Occidente, se vuole essere coerente con le sue premesse identitarie.

Come la mettiamo? I parametri hanno espropriato le qualità della politica, riducendola a strumentalità e trasformando una delle ideologie superstiti – il neoliberismo – in meccanica governativa, se non in una sorta di costituzione materiale. C'è poca anima nella politica contemporanea, lo sappiamo, le manca quella capacità di unire agli interessi legittimi da rappresentare (coniugandoli con l'interesse generale) qualcos'altro: storia, tradizione, passione, valori e ideali, esattamente ciò che fa muovere le bandiere. Bene, ma nulla di tutto questo agita la bandiera dei parametri, che resta floscia, quasi in Europa non ci fosse vento come sulla luna.

È ovvio che a questo punto mi interessa soprattutto capire una cosa: l'effetto di tutto questo sull'opinione pubblica. Opinione?, verrebbe da dire. Pubblica?, poi. Si capisce a occhio nudo che vivere immersi in un'egemonia culturale, senza la leva della politica e senza una rete sociale di riferimento e di sostegno, rende difficile l'articolazione di una diversa teoria della crisi, la costruzione di una soggettività responsabile e alternativa, capace di elaborare insieme proposte di governo e di critica della *governance* attuale. Diventa molto problematica quella che Hans-Georg Gadamer chiama «la fusione di orizzonti»⁵, ciò che costruisce una coscienza, una posizione, una politica e una cultura comuni partendo da posizioni individuali, suggestioni private, ribellioni solitarie.

L'opinione pubblica risente della lingua della necessità, ci vive immersa. Ha introiettato i codici della crisi, non intendendo tanto i numeri dello *spread* e della disoccupazione ma la loro sommatoria metafisica e morale. Abbiamo assimilato il decalogo delle nuove colpe e delle moderne virtù, il codice

penale immateriale che stabilisce responsabilità e sanzioni e intanto costruisce la nuova scala gerarchica degli obblighi, delle convenzioni e delle convenienze, ciò che è bene, ciò che è meglio, ciò che è lecito, e tutto ciò che di conseguenza oggi suona sbagliato.

Quel che abbiamo, forse, è un sentire pubblico intimidito dalla necessità, condizionato dalla crisi. Un'opinione pubblica che si sente in colpa. E paradossalmente a introiettare la colpa sono più i soggetti e i ceti colpiti dalla crisi che gli altri, responsabili dei processi che ci hanno portato fin qui. Si accetta di pensare col pensiero dominante. Non ce n'è un altro.

Mi viene in mente quanto scriveva John Kenneth Galbraith nel 1958: «Una società che considera come suo fine fondamentale quello della produzione di beni destinati ai consumi personali continuerà a riflettere queste sue idee su tutta la sua attività pubblica, e continuerà ad affidare il suo destino a uomini che considerano qualsiasi altro fine come incredibile o radicale. Dobbiamo ancora renderci conto che la chiave del successo non è data dal totale delle risorse, ma da una loro studiata e razionale utilizzazione»⁶.

Ho letto che il regista inglese Ken Loach si è impegnato a sostenere la raccolta di un milione di firme dell'ECI (European Citizens Initiative) per chiedere un «New Deal for Europe», da destinare a progetti che creino nuovi lavori per i giovani. L'atto di un radicale? Oggi la diversità, la minima difformità ci sembra radicalità. Mentre proprio questo dovrebbe essere il compito obbligatorio di una qualunque sinistra riformista di governo, di una politica responsabile, non una campagna di strada nata fuori dalla politica: perché dentro non c'è nulla e il cuore è pallido, ha rallentato i battiti.

Tu dici che nonostante tutto questo noi – proprio noi – abbiamo un'arma potentissima: «Noi esseri umani, muniti

del linguaggio, di quella straordinaria particella – no – che ci eleva al di sopra dell'evidenza dei sensi e delle apparenze di verità, non possiamo astenerci dall'immaginare come le cose siano diverse da come sono, non possiamo accontentarci di ciò che è senza andare oltre». Bene, ma dove portiamo il nostro «no», come raggiungiamo il potere in movimento? Alain Touraine sostiene che il «pubblico» non è indispensabile: «Di fronte alla disgregazione sociale prodotta dall'economia bisogna ripartire dai diritti universali del soggetto. Con la dissoluzione del sociale, il potere tende a cambiare natura, diventando totale: oltre alla dimensione oggettiva controlla anche quella soggettiva, penetrando gli individui, le loro coscienze e i loro comportamenti. Proprio perché il potere diventa totale, il movimento d'opposizione – da cui può nascere una nuova vita sociale e politica – deve partire da un'affermazione totale del soggetto e dei suoi diritti universali, il diritto alla libertà, all'uguaglianza e alla dignità. Specificando che i diritti, proprio perché universali, sono al di sopra delle leggi e della politica»⁷.

Legare dunque l'individuale e l'universale per opporsi alla dissoluzione del sociale, cercando un nuovo fondamento nell'etica democratica, dice Touraine. E tu spieghi che opporsi si può. Riguardiamo un attimo l'immagine-chiave della rivolta dell'ottobre 1964 a Berkeley, quando uno studente di nome Mario Savio si toglie le scarpe, sale sul tetto di un'auto della polizia in mezzo alla Sproul Plaza e pronuncia le prime parole di un discorso che darà il via alla rivolta: «Se tutto è una macchina, ebbene, arriva un momento in cui il funzionamento della macchina diventa così odioso, ti fa stare così male dentro, che non puoi più parteciparvi, neppure passivamente. Non resta che mettere i nostri corpi tra le ruote e gli ingranaggi, sulle leve, sull'apparato, fermare tutto. E far

capire a chi sta guidando la macchina, a quelli che ne sono i padroni, che finché non saremo liberi non potremo permettere alla macchina di funzionare»⁸.

Un discorso universale, no? Che passa attraverso il tempo. E tuttavia c'era un megafono, un luogo, una moltitudine attorno, quella stessa che darà presto vita al Free Speech Movement, rendendo gli studenti soggetti sociali del cambiamento in tutto il mondo. Oggi c'è solo l'auto della polizia. Dov'è il megafono, oggi? Dov'è il movimento, dove sono i soggetti? Qual è l'indirizzo della piazza?

Z.B. Fin qui, la nostra conversazione è stata terribilmente piena di giuste domande ma decisamente povera di risposte stringenti. Nel nostro scambio, in effetti, sono i punti interrogativi a dominare. Noi apriamo di volta in volta i nostri interventi con delle domande e li concludiamo con altre domande. Ogni interrogativo ne solleva un altro. Cerchiamo delle risposte solo per trovare nuove domande o nuovi approcci a una precedente domanda rimasta senza risposta. Permettami dunque di aggiungere un'altra domanda alla già cospicua e sempre più lunga fila degli interrogativi – ponendo questa volta una meta-domanda, per così dire: perché continuiamo a porci domande, senza essere in grado, apparentemente, di sfuggire al circolo vizioso del puzzle?

Credo che ciò che mette in moto questo circolo vizioso, con scarsa o nessuna prospettiva di riuscire a un certo punto a fermarlo, è il senso di uno iato abissale che separa le parole dai fatti, il parlare dal fare, le chiamate dalle risposte, la consapevolezza dalla capacità, il progetto dalla realizzazione, le intenzioni dalle esecuzioni. Tu suggerisci la causa principale, più profonda e forse ultima, di questo iato rifiutando di arre-

trare, domandandoti «dov'è il megafono?» – e il movimento, e i soggetti? E, ancora più cruciale: «Qual è l'indirizzo della piazza?». In altri termini: chi ha la capacità e la voglia di far diventare carne le parole? Perché quelli che vogliono non hanno le capacità per attuare efficacemente i loro desideri, e quelli che forse hanno le capacità – ammesso che ce ne siano – non vogliono usarle?

Condivido in pieno la tua preoccupazione, e come te mi ostino a cercare il modo di spezzare il mistero della pigra resistenza opposta al superamento dello iato. Lo faccio da una fase molto precoce della mia vita di sociologo, il che vuol dire da ben più di mezzo secolo; devo ammettere ahimè, che fino ad oggi i miei tentativi non hanno portato alcun risultato: l'orizzonte del successo si spostava sempre più avanti e si allontanava anziché avvicinarsi e assumere contorni più netti e definiti. Riprendendo l'osservazione di Judt secondo cui siamo affetti da una «disabilità discorsiva»⁹, la difficile situazione che ci attanaglia potrebbe in effetti apparire disperata per la manifesta impotenza delle parole. Può bastare «la capacità di parlare di queste cose», suggerita da Judt come via d'uscita dall'attuale inestricabile groviglio, per caricare le parole del potere che non hanno mai posseduto o hanno così evidentemente perduto, o di cui sono state spogliate?

Sono tutt'altro che solo nel continuare a riporre le mie speranze nelle parole, e a vedere frustrati i miei sforzi di agire su quelle speranze. Il grande José Saramago, alle cui intuizioni mi sento profondamente debitore, nel momento in cui superava la soglia dell'ottantaseiesimo anno parlava di «un sapore amaro» che gli lasciava in bocca la constatazione che «alcune cose sensate» che aveva detto nel corso della sua lunga vita «non avranno, in fin dei conti, alcuna importanza». L'amarrezza era dovuta al fatto che «l'idea di democrazia eco-

nomica [ha aperto la strada] a un mercato che è oscenamente trionfante..., mentre l'idea di una democrazia culturale ha finito per essere sostituita da un alienante mercato industrializzato di massa della cultura».

«La gente non sceglie un governo che porti il mercato sotto il suo controllo; al contrario è il mercato che in ogni modo condiziona i governi ad assoggettare la gente al suo controllo». Ne risulta che il mercato *non* è democratico, perché le persone non lo hanno mai eletto e non lo governano, e infine «perché non ha come suo obiettivo la felicità della gente». «Non è una democrazia che è interna, ma una plutocrazia, che ha cessato di essere locale e vicina ma è diventata invece di colpo universale e inaccessibile»¹⁰.

In una delle sue più recenti pubblicazioni, il già citato J.M. Coetzee propone una versione aggiornata dell'allegoria della caverna di Platone. Un giorno un uomo della caverna si avventura fuori, barcollante. Tornato alla caverna dalla sua incursione esplorativa, riferisce ai compagni che «la caverna ha un esterno, e fuori della caverna è tutto completamente diverso che all'interno. C'è una vita reale che va avanti fuori da qui». In risposta, «i suoi compagni se la ridono. Povero scemo, dicono, non riconosci un sogno quando lo vedi? Questo è ciò che è reale (e indicano la parete)». La conclusione che ne trae Coetzee stilla malinconia: «In Platone (427-348 a.C.) c'è tutto, fino ai dettagli delle spalle curve, delle immagini tremolanti sulla parete, e della miopia»¹¹. Ecco che quell'antica allegoria di realtà e fantasia, cambiati i luoghi e addobbata di una veste discorsiva, può essere ri-letta e ri-scritta nel 2008 d.C. senza che ci sia quasi bisogno di mutare i dettagli di una storia di speranze infrante.

Per te la sorprendente attualità dell'allegoria platonica si rivela nella «egemonia della necessità». Ma è famosa l'anno-

tazione di Antonio Gramsci in una delle sue *Lettere dal carcere*, nella quale dichiarava: «Sono pessimista con l'intelligenza, ma ottimista per la volontà»; e in un'altra lettera, dopo essersi definito «eminentemente pratico», osservava: «La mia praticità consiste in questo: nel sapere che a battere la testa contro il muro è la testa a rompersi e non il muro»¹². E spiegava che con quella praticità intendeva che dobbiamo essere realistici – brutalmente sinceri con noi stessi – quando si tratta delle nostre possibilità di produrre cambiamenti. Solo così è possibile cambiare le cose nella realtà, e non solo nei nostri sogni sbizzarriti e nei nostri desideri. La lezione di questo realismo è comunque un ottimismo radicale che rifiuta di accettare la sconfitta e insiste che il cambiamento in meglio è per noi una possibilità reale. Ciò significa che nostro compito è di provocare il cambiamento; non siamo fuori dai guai solo perché vediamo quanto questo compito sia difficile. Al contrario, vedere la difficoltà del compito è l'*inizio* del nostro lavoro, non la fine.

E dipanava l'intrinseca ambiguità della strategia proposta con una stringatezza e chiarezza aforistica: «La sfida della modernità è vivere senza illusioni e senza diventare disilluso»¹³. Non c'è spazio qui per la necessità. La necessità è un'illusione, o peggio; per dirla con una citazione tratta dal discorso di William Pitt il Giovane alla Camera dei Comuni del 18 novembre 1783, «la necessità è la scusa per ogni infrazione della libertà umana. È l'argomento dei tiranni; è il credo degli schiavi».

Noi *non* siamo determinati. Niente di ciò che facciamo è inevitabile e ineluttabile, privo di alternativa. Contro le pressioni provenienti dall'esterno, che sollecitano la nostra obbedienza e insistono per la nostra resa, possiamo ribellarci – e spesso lo facciamo. Ciò non vuol dire tuttavia che siamo

liberi di agire come vorremmo o come sogniamo: liquidato lo spauracchio della *necessità*, ci troviamo comunque davanti al dilemma fin troppo reale della *fattibilità*. È la fattibilità – o più precisamente l'accessibilità dei nostri obiettivi, modulati e temperati dalle possibilità del loro conseguimento – a tracciare la linea divisoria fra le opzioni realistiche e quelle di fantasia, e a misurare la probabilità di scelte individuali alternative. Le persone scelgono, ma entro i limiti segnati dalla *fattibilità degli obiettivi* – un fattore non aperto alla loro scelta. «Essere realisti», secondo Gramsci, è in effetti una posizione ambivalente: migliora la probabilità di successo, ma al prezzo di rinunciare al perseguimento di altri obiettivi considerati fuori portata. Soprattutto, rende plasticamente visibile la sconcertante complessità del compito: anche se solo per sollecitare ulteriori sforzi, non per suggerire il suo abbandono e la rassegnazione. La manipolazione delle probabilità può rendere alcune scelte eccessivamente costose e quindi ridurre la possibilità che vengano abbracciate – anche se difficilmente può riuscire nello sforzo di renderle impossibili da abbracciare. Il mondo degli uomini è un regno di possibilità/probabilità, non di determinazioni e necessità.

Le probabilità vengono in effetti manipolate; e nella maniera più potente e indomabile forse da quello che tu descrivi come «il pensiero dominante che vale per entrambi [il luogo fisso e l'altrove]: le élites lo producono e lo riproducono, lo professano; gli scartati e gli espulsi ne contestano gli effetti ma non lo decodificano, lo subiscono». Gramsci chiamava il «pensiero dominante» col nome di «egemonia» filosofica, che ai suoi occhi permeava e impregnava l'intera società da cima a fondo – e insisteva che non è concepibile alcun cambiamento radicale della società a meno che non venga trasformata questa filosofia egemone. La difesa più

efficace che la filosofia attualmente egemone oppone contro la trasformazione è la sua studiata impercettibilità al limite della invisibilità, e la sua portentosa capacità di assorbire ogni critica e resistenza e riciclarle da addebiti in punti di forza. La tenuta apparentemente inattaccabile della cultura consumista fonda il suo sorprendente successo sulla sua abilità nel deviare le vie che portano all'acquisizione di tutti e singoli i valori essenziali della vita (come la dignità, la sicurezza, l'accettazione e il riconoscimento sociale, il senso di appartenenza e insieme di distinzione, una vita carica di significato, il perseguimento della felicità, l'autostima, o infine una chiara coscienza morale) verso le strade dello shopping; con lo shopping che viene rappresentato come la soluzione universale al più universale dei problemi e delle preoccupazioni umane. Un tempo tutte le strade portavano a Roma; ora tutte portano ai negozi.

Vari osservatori addebitano alla cultura consumista un altro crimine, direttamente connesso con la «crisi della democrazia» che è al centro della nostra conversazione: il crimine di trasformare il cittadino – in parte di proposito, in parte involontariamente – in consumatore, cioè in una persona che si aspetta servizi da coloro che governano il paese, ma senza pensare di poter partecipare alla sua conduzione e senza sentirsi né invitata né autorizzata a prendervi parte. Ne abbiamo detto prima; e diversi aspetti della politica contemporanea sembrano confermarla. Se questa osservazione risulta alla fine fuorviante, non è perché non sia vera, ma perché distoglie l'attenzione dalle sottostanti cause cruciali dell'attuale esodo dei cittadini dalla dura responsabilità della politica, immersi come sono nei comfort del consumismo; che sono i fattori di cui quell'esodo non è altro che una conseguenza. L'osservazione di cui sopra è carente perché

«fa sconti sulla verità», poiché si limita solo a uno dei tanti fattori responsabili della crisi che attualmente assedia le istituzioni ereditate ed esistenti della democrazia. Trascura quello che è il nucleo duro della presente inquietudine: la crescente e sempre più manifesta impotenza degli strumenti di impegno e azione politica collettiva a disposizione, e la conseguente vanificazione delle poste in palio che ancora fino a non molto tempo fa rendevano così attraente e imperativo il coinvolgimento politico.

Mi sia consentito richiamare qui un passo di un recente articolo di Ivan Krastev¹⁴, osservatore e analista degli attuali alti e bassi della vita politica straordinariamente acuto:

Alcuni paesi europei rappresentano oggi esempi classici di una crisi della democrazia prodotta da poste in gioco eccessivamente basse. Perché greci e portoghesi devono recarsi alle urne quando sanno benissimo che, con tutti i guai collegati all'euro, le politiche del governo che uscirà dalle elezioni saranno esattamente le stesse di quelle del governo esistente?... Le elezioni non solo stanno perdendo la loro capacità di catturare l'immaginazione popolare, ma sono incapaci di superare efficacemente le crisi. La gente ha cominciato a perdere interesse ad esse. C'è un diffuso sospetto che siano ormai diventate un gioco da idioti.

Bene, anche fra gli altri elettorati domina il sentimento altrettanto diffuso che un cambio di governo non cambierà nulla nella condizione dei propri paesi e nella loro miserevole situazione. I governi sono oggi ben noti sia perché si lavano le mani di ogni responsabilità nascondendosi dietro le «leggi del mercato», il TINA («There Is No Alternative», non ci sono alternative), e altre forze del genere che essi non controllano, sia perché promettono ai loro elettori più difficoltà anziché meno; o perché fanno promesse che non sono

in grado di mantenere (come sanno troppo bene tanto loro stessi quanto quelli che li mettono in quei posti). Nella maggior parte dei casi, le elezioni non fanno che sostituire una squadra di governo incerta e imbelle con un'altra parimenti debole e improduttiva, se non di più. Gli elettori che nonostante tutto decidono di prendere parte al «gioco da idioti» sono guidati soprattutto dalla loro frustrazione per le tante promesse disattese di chi occupa la carica, più che dalle speranze investite su coloro che puntano a rilevarla. Un'altra citazione da Krastev:

Non sorprende il responso degli studi secondo cui stanno sparando in Europa i vantaggi goduti da quelli che occupano i posti di governo. I governi crollano più rapidamente di un tempo, e vengono riconfermati meno spesso. «Nessuno è più veramente eletto», afferma il pensatore politico francese Pierre Rosanvallon. «Quelli che detengono il potere non godono più della fiducia degli elettori; semplicemente si avvantaggiano della sfiducia nei confronti dei loro oppositori e predecessori».

I governi sono privi di fiducia non tanto per il sospetto di incompetenza o di corruzione nutrito nei loro riguardi dagli elettori (anche se queste accuse vengono usate da molte frange populiste come la loro rete preferita per pescare voti), quanto a causa dello spettacolo quotidiano che offrono della loro inettitudine e inefficienza. Il che, a sua volta, è un prodotto della notoria deficienza di tutti e singoli i governi che si succedono: la cronica incapacità del potere di far fronte alle preoccupazioni che toccano la vita quotidiana e le prospettive di vita dei loro cittadini. Mi sia concesso di riportare un altro passo – questa volta un po' più lungo, data la sua efficacia –, tratto dall'illuminante saggio di Krastev:

Protestare conferisce potere e votare è frustrante perché il conquistare il governo non garantisce più che le cose cambieranno. Le elezioni stanno perdendo il loro ruolo centrale nella politica democratica, perché i cittadini non credono più che il loro governo governi effettivamente, e quindi non sanno con chi prendersela per le loro disgrazie. Quanto più le nostre società diventano trasparenti, tanto più è difficile per i cittadini decidere verso dove indirizzare la loro rabbia. Viviamo in una società di «criminali innocenti», dove i governi preferiscono strombazzare la loro impotenza piuttosto che il loro potere.

Prendiamo la questione della crescente disuguaglianza. Se vogliamo criticarla, contro chi o contro che cosa dobbiamo puntare il dito? Contro il mercato? Contro il governo? Contro le nuove tecnologie?... i vani tentativi di parecchi governi di sinistra di alzare le tasse a carico dei super-ricchi mettono con forza in evidenza le limitazioni con cui ogni governo deve fare oggi i conti nella sua politica economica. Vuol dire che anziché cercare di far vacillare il governo dobbiamo averne pietà?

Non sarà la prima volta che lo svago generosamente dispensato dai clown da circo si troverà mescolato con un pizzico di pietà per i loro poco invidiabili penosi graffi... Il divertimento, sarei tentato di dire, è l'ultimo atto della «politica quale la conosciamo». I politici si sbracciano per offrire almeno quell'unico regalo ai loro elettori affamati di divertimento. Quella che per inerzia chiamiamo ancora, erroneamente, «lotta politica», non è più una competizione di idee, ma di personalità: i punteggi più alti sono assegnati al personaggio fotogenico, arguto, a chi sforna abilmente a getto continuo divertenti barzellette e frasi ad effetto. Nel suo studio ingiustamente trascurato *Amusing Ourselves to Death*¹⁵, Neil Postman individuava già nel 1985 i segnali eloquenti della fine imminente della «politica quale la conosciamo»:

Benché la Costituzione non ne faccia menzione, si direbbe che le persone grasse siano ora praticamente escluse dalla possibilità di correre per le alte cariche politiche. Probabilmente anche i calvi. Quasi sicuramente quelli che non possono contare sull'arte cosmetica per migliorare significativamente il loro aspetto. In effetti, forse abbiamo raggiunto il punto in cui la cosmesi ha sostituito l'ideologia come campo di competenza su cui un politico deve avere un occhio esperto.

Postman disegnava un futuro della politica a tinte fosche... In tempi in cui il divertimento da palcoscenico impone il modello obbligatorio del comportamento pubblico e fornisce il metro principale con cui vengono valutati i politici candidati e in carica, l'era della «politica quale la conosciamo» deve subire uno stop. Per tutto l'insieme delle deviazioni che segnalavano l'arrivo della crisi della politica Postman se la prendeva con la cultura «che diviene burlesque», in cui «la devastazione spirituale arriva più probabilmente da un nemico con una faccia sorridente che da uno con un volto ispirante sospetto e odio»:

Quando una popolazione è distratta dalla banalità, quando la vita culturale è ridefinita come una perpetua giostra di divertimenti, quando la grave conversazione pubblica diventa una sorta di linguaggio infantile, quando, in poche parole, un popolo diventa spettatore e gli affari pubblici diventano vaudeville, a quel punto una nazione è a rischio.

Nessuna meraviglia che, come tu suggerisci, «diventa molto problematica quella che Hans-Georg Gadamer chiama la 'fusione di orizzonti'». Il bazar kuwaitiano in cui si svolge un buon tratto, forse la maggior parte, della nostra vita, è del tutto inadatto a realizzare quella fusione di orizzonti che Gadamer aveva in mente. La sola solidarietà di menti e fatti che è probabile venga fuori è quella dei venditori ambulanti

che esaltano urlandosi l'un l'altro il valore dei loro articoli scadenti, di seconda mano.

E.M. Io credo che la necessità sia la curvatura che l'egemonia culturale ha preso nella nostra epoca. Pensiamoci. La necessità è tecnicamente irresponsabile, perché può essere spacciata per uno stato delle cose e non come il risultato di una politica; è universale, perché sovrasta tutti; è inattaccabile, perché viene prima della politica e dell'economia; è oggettiva, perché dipende dalla crisi; è elementare, perché è un contenitore e non un contenuto; è autosufficiente perché non ha bisogno di essere teorizzata, le basta essere dichiarata e proclamata.

«Noi non siamo pre-determinati»: è un grido di ribellione, il più forte che si possa ascoltare in questi tempi, e poggia su un fondamento autentico. Ma si può tentare di determinare il contesto, l'ambiente sociale, la mente collettiva, il sentire comune in modi obliqui. Non sto parlando della pubblica opinione, che vedo come un soggetto dell'agire sociale capace di relativa autonomia e di una possibile consapevolezza: qualcosa che si muove immerso nel contesto e tuttavia distinto, in grado di introdurre elementi di differenza, di giudizio, di critica, addirittura capace di elaborare un'idea che contrasta la corrente. Sto parlando dello spirito dei tempi, del sentimento dell'epoca, della cornice che fa da riferimento al nostro agire, al nostro sentire e al nostro pensare. Anche questo spazio non è pre-determinato. Ma qui si gioca un pezzo rilevante della eterna battaglia per l'egemonia culturale.

Qui infatti avviene ciò che tu chiami con efficacia «manipolazione delle probabilità», un'operazione che innalza in partenza il grado di difficoltà di certi percorsi, allonta-

na preventivamente certi obiettivi, ingigantisce certi pericoli. Oppure gioca al contrario, svalutando idee antagoniste e concetti critici, banalizzando le teorie della diffidenza o anche soltanto della differenza. La banalizzazione è uno dei grandi registri con cui il potere orchestra il senso comune. È attraverso la riduzione della qualità, della drammaticità, della simbolicità di determinate azioni e di determinati avvenimenti che si spinge il sentimento collettivo ad assorbire la portata negativa degli eventi, quella potenzialmente pericolosa. Per restituirla devitalizzata al singolo cittadino come un campione occasionale della mediocrità quotidiana in cui siamo immersi, come qualcosa da consumare e digerire individualmente: voltando rapidamente il capo da un'altra parte, verso un'altra mediocrità, senza che valga la pena spenderci la fatica e l'impegno di una riflessione comune e pubblica.

Come hai notato tu, tutto avviene per spostamenti progressivi minimi, attenti a non innalzare l'onda. Il che vuol dire propriamente: attenti a non creare una corrente d'opinione. Questo è uno dei punti cruciali del procedimento neoegeemonico che tu hai individuato. Tutta la costruzione del clima percettivo, sensoriale, visuale, estetico e persino culturale che sosterrà un sentire comune diffuso, deve avvenire fuori dal campo cognitivo, senza mai una sollecitazione a prendere parte, a indignarsi, a negare o sottoscrivere, a schierarsi. Dunque senza mai alzarsi dalla poltrona. Senza nemmeno uscire di casa. Idealmente, da soli. Soprattutto, senza mai smettere di essere uno spettatore.

Questo è lo spostamento percettivo epocale dei nostri anni. Poiché non può tagliarti fuori dai processi, il nuovo meccanismo egemonico ti porta dentro, ma il tuo posto prenotato è in platea. Riconosci tutti i comfort dell'epoca, le sue sofisticazioni: le luci, la musica, il palco, le poltrone, magari

il pop corn. Ma tu guardi, non puoi far altro che guardare, mentre credi di partecipare al grande play e consumi in realtà un surrogato di azione, col tuo ruolo prefissato. Se vuoi, puoi condividere, applaudendo ed emozionandoti, ti sono concesse le lacrime se è il caso, e anche una quantità ragionevole di rabbia, ma nello spazio della tua poltrona, al buio, e come moto individuale di un'anima spettatrice. Poi si esce, con ordine.

È quasi drammatico dirlo, ma siamo consumatori anche dell'egemonia. La consumiamo vivendo, non riconoscendola nella sua vera natura, e dunque scusandola. Tu dici che il successo, anzi il miracolo della moderna egemonia è la sua impercettibilità, che la rende pressoché invisibile. Aggiungerei: la sua capacità di sembrare quasi disarmata, così pervasiva e, tuttavia, apparentemente involontaria. Disarmata soprattutto di qualsiasi connotato ideologico, più adatta a penetrare ogni angolo e ogni anfratto come se fosse un elemento neutro. È appunto la necessità accettata come cultura, come sovrastruttura della politica. Qualcosa che viene prima della divisione tra destra e sinistra, non ne ha bisogno e non la prevede perché la supera, agendo su entrambe le visioni del mondo.

Abbiamo così l'illusione di non subire un urto, ma di essere cullati: non da una politica che come tale provocherebbe delle reazioni, ma da uno stato delle cose, che ci muove lasciandoci inerti. E chi potrebbe imputare uno stato di necessità? Chi può ragionevolmente lottare contro un'egemonia che nessuno proclama, che non ha un nome, una teoria, delle sue insegne e delle bandiere? Se non ha sostenitori, non avrà nemmeno nemici. Si insedierà come la «cecità» del tuo Saramago che non ha una causa, non ha una colpa.

Il punto è capire fin dove arriva la non-percettibilità di

questa egemonia strisciante, senza suono e ufficialmente senza obiettivi, che opera come se non fosse una creatura politica ma una figlia del caos, prodotto della crisi, dunque inevitabile. Ogni azione del potere ha sempre definito un campo e ha, quindi, ogni volta definito un campo opposto del contro-potere. Ma qui rischiamo di non vedere l'azione, di non riconoscere l'attore, di non distinguere il campo. Di non capire nemmeno che è il potere che si sta muovendo. Per la prima volta viviamo un'egemonia che pare non avere mandanti. Come se l'egemonia creasse sé stessa, ignorante delle conseguenze e dunque innocente.

Siamo così oggetto di una manipolazione che non riusciamo ad avvertire, vivendo immersi in un senso comune che ci sembra un prodotto «naturale» della fase storica che stiamo attraversando e non il frutto di una scelta. Oggetti, vittime, spettatori, magari anche soddisfatti della rappresentazione a cui abbiamo appena assistito. Ma di rappresentazione si tratta. Abbiamo consumato un cambio di postazioni accettando implicitamente un cambio di ruoli. Noi «riceviamo» la politica, almeno quel poco che se ne produce, non la «facciamo». Noi assistiamo e non partecipiamo. Dunque noi «subiamo» la vicenda pubblica, le azioni del potere, senza prendervi parte. Tu dai a tutto questo una definizione comune: quella di consumatori. Ma questo comporta conseguenze precise, politiche. Perché nel mio ruolo passivo, o laterale, di uditore, io credo di conservare intatta la mia capacità di giudizio. Non mi accorgo che, invece, il mio giudizio ha modificato sé stesso diventando espressione di chi riceve un servizio, non di chi è attore. Posso certo lamentarmi, fischiare e anche andarmene prima della fine. Ma mentre lo dico, mentre lo faccio, devo prendere atto che questi miei diritti sono quelli tipici dello spettatore, non del protagonista. È evidente la svalutazione

di qualità del mio diritto: come cittadino-protagonista ho una titolarità piena che pretende di essere esercitata e rispettata; come spettatore devo fare silenzio, non posso agitarmi, mi è concesso applaudire o dissentire nelle pause tra i vari atti o più a lungo, ma alla fine.

Mentre io guardo l'azione altrui invece di agire, o rattrappisco i miei moti nei gesti tipici dello spettatore, per di più lontano dal palco, il mio status si rimpicciolisce, diventa minore. Divento impercettibile, quasi invisibile. I miei atti davanti all'azione del potere sono reazioni istintive, direi meccaniche, e non producono effetto. Re-agisco, ma il mio atto si disperde, non arriva da nessuna parte. Così il potere può fare a meno di me, perché lo spettatore fa numero, ma non fa opinione. Ufficialmente resto dentro il concetto di «pubblico», solo che si è svuotato: non significa più trasparente, evidente, comune, collettivo, ma vuol dire *audience*, misurata in quantità più che in qualità, per un valore tendenzialmente commerciale, non più politico. Rimango così dentro i flussi, immerso nel pulviscolo informativo, esposto a tutti i riti televisivi del potere. Ma è un meccanismo monodirezionale, e io tutt'al più posso cambiare canale, o spegnere quand'è notte.

Resta una questione aperta. Fondamentale. Chi decide che cosa io voglio vedere, a cosa posso assistere, fin dove riesco a partecipare? Fin dove arriva, cioè, la mia libertà di spettatore, posto che questo è il ruolo che mi tocca? Può sembrare paradossale ma, a essere conseguenti, a restringersi è lo spazio cognitivo, e proprio nella stagione della moltiplicazione degli accessi, dei collegamenti, delle connessioni. Walter Lippmann, nel suo libro *L'opinione pubblica*, dice che «l'uomo non è un dio aristotelico capace di contemplare con un solo sguardo l'intera esistenza, ma è una creatura dell'evoluzione, in grado di abbracciare una porzione di realtà. Ha

però inventato mezzi per vedere quel che non può vedere a occhio nudo, sentire ciò che non può sentire, pesare, contare e dividere più voci di quante ne possa ricordare. Impara a vedere con la mente vaste zone del mondo che non vedrà mai con gli occhi. Poco per volta si costruisce un'immagine del mondo. Queste immagini di sé stessi, di altri, sono le opinioni pubbliche. Le immagini in base a cui agiscono gruppi di persone, costituiscono l'Opinione Pubblica»¹⁶.

Ora, se io sono spettatore, reagirò soltanto alle immagini che altri mi trasmettono, invece di costruirne in proprio. Se sono consumatore, qualcuno mi fornirà contenuti che non produco da solo. Il mio campo visivo in senso proprio e soprattutto in senso metaforico – il sistema di idee, le connessioni tra immagini, esperienze, situazioni, realtà e concetti – si restringe, si impoverisce, soprattutto si abitua ad essere alimentato da fuori. Non so più «vedere quel che non posso vedere ad occhio nudo», perché questo richiede un'elaborazione in proprio, una soggettività, un'attività partecipe. Sono debitore, divento dipendente per le immagini, per i concetti. Sono un cittadino-cliente: appunto consumatore. Comprò o ricevo idee già elaborate e trasmesse in forma funzionale ad un racconto altrui. Non mi è richiesto alcuno sforzo, in cambio del mancato esercizio di qualsiasi autonomia. Lo spettacolo ha incorporata in sé una morale, un sentimento, un giudizio. Il pacchetto è completo, pronto per il consumo dall'inizio alla fine. Il risultato è garantito, non posso cambiarlo. Non so più «vedere con la mente», non mi è richiesto, dunque non è necessario. Non so costruirmi «un'immagine di mondo». Alla fine, forse, non avrò più un'immagine di me stesso in connessione con gli altri. L'universo di figure che ricevo non contempla elaborazioni non previste e può essere consumato da soli. Il mio giudizio finale, isolato da ogni effet-

to pubblico e generale, dunque da ogni valenza politica, non è un atto sensibile, vale per me stesso o per lasciarne traccia sui social network, niente di più. Vale come l'indicazione del marchio della birra che sto bevendo, in basso nell'immagine su Facebook.

Connesso come sono dalla testa ai piedi, con tutti i miei follower che sanno quale canale sto vedendo, con il mio giudizio-calembour su Twitter alla fine della puntata di *House of Cards*, io mi sento al centro del mio mondo. Finché scopro che il mio voto alle elezioni vale poco, perché la posta politica in gioco è, come tu dici, ormai molto bassa: ma un «like» alla fine della mia giornata da spettatore-consumatore, vale meno di quel voto, e non so nemmeno qual è la posta.

Z.B. «Noi non siamo pre-determinati», affermi – anche se aggiungi subito la precisazione: «Ma si può tentare di determinare il contesto, l'ambiente sociale, la mente collettiva, il sentire comune». Ed è così, in effetti! Come diceva Karl Marx, siamo noi che facciamo la storia, ma in condizioni che noi non abbiamo creato. Essere-nel-mondo significa essere dentro un gioco intrecciato di continuità e discontinuità, di determinazione e di rottura della determinazione. Il fato o destino (il nome complessivo che diamo alle realtà che non sono frutto della nostra creazione e scelta) separa il realistico da quello che realistico non è, e di conseguenza le opzioni probabili da quelle improbabili: il dado della scelta è quindi taroccato – se non proprio truccato – fin dall'inizio. Nessuno dei due fattori può essere completamente eliminato dal processo dello scegliere/decidere; le forze della determinazione non sono mai robuste abbastanza, indomabili abbastanza da essere tetragone alla resistenza e al rifiuto; e la libertà di resi-

stere ad esse e di respingerle non è mai sufficientemente fragile e impotente da rendere inconcepibili scelte alternative. Le forze della determinazione mettono in campo probabilità, non certezze. È la manipolazione delle probabilità che segna il confine per il potere costituito, è su di essa che il potere costituito deve misurare la sua efficacia o la sua inettitudine.

Ciò detto, rimane il fatto che le probabilità di scelte alternative arrivano a noi, attori umani, pre-manipolate. Attaccare a una scelta l'etichetta di un prezzo elevato (in qualunque valuta monetaria o sociale) e mettere le altre scelte in vendita a prezzo scontatissimo è il modo più semplice e più comune, anche se non il più efficace, per manipolare l'attrattiva e i poteri di seduzione delle opzioni offerte sugli scaffali. Ma – come tu giustamente sottolinei e argomenti ampiamente – ci sono altri modi, obliqui, di manipolazione della scelta, tanto più efficaci perché abilmente camuffati, maliziosamente mascherati come innocui, accuratamente nascosti e quasi intangibili, inudibili e invisibili. Ci si può aspettare una resistenza alla manipolazione aperta, energica (per non dire violenta), ma non il rifiuto disinvoltato delle esche seduttive; cioè – per dirla con Joseph S. Nye Jr., l'ex decano della Harvard's Kennedy School of Government – del «potere dolce», la forza dell'*attrazione*, in quanto distinta dalla forza «dura» – *coercitiva e costrittiva*¹⁷ – ma anche dal potere corruttivo delle *bustarelle*. Con l'uso della forza, le persone possono essere costrette a fare ciò che altrimenti preferirebbero non fare. Con l'uso del denaro (una grande quantità di denaro), le persone possono essere indotte a fare ciò che di per sé non farebbero se non fossero corrotti. Con l'uso della seduzione le persone possono essere convinte a fare qualcosa per il semplice piacere di farlo. Il primo potere punta, e poggia la sua efficacia, sull'istinto umano di sopravvivenza (fisica o sociale). Il secondo,

sulla rapacità e l'avarizia umana. Il terzo, sull'appetito umano del piacere. Tutti e tre i tipi di poteri possono essere spiegati, e sono di fatto spiegati, nella manipolazione delle probabilità di obbedienza o resistenza dei soggetti alle preferenze e alle intenzioni dei detentori del potere. Ma differiscono per convenienza, rischi di reazioni contrarie, e costi di applicazione. In tutti e tre gli ambiti, il terzo tipo di strategia di manipolazione del comportamento, il potere «dolce» della tentazione e della seduzione, batte tranquillamente e decisamente gli altri due. Il potere «dolce» si distingue per la sua capacità unica di riciclare le responsabilità come risorse: anziché imporre uscite monetarie (spesso proibitivamente elevate), porta ai detentori del potere lucrosi profitti finanziari; in realtà, lubrifica i volani della nostra economia consumista. In effetti, come tu dici, «siamo così oggetto di una manipolazione che non riusciamo ad avvertire». Le «luci, la musica, il palco, le poltrone, magari il pop corn» che tu elenchi – questi e tanti altri analoghi «comfort dell'epoca», tutti avidamente cercati e giulivamente consumati – si accingono a sostituire il «valore aggiunto» generato dal lavoro, e intascato, nel compito di sostenere la «riproduzione allargata» del capitale.

«Compro e ricevo idee già elaborate e trasmesse in forma funzionale ad un racconto altrui», tu dici. Sì, le idee, complete della valutazione della loro proprietà e rilevanza, arrivano a me (o piuttosto sono contrabbandate e incorporate nella mia visione del mondo e cassetta degli attrezzi) già bell'e pronte: pre-selezionate e pre-interpretate. Questo mi mette fuori gioco come autore mentre allo stesso tempo mi abilita come attore – so come procedere, come agire per non provocare disturbo, per evitare la censura e l'esclusione sociale che probabilmente ne seguirebbe. Io continuo a essere informato «in tempo reale» degli ultimi spostamenti nel «discorso

della città» e nelle regole dell'«unico gioco della città» (la «ciber-città», la «città-www» per essere precisi). Io sono – o almeno mi sento – «sulla strada giusta». Questo, certo, è un sentimento gradevole, confortante: in un ambiente regolato, monitorato e controllato dal «potere dolce», i pericoli di una inavvertita non-conformità appaiono non meno terribili e sconvolgenti che in *Noi* di Zamjatin e in *1984* di Orwell. Da un certo punto di vista, sembrano ancora più insidiosi e allarmanti: come Ulrich Beck ammonisce nel suo *Risikogesellschaft*, i rischi che assediano gli abitanti della «tarda modernità», a differenza dei pericoli di vecchio stampo dei periodi precedenti, non sono visibili ad occhio nudo. Non siamo in grado di individuarli, e tanto meno siamo in grado di calcolarne la portata e la gravità, usando gli strumenti conoscitivi propri di ognuno – occhi, orecchie, naso, dita. Per rilevarli, e per poterli quindi evitare o almeno minimizzare, abbiamo bisogno dell'assistenza di autorevoli esperti: l'unica possibilità che è lasciata all'individuo sfortunato che può contare solo sul suo apparato sensoriale primitivo è di fidarsi degli esperti, di quelli «che sanno». È sconsigliato fare affidamento sul dispiegamento delle facoltà critiche personali. A questo punto è responsabilità degli esperti cercare e definire con precisione la verità della questione. La nostra responsabilità di profani è confinata al seguire in obbedienza i loro giudizi e le loro raccomandazioni e mantenere la rotta. Fatto ciò, non ci è lasciata altra responsabilità da sostenere. Potresti dire che una simile «divisione delle responsabilità» ci rende, noi *hoi polloi*, irresponsabili dello stato degli affari pubblici, comuni; e avresti ragione. Ma l'essere dispensati da quella responsabilità sarebbe accolto dalla maggior parte delle persone con sollievo; esse troverebbero quel tipo di irresponsabilità soddisfacente: confortante, consolante e tutto sommato

rassicurante. Sarebbe percepito come un privilegio anziché come una privazione. Le tentazioni della irresponsabilità sono quasi irresistibili; chi fra noi, semplici uomini, direbbe con la mano sul cuore di preferire portare personalmente il peso della responsabilità dello Stato e dell'andamento del mondo? O anche assumersene soltanto una piccola parte? Fin dalle origini, gli uomini hanno preferito lasciare questa responsabilità, tutta intera e indivisa, a Dio e alla sua mente confortevolmente impermeabile, impenetrabile, inconoscibile e alle sue imperscrutabili intenzioni. E molte nazioni, probabilmente la maggior parte o forse tutte, hanno qualcosa di equivalente al proverbio «troppo (male) da affrontare per un uomo»: una sapienza popolare che esonera i suoi membri dal peso della responsabilità per il mondo condiviso e dal dovere di interferire con i suoi mali.

Il posto che rimane alle persone sgravate della responsabilità, come osservi giustamente, è quello dello spettatore. E che lo spettacolo sia divertente o no, che sia piacevole o no, quelli che sono nella platea degli spettatori non si sentono responsabili e non assumono né si aspettano di essere caricati di obblighi. Non è del tutto vero che immerso fra il pubblico «tu guardi, non puoi far altro che guardare», come tu dici. Quelli che stanno in platea o in galleria non hanno scritto la commedia, né hanno scelto gli attori, né hanno assegnato le parti, non hanno diretto la rappresentazione, non hanno messo la musica di fondo e prodotto gli effetti sonori, né hanno installato le luci di scena. È per questo che si sentono liberi di esprimere le loro emozioni – applaudono o fischiano e disapprovano –, mettendo così in evidenza allo stesso tempo la colpa del drammaturgo, degli attori, del regista, del compositore e/o dei macchinisti, e la loro propria innocenza immacolata. Penso che senza una simile assicurazione, la maggior parte

delle compagnie teatrali si esibirebbero nella maggior parte delle sere davanti a poltrone vuote. Siamo franchi e sinceri: la maggior parte delle persone nella maggior parte delle circostanze non avrebbero voglia e piacere di caricare responsabilità sulle proprie spalle. Non capita facilmente che facciamo la fila per assumerci la nostra quota di responsabilità. La gran parte di noi vede piuttosto la responsabilità come una patata bollente, da tenere quanto più lontana possibile. Questa è la verità, per quanto possa suonare triste.

In un recente libro intitolato nell'originale francese *Petite Poucette*¹⁸ e nella traduzione inglese *Thumbellina*, Michel Serres suggerisce che «senza che ce ne siamo accorti, un nuovo tipo di essere umano è nato nel breve arco di tempo che ci separa dagli anni Settanta». Serres passa in rassegna una lunga lista di profonde differenze che distinguono oggi gli adulti dai ragazzi. Formattati come tendono a essere dai media e dalla pubblicità, molto più che da quel che rimane di scuole vecchie di migliaia di anni – Serres le paragona a «stelle di cui noi riceviamo la luce, ma che secondo i calcoli dell'astrofisica sono morte da tantissimo tempo» – i ragazzi vivono in una «connettività» che ha furtivamente sostituito le collettività dei tempi andati. Agiscono nella presunzione di competenza anziché nella presunzione di incompetenza bisognosa di una educazione condotta in «quadri istituzionali che vengono da un tempo che non riconoscono più». I giovani d'oggi «hanno accesso a tutte le persone», con il loro cellulare. Con il Global Positioning System, «a tutti i luoghi. Con internet, a ogni conoscenza». Il posto d'onore (o di disonore, a seconda della posizione assiologica che si adotta) nel suo inventario dei cambiamenti spartiacque le cui conseguenze, a suo giudizio, cominciamo appena a notare e finora non abbiamo ancora iniziato a studiare sul serio – Serres lo

riserva allo «scioglimento dell'appartenenza». «Tutti parlano della morte delle ideologie, ma quello che sta sparendo sono piuttosto le *appartenenze* reclutate da quelle ideologie... Noi adulti non abbiamo inventato nuovi vincoli sociali; la nostra tendenza generalizzata al sospetto, alla critica e all'indignazione ha portato invece alla loro distruzione».

L'atmosfera descritta nello studio di Serres prevede un profondo cambiamento nella condizione umana e nel nostro modo di vivere, forse senza precedenti per radicalità e ampiezza. Un cambiamento tuttavia che si verificherà senza ideologie, movimenti politici di massa, uffici pianificatori, politburo e staff generali. Un cambiamento non pianificato, progettato, monitorato, amministrato e controllato, ma un cambiamento che emergerà secondo una sua propria logica e sarà spinto da atti diffusi, dispersi, scarsamente coordinati di attori diffusi, dispersi, scarsamente coordinati. Un cambiamento più simile a un'evoluzione naturale che a un processo gestito e guidato. Con i legami interumani che quasi si dissolvono, con l'assenza stridente e ostinata di un agente collettivo capace di coagularsi in soggetto collettivo di un'azione prolungata, il cambiamento in arrivo sarà prodotto da masse di «solitari interconnessi»: «agenti solitari in costante contatto tra loro». Quello che sta accadendo oggi, quello cui stiamo assistendo, e alla cui peculiarità dobbiamo adattarci cercando di tessere di nuovo le reti concettuali in cui tentiamo di affermare le nostre realtà socio-politico-economico-fisiche, non è solo un'altra svolta nella storia, bensì un modo nuovo in cui la storia viene fatta.

Solitari interconnessi

EZIO MAURO Siamo davanti a un nodo. Tutti i fili tracciati fin qui ci portano alla questione della responsabilità. Mi viene da dire che la grande offerta in cui siamo immersi ha la capacità tentatrice e insidiosa di de-responsabilizzarci. Nell'età di Google e di Wikipedia noi chiediamo alla tecnica non soltanto una soluzione, ma – spesso senza accorgercene – una selezione. A saltare nel nostro processo cognitivo è proprio la selezione, cioè la capacità di capire, scartare, definire, affinare e, infine, scegliere. È proprio questo sgravio ciò che rende seducente la tecnologia. Non vediamo più il processo, non vediamo il concetto, abbagliati dalla velocità di soluzione. Ma in quello spazio breve di velocità selettiva invisibile – e benedetta – se ne va in realtà un pezzo della nostra responsabilità, o almeno, un pezzo del suo meccanismo, formato dalla capacità di analizzare, dall'intelligenza nel discernere, dalla volontà di optare per una scelta. Se ne va, dunque, un pezzo della struttura che dà forma alla pubblica opinione.

Tu dici che oggi la responsabilità è vissuta come un peso perché porta con sé l'obbligo di fare delle scelte, giudicare, prendere posizione. Eppure la responsabilità era un concetto della modernità: l'uomo diventa interamente padrone delle sue scelte, e può perciò essere chiamato a risponderne senza

filtri e inganni. Significa la piena titolarità per il soggetto e l'obbligazione nei confronti degli altri, è parte delle garanzie che ci scambiamo nella nostra vita di relazione. E assicurando e pretendendo responsabilità, noi assegniamo e riconosciamo intanto un limite al potere. Non a caso, durante lo scandalo Lewinsky, Bill Clinton ammise che senza la responsabilità il potere diventa facilmente abuso. «L'ho fatto», dichiarò, «per la ragione più grave: perché potevo farlo». È il disvelamento della nudità del potere che diventa autoreferenziale, quando manca la responsabilità della politica.

Tu rovesci gli esiti perché si sono rovesciati gli obblighi: senza il dovere di selezionare e di decidere, il cittadino è veramente spettatore, compiutamente sciolto, finalmente «innocente», in quanto slegato dalle cause, irresponsabile degli effetti. Non sentire responsabilità vuol dire due cose: non pretendere soggettività e non riconoscere vincoli. Probabilmente è il nuovo modo, per l'uomo d'oggi, di sentirsi libero, nella dimensione ristretta della libertà contemporanea. Non nella pienezza delle facoltà e con tutti i diritti attivi. Ma al contrario libero perché liberato, svuotato della socialità e dei suoi codici, sgravato da obblighi e da carichi doveristici e impegnativi, solo in mezzo alla connettività e senza collettività, come tu dici citando Serres, «ripulito» persino dai tenui vincoli che creavano le vecchie appartenenze.

Se non tutto, molto si tiene. Mi viene da pensare che questo nuovo tipo di essere umano è fortemente esposto alla manipolazione, forse al comando, probabilmente ad un consenso senza ingaggio, freddo e saltuario, diffidente e gregario, tipico di una politica tiepida, a bassa frequenza, come è l'attuale, quasi confusa con l'amministrazione. Così, disancorato dal vincolo sociale o morale – dunque politico – della responsabilità, sospinto nel mare aperto e calmo di una nuo-

va innocenza passiva, il cittadino diventa soggetto ideale per quel «potere dolce» di cui parli. Un potere abile ad usare la seduzione invece della forza per determinare il gioco delle probabilità, indirizzando gli eventi verso l'esito che si prefigge. Capace di costruire il consenso attraverso un percorso apparentemente autonomo, teoricamente libero, in realtà emozionalmente pilotato.

Se questo è il «nuovo tipo di essere umano» creato dalla trasformazione in atto negli ultimi quarant'anni, verrebbe da dire che il cittadino è depotenziato rispetto alle facoltà e alle possibilità cui eravamo abituati. Ma quando, in quale epoca e a quale distanza da oggi? E rispetto a quali canoni? L'uomo novecentesco sarebbe davvero più adatto a navigare la connettività senza complessità in cui siamo immersi? Ne siamo sicuri? Io credo che sarebbe più capace di difendersi vivendo criticamente la contemporaneità: questo sì. Ma il prodotto ideale del tempo nuovo non è lui. Probabilmente un processo di rarefazione del pubblico si è accompagnato in questi anni ad un addensamento del privato come dimensione nella quale precipitano le grandi questioni aperte e si spezzettano in problemi individuali, che ognuno affronta da solo e risolve – se ce la fa – per sé. Questo cambiamento ha spostato i pesi, le sicurezze e le paure, ha cambiato gli ambiti e ridisegnato gli spazi e gli obblighi, dunque i ruoli.

L'uomo passato attraverso questo processo, dagli anni Settanta ad oggi, si è raffinato e reso ottuso secondo le opportunità e i rischi, si è selezionato e modellato in base alla richiesta sociale o alle possibilità che gli erano concesse, fino a diventare quel «solitario interconnesso» che ricordavi.

Uno studioso del rapporto tra la comunicazione e il potere come Manuel Castells dice la stessa cosa con altri termini: una quota della nostra presenza attiva in rete è più vicina

all'«autismo elettronico» che a una vera e propria comunicazione. Perché il nuovo modo di scambiare in rete è certo comunicazione di massa, in quanto potenzialmente indirizzato ad un pubblico globale, «ma è contemporaneamente autocomunicazione perché la produzione del messaggio è autogenerata, la definizione dei potenziali destinatari è autodiretta, e il reperimento di specifici messaggi o contenuti dal World Wide Web è autoselezionato»¹. Castells chiama «autocomunicazione di massa» questa forma storicamente nuova di comunicazione che ha trasformato la televisione (per i giovani è già saltato il telecomando unico, cioè il palinsesto predeterminato dal broadcaster, soppiantato dall'uso on demand) e ha cambiato i giornali in organizzazioni retificate.

Chi in questo processo salta, è l'intermediario professionale, colui che tu prima chiamavi l'«esperto». Se posso fare da solo, ogni mediazione diventa abusiva e prepotente. Se posso saltarla, guadagnerò in linearità e velocità, due comandamenti della rete. Se posso chiedere alla rete, direttamente, non voglio intermediari.

L'accumulo di esperienza che diventa conoscenza, la crescita ordinata di conoscenze che diventa scienza, o almeno sapere consolidato, ha meno *appeal* del messaggio istantaneo e istintivo di un testimone occasionale di un fatto. Anzi, proprio nell'improvvisazione, messaggio e messaggero sono scarichi del bagaglio professionale specifico, quindi non hanno i riflessi castali o corporativi che quel bagaglio comporta. Ciò che è *naïf* è spontaneo, esce dai canoni tradizionali, suona più autentico, vergine, più capace di recepire l'impronta diretta di ciò che testimonia senza i filtri del mestiere.

È l'essere (io direi: l'esserci) che prevale sul divenire, come spiega ancora Castells.

Ma se salta la mediazione, salta anche l'organizzazione.

L'informazione professionale, infatti, non riproduce meccanicamente un fatto, ma lo ricrea elaborandolo in un contesto più ampio che lo inquadra, lo riordina e contribuisce a spiegarlo. Questa organizzazione che ricostruisce i fatti gerarchizzandoli in un ordine coerente e intelligente è un elemento della conoscenza. Ma soprattutto, prima di tutto, è un elemento dell'informazione. E invece sembra che la nuova «mass self communication» possa farne a meno, possa anzi superare il tutto, scartandolo. Questa è la conseguenza inevitabile di un'invenzione del tempo in rete che supera il tempo biologico – quello sociale e disciplinato del taylorismo – per arrivare a quello che Castells chiama «tempo acrono», che è il tempo «del 'qui e ora', privo di sequenze e di cicli», un web-tempo che «non ha passato né futuro, nemmeno un passato prossimo. È la cancellazione della sequenza, e quindi del tempo». Anzi, «il rapporto con il tempo è definito dall'uso delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, nello sforzo incessante di annullare il tempo negando la sequenzialità: da una parte comprimendolo (come nelle transazioni finanziarie globali concluse in una frazione di secondo o nella pratica generalizzata del *multitasking*, concentrando un maggior numero di attività in un dato tempo); dall'altra parte offuscando la sequenza delle pratiche sociali, mescolando passato, presente e futuro in un ordine casuale, come nell'ipertesto elettronico del Web 2.0, o l'allontanamento dai cicli naturali tanto nel lavoro quanto nella pratica genitoriale».

È chiaro che in questo nuovo rapporto con il tempo perde valore ciò che nel tempo si è costruito e che al tempo è debitore, come l'esperienza, la competenza, la conoscenza. Se tutto è contemporaneo, conta solo l'immediato, non ciò che si è accumulato, e anche la memoria viene spesa come nostal-

gia da rivivere, come *vintage* da acquistare o consumare, non come punto di riferimento o di confronto.

È evidente che tutto questo ha conseguenze importanti sulla formazione di una coscienza del reale che vada oltre me stesso e il perimetro misurabile dalla mia esperienza diretta. E ha un effetto rilevante sulla capacità di giudicare ciò che accade, soprattutto se fuoriesce da quel perimetro. Può esistere un'opinione pubblica fuori dal tempo, che ha solo il «qui» e «ora» come dimensioni obbligate e delimitate?

Qui e ora, l'impressione prende il posto dell'opinione. Diventa cioè qualcosa di percepito, ma non elaborato perché non c'è tempo, non organizzato perché non c'è modo.

Una suggestione, la realtà che imprime un suo segno, certo, ma fuori da un contesto e da una cornice. Il giudizio diventa una sensazione. Immediata, magari. Ma non impegnativa, non durevole, non costitutiva di un'identità culturale, di una posizione a cui far riferimento. Il giudizio è un processo, la sensazione è un attimo. Il giudizio è mio, autonomo, scelto, la sensazione è quasi involontaria, incontrollata.

Quanto all'opinione pubblica, un insieme di impressioni individuali, una somma incoerente di sensazioni personali non bastano a costituirla.

Avevamo detto che siamo senza «pubblico»: scopriamo di essere anche senza opinione.

ZYGMUNT BAUMAN Tu dici: «Noi chiediamo alla tecnica non soltanto una soluzione, ma – spesso senza accorgercene – una selezione». Sì, in effetti molti di noi per la maggior parte del tempo, e tutti almeno in alcune occasioni, bramiamo e anaspriamo alla ricerca di un filo di luce nella irritante oscurità e di un minimo di logica nella fastidiosa inintelligibilità del

mondo – di un po' di pulita armonia nel confuso frastuono, nella rumorosa cacofonia; un briciolo di quella comprensione che per Ludwig Wittgenstein era la conoscenza di come andare avanti. Quasi cent'anni fa, in una fase molto primitiva dell'ancora breve storia di quella «autocomunicazione di massa» o «autismo elettronico» di cui parlerà Castells, e molto prima che arrivasse l'era dei laptop, tablet e smartphone, Paul Lazarsfeld riscontrò una brama simile nei lettori di quotidiani e negli ascoltatori della radio, ed evidenziò il ruolo che i «leader d'opinione locali» giocavano nel toglierli dalla confusione e mantenerli a galla. In tempi in cui la comunicazione umana si svolgeva perlopiù, anzi quasi esclusivamente, faccia a faccia, e aveva luogo tra vicini piuttosto che fra anonimi mittenti via Twitter di messaggi occhieggianti dagli schermi, e la prossimità spirituale e quella fisica quasi si accavallavano, quei leader d'opinione locali pre-selezionavano il vero dal falso e ciò che contava da ciò che non aveva importanza, ad uso dei disorientati e depressi alla deriva. Mi chiedo se Lazarsfeld arriverebbe a risultati simili se ripetesse la sua ricerca oggi. Egli condusse il suo studio molto prima che le comunità fossero sostituite dalle «reti» – forme di associazione costruite a misura della «autocomunicazione». In netta contrapposizione con le comunità di vecchio stampo, la rete è un gruppo (più correttamente, una lista o un ruolino di nomi o indirizzi) che viene selezionato/composto dall'individuo su propria unica responsabilità ai fini della selezione di *links* e *nodes*. I titoli di «appartenenza» ad esso e i suoi confini non sono «fissati»; e non sono stabili: sono friabili ed estremamente flessibili; definiti, tracciati e incessantemente ridefiniti e ri-tracciati a piacere da colui che costruisce la rete, sistemato saldamente al suo centro. Per origine e modalità di esistenza, esso non è altro che l'estensione del sé; o una

corazza in cui l'Io si avvolge per propria sicurezza: una nicchia a proprio uso esclusivo che l'individuo si ritaglia nella speranza che sia rifugio sicuro dallo stordente, inospitale e forse – chissà?! – ostile mondo non connesso. La rete non è uno spazio di sfida alle idee ricevute e alle preferenze del suo creatore: è piuttosto una replica estesa o uno specchio di ingrandimento del suo tessitore, popolata unicamente dalle persone che hanno la sua stessa opinione, che dicono quello che la persona che le ha accolte vuole sentir dire e che sono pronte ad applaudire qualunque cosa la persona che le ha accolte o nominate voglia dire; coloro che dissentono, i soggetti che hanno opinioni contrarie o anche solo non familiari e quindi capaci di disturbare e inquietare vengono esiliati (o almeno possono consolatoriamente essere messi al bando) al primo segnale di discordanza. Siccome non ci sono opinion leader in grado di offrire la liberazione dalla responsabilità del verdetto, molti di quelli che dissentono da una rete optano per la sicurezza offerta e sostenuta dalla somiglianza – non identità – di vedute e atteggiamenti, che elimina in anticipo le possibilità di dissenso, confronto, frizione e scontri. Effetto collaterale disastroso dell'optare per una simile sicurezza è tuttavia inevitabilmente la perdita di quella «capacità di analizzare, intelligenza nel discernere» la cui assenza molto giustamente tu lamenti, considerando quanto siano cruciali per l'autentica libertà.

La rete è una replica elettronica della «comunità recintata» chiusa da muri concreti, in difesa dal «mondo esterno», quel mondo che – a causa dell'erosione o della perdita delle capacità necessarie per attraversarlo (e per viverci dentro), magari mai apprese – diventa troppo spaventoso per rischiare il viaggio di esplorazione, come accadde agli uomini della caverna di Platone. Fin troppo facilmente la rete si trasforma

in una gabbia chiusa da un cancello senza serratura, e con tutti e quattro gli *idola* di Francesco Bacone (della tribù, della caverna, della piazza del mercato, del teatro) che presidiano l'uscita – comunque più efficaci e indomabili per mancanza di concorrenza. Se gli uomini della caverna di Platone nella loro varietà odierna non si rendono conto del fatto di essere incarcerati, è perché sono stati privati della volontà di arrischiarsi fuori della caverna, o non sono mai riusciti a impararne lo scopo. Come ci insegna l'esperienza di quelli che sono stati a lungo prigionieri, il giorno del loro rilascio nel pandemonio del mondo fuori dai muri della prigione è uno choc, un trauma.

Permettimi di aggiungere che nel presidiare l'uscita (anche se non l'ingresso) il moderno uomo della caverna ha acquisito un potente alleato che Platone non aveva, e non poteva immaginare: i provider di internet, con Google saldamente in testa, e molti altri più piccoli che gli corrono dietro. C'è abbondante denaro sul mercato pronto a sostenere Google nei progetti e nelle applicazioni della tecnologia d'avanguardia per raggiungere in maniera mirata l'*audience* (e/o la clientela). Questa tecnologia ha una capacità unica di riconoscere rapidamente il quadro delle tue preferenze, di cui tu stesso potresti essere beatamente ignaro; e anche dei criteri con cui hai scelto i *nodes* umani quando tessevi la tua rete; e una volta che ha fatto ciò, questa tecnologia si preoccuperà di soddisfare – senza che tu lo chieda e senza porti domande – la tua spinta conscia o inconscia a trovare la compagnia di persone che la penano come te. Si preoccuperà di portarli alla tua attenzione e conservarteli lì mentre mantiene fuori dai collegamenti tutto ciò che può disturbarti e toglierti tranquillità rovinando la soddisfatta atarassia della tua area di benessere. Tenere chiuso l'accesso alla concorrenza nella maniera più er-

metica possibile è un buon affare – per i venditori ambulanti di ideologie come di merci.

C'è un altro punto, che è strettamente collegato. Tu citi la brutale ammissione di Bill Clinton: «L'ho fatto per la ragione peggiore: perché potevo farlo». Si vorrebbe che fossero di più i politici di punta capaci del coraggio che una simile ammissione richiede, e consapevoli che questo è loro dovere. Al giorno d'oggi, infatti, questa è la causa più comune delle opzioni che vengono selezionate, delle decisioni che vengono prese, dei provvedimenti che vengono assunti. È memorabile la definizione della «razionalità strumentale» di Max Weber, da lui considerata come l'attitudine che guida la condotta degli uomini e delle donne moderne. La razionalità strumentale mira a un'azione intenzionale, presuppone la selezione di uno scopo che precede la ricerca e la scelta dei mezzi più appropriati ed efficaci. Nella realtà, invece, al giorno d'oggi vige spesso la sequenza opposta. È «la ragione peggiore», come la chiamò Clinton, il ragionamento del «possiamo farlo, quindi lo facciamo», che tende a guidare la maggior parte delle nostre azioni. Le case farmaceutiche sono impegnate a inventare le condizioni patologiche – nuove malattie, nuovi disagi, nuove minacce e nuove paure di minacce – che possano richiedere i farmaci che i loro laboratori hanno appena messo a punto o hanno scoperto per caso; e gli strateghi militari, aiutati e favoriti dai loro capi politici, cercano obiettivi su cui scaricare i magazzini stracolmi degli ultimi prodotti dell'industria degli armamenti. L'arte del mercato, il volano dell'economia guidata dai consumatori, è incentrata sul riciclare le offerte in domanda, martellando in continuazione il principio: «Adesso *puoi* averlo, quindi *devi* comprarlo. Devi acquistarlo e mostrare quello che hai, come fanno tutti quelli che vogliono essere qualcuno». Ora – a danno fatto – ci ren-

diamo conto del tremendo numero di atrocità disumane che sono state commesse e della grande quantità di sofferenza umana provocata in passato dall'assioma machiavellico «il fine giustifica i mezzi». Ma ora dobbiamo fare i conti col danno già prodotto e con quello che probabilmente sarà ancora causato dal rovesciamento di quel deplorabile assunto: «I mezzi giustificano i fini»; un rovesciamento non meno disastroso del principio che esso rovesciava – e gravido di conseguenze non meno penose e deprecabili della menomazione e inabilitazione di cui abbiamo parlato in precedenza, prodotte dal tempo passato dentro l'artificiale omogeneità del rifugio dell'«area di benessere» online; un rifugio del tutto inadatto ad acquisire e affinare le abilità necessarie per affrontare le dure realtà dell'eterogenea esistenza offline, piena com'è e come deve essere di scontri di interessi, contrapposizioni fra valori, preferenze, ideali troppo spesso incompatibili fra loro, di incomprensioni e conflitti fra comunità, e per bramare quindi le abilità e le pratiche del dialogo autentico come distinto dal fin troppo comune pseudo-dialogo: in realtà un monologo condotto in una camera rigorosamente isolata.

E.M. La moderna mela che il serpente ci offre è proprio questa: la soluzione che supera la decisione e la assorbe, perché quasi la contiene in sé. Il meccanismo per cui «se posso farlo, lo faccio» in realtà prevede ancora una riserva minima e arrendevole di responsabilità. Sono io che decido, sia pure sullo scivolo veloce che mi fa intravedere l'esito risolto prima ancora del problema e delle sue implicazioni politiche, morali, di relazione. Ma c'è un passaggio in più: la mediazione della tecnologia, dunque della modernità e della sua seduzione implicita, del suo prestigio. Non sei tu a decidere

che puoi farlo. È un'autorità terza – la tecnica – che scavando nel futuro sa prevederlo e governarlo, lo anticipa, lo modella, lo incrocia con le tue necessità e le tue aspirazioni, trasforma l'insieme in oggetti e prodotti esteticamente capaci di dare forma all'epoca che viviamo, e soprattutto funziona da garanzia.

È come se la tecnologia pretendesse di diventare *tout court* cultura, addirittura politica. Nel disorientamento attuale si muove come se sapesse dove si deve andare, in ogni caso sa come andarci e soprattutto come guidarci e a ogni passaggio, ogni nuova soglia, certifica noi e sé stessa: è stato possibile arrivare fin qui – ci dice – dunque è giusto averlo fatto. Anzi: il domani sarà così, è inevitabile, quindi tanto vale anticiparlo, garantisco io. È una nuova moralità, autonoma. Non c'entra nulla con la discussione sul senso del limite nella scienza, piuttosto concerne la nostra delega alla tecnica, tale da annullare tutte le domande mentre cerchiamo una risposta. È come se pensassimo: se la scienza può farlo, allora è giusto farlo. Se la tecnologia lo ha fatto, è il progresso che dice di farlo. Io sono de-responsabilizzato e per di più definitivamente autorizzato. Tutto avviene all'esterno di me.

Il nuovo sistema di spionaggio della National Security Agency (NSA) non si accontenta di succhiare dati dai cavi sottomarini, dove passa ormai tutto. «Se può» spiare i delegati al G20 di Londra, perché non dovrebbe farlo? «Se può» lavorare sui registri di 350 alberghi nel mondo, perché dovrebbe astenersene? «Se può» dedurre dal controllo dei videogiochi l'attitudine al comando, le inclinazioni strategiche, lo spirito di gruppo, perché dovrebbe rinunciarci? È così che il potere celebra la sua innocenza irresponsabile mettendosi semplicemente sulla scia della scienza: ho la possibilità tecnica di guardare dentro la tua vita, in ogni suo angolo, per la

sicurezza tua e di tutti. Dunque lo faccio. E se per poterlo fare devo agire in incognito, fuori dai controlli, senza che tu lo sappia, certamente userò questa facoltà. Il sistema di deleghe si autolegittima via via e si autogiustifica ampliandosi, fino a passare dalla scienza alla politica.

Se ciò che è tecnologicamente possibile è lecito, allora ciò che è efficace diventa opportuno: e non importa se sia legale oppure no. L'azione a distanza resa possibile dalle nuove tecnologie (spostare capitali, ma anche sorvegliare le persone o far colpire un obiettivo da un drone) introduce uno scarto tra l'attore e il risultato e, insieme con la perdita di visibilità di questo nesso, va perduta anche la responsabilità conseguente. Tu ne hai parlato in *Sesto potere*². Se uccidere attraverso il drone diventa simile a un gesto da videogame, la distanza asettica tra la decisione di colpire e la morte riduce il peso morale dell'azione, la purifica di sostanza, la depotenzia neutralizzandola, riduce il gesto alla perfezione della tecnica. Ma aggiungo una conseguenza che non è secondaria: senza un codice politico, civile e morale che vincoli l'atto ai suoi effetti e la responsabilità all'attore, l'opinione pubblica viene messa completamente fuori gioco, non ha il radar, la tavola pitagorica, l'alfabeto basilare per vedere, capire, giudicare. Avrò forse il risultato dell'azione, la somma finale, la nudità del numero. Ciò che nei vari passaggi riduttivi va perduto, è una cosa molto semplice: la traccia degli avvenimenti e dei comportamenti, il loro peso, la sostanza dei fatti e dunque della realtà, ciò che forma il criterio di valutazione del mondo, inteso nelle sue grandi e piccole cose.

La sostanza dei fatti. È qui che risiede, a mio parere, quel «filo di luce» che noi cerchiamo come tu dici, quel «briciolo di comprensione», la «conoscenza di come andare avanti». Non banalmente ciò che succede, ma il segno che lascia,

gli effetti che provoca e la nostra capacità di misurare tutto questo, pesarlo, giudicarlo. Credo che siamo davanti ad un salto nella comprensione dei fenomeni, qualcosa che mescola insieme un ampliamento delle nostre facoltà ma anche un loro spostamento, quasi una deviazione. Non potrebbe non essere così se consideriamo che internet non ha modificato radicalmente solo la comunicazione e la connessione, ma ha cambiato la storia perché sul web tutto è contemporaneo, ha cambiato la geografia perché in rete tutto è ubiquo, ha cambiato l'economia con società digitali che valgono più di imprese secolari, ha cambiato il costume con un'inversione di conoscenza tra noi e i nostri figli. Una rivoluzione formidabile. Attraverso la moltiplicazione degli accessi e delle connessioni ha soprattutto trasformato vertiginosamente la nostra possibilità di essere informati, o almeno di essere connessi, o forse di essere esposti all'informazione.

Ecco: le informazioni vengono da noi, ci arrivano in tasca sui tablet, le sbirciamo mille volte al giorno ad ogni schermata di computer, perché siamo esposti ad un inedito, nuovissimo, meraviglioso pulviscolo informativo. L'informazione è diventata un «raggio verde» che ci accompagna e ci avviluppa, dentro il quale camminiamo. Tanto che Nicholas Negroponte, fondatore del Media Lab del MIT, sostiene che «la connessione è un diritto umano. Ogni essere umano, in quanto tale, dovrebbe avere accesso a internet». E infatti l'idea di non essere connessi ci fa sentire al buio, sperduti, senza le chiavi di casa: o meglio, senza le chiavi per uscire di casa. A patto però di continuare a sapere che il mondo non sta in una spina e che dietro ogni connessione c'è un incrocio, dietro quell'incrocio c'è un territorio, quel territorio ha un paesaggio e quel paesaggio ha una storia. Un conto è riassumere tutto in un link, un conto è conoscere territorio, paesaggio, storia, pur

nella meravigliosa velocità del nostro viaggio. Chi sarà alla fine più informato?

Prima di rispondere bisogna intendersi sul significato della parola. C'è una differenza tra guardare e vedere, così come c'è una differenza tra conoscere e capire. Essere esposti all'informazione, frequentemente, ovunque, addirittura involontariamente, non comporta automaticamente la comprensione di una vicenda. Comprendere il mondo, nel senso di contenerlo nella rete rendendolo addomesticabile al mouse è una fantastica facoltà, ma non equivale automaticamente a comprendere il mondo nel senso di decifrarlo, capirlo. Anche navigandolo, si può *buscar el levante por el ponente*. La crescita quantitativa dell'informazione a livelli mai visti prima nella storia dell'umanità è un valore rivoluzionario in sé, perché significa facilità di accesso, pluralità di fonti, pluralismo. Ma per l'intelligenza degli avvenimenti, per la comprensione dei fenomeni non basta l'informazione, serve qualcosa di più. Io la chiamo informazione organizzata, un meccanismo della conoscenza capace di vedere una storia nella sua unità e nella sua completezza, dall'inizio al suo culmine, alla fine, recuperando gli antecedenti, proiettandosi sulle conseguenze, illuminando gli interessi legittimi e illegittimi che animano la vicenda. Aggiungendo la cosa più preziosa, un'idea.

Questo lo fa un buon giornale, di carta e sul web: smonta un fatto, mostra i pezzi da cui è composto, lo rimonta aggiungendo voci, testimonianze, fotografie, idee e alla fine anche un commento. Non per convertire o arruolare il lettore, perché il giornale non è né un prete né un partito, ma per condurre il lettore – attraverso questo percorso organizzato – a cogliere la dinamica di un fatto, a capire che cosa lo muove e, soprattutto, a formarsi una sua propria opinione. Per fare questo il giornale non deve essere un ripetitore automatico

della realtà – ecco il punto – ma un suo interprete capace di ricrearla attraverso l'interpretazione della fase che stiamo vivendo, la lettura d'insieme del momento, la ricerca di un baricentro, di una visione d'insieme. Quindi il giornale, oltre che una fonte di informazione, è sempre più una macchina autonoma della conoscenza che raccoglie e seleziona i fatti reinterpreta ciò che accade, leggendolo e rendendolo comprensibile, fino a riorganizzarlo in un racconto fatto di parole, immagini e di un contesto che tiene insieme il tutto e lo riordina armonizzandolo in un paesaggio coerente.

L'operazione fondamentale è proprio l'invenzione del contesto, che allarga il campo e lo spiega, evoca e dipinge «una notte buia e tempestosa», la scena immaginaria che trasforma Snoopy da cane in eroe megalomane. La costruzione del contesto è ciò che rende comprensibili i fatti perché li gerarchizza, li rende intelligenti l'uno all'altro, scopre le connessioni e denuncia i vuoti, disegna una storia intorno a un fatto, un mondo intorno a quella storia. Toglie l'accaduto dall'attimo in cui si compie e lo costringe a durare spiegandosi, spesso rivelando attraverso questo passaggio la sua dimensione nascosta, che rovescia la meccanica delle attese. È come prendere un fatto, ripulirlo dal suo stereotipo (secondo McLuhan indispensabile per poter «pescare» quel fatto, isolandolo dalla corrente della realtà in continuo movimento), scuoterlo e scrutarlo, per poi inclinarlo sul suo lato critico fino a cogliere il deposito di significato riposto, giù in fondo, dove a occhio nudo non si vede niente, dove non arrivano le luci frontali delle telecamere tv. E quel significato è ciò che William Carlos Williams chiama «lo strano fosforo della vita».

Questo spiega perché se il web appaga la sete di informazione come nessun altro mezzo, il buon vecchio giornale

appaga la fame di conoscenza, funzionando da rete di intelligenza, tanto da far dire a Neil Postman che «la democrazia ha una mentalità tipografica»³, perché tipografica è la mente del cittadino-elettore-lettore di giornali. Il sistema informativo è ormai unico, per fortuna, ma le leggi che lo governano sono in una certa misura diverse. Così, se l'informazione su internet ha un valore immenso perché realizza un sogno che sembrava impossibile – raccontare adesso ciò che sta accadendo adesso, in tempo reale – la sua forma è per forza di cose quella del flusso. E nel flusso, come nel fiume, contano la capacità di portata e la velocità di percorrenza, sapendo che nella corrente scorre di tutto: un brano di Habermas e uno sberleffo anonimo viaggeranno insieme per l'eternità, senza un segno distintivo. Il giornale, invece, sta con un piede nel flusso e l'altro fuori, non raccoglie tutto, lascia scorrere gran parte della corrente. Ma con quei *pieces of news* che seleziona costruisce ogni giorno una specie di cattedrale che restituisce a chi la visita la percezione dell'accaduto, la ricchezza e la complessità della giornata che abbiamo attraversato e di cui abbiamo potuto sperimentare personalmente solo una piccola parte. Per poter compiere questa operazione discrezionale e arbitraria di selezione e ri-creazione della realtà, il giornale segue un criterio preciso: trattiene dal flusso della giornata quelle notizie che sono portatrici di senso e sono capaci di illuminare di significato la realtà. È su questo deposito di sostanza che si fonda la conoscenza, la costruzione di un'opinione e anche quell'autonomia del cittadino che Bertrand Russell chiama «immunity to eloquence», cioè la capacità di resistere alla falsa magia delle parole del potere.

Ma quale realtà dobbiamo ri-creare? Di cos'è composta la sostanza che inseguiamo? Non è una magia (sia pure senza potere) anche questo nostro credere nel valore della co-

noscenza, come fondamento di una cittadinanza che sembra ormai fuori corso? Mentre scrivo queste cose in cui credo, un dubbio come vedi sta lavorando. La rivoluzione spaziale provocata dalla globalizzazione congiunta alla rivoluzione tecnologica ha prodotto lo sfondamento della spazialità moderna – spazio nazionale, sociale, politico – smaterializzando la sovranità popolare e la sovranità pubblica, rendendo di fatto impossibile ogni verifica di mandato e ogni vincolo di rappresentanza. Il sistema fantasmagorico dei media anima il nuovo spazio comune senza organizzarlo, senza potergli dare una dimensione politica. È il tuo Pandemonio. Come a Babele, le lingue si inseguono e si sovrappongono, le notizie si autosostituiscono prima di produrre un'idea. «Le notizie», dice Todd Gitlin, «si riferiscono ad eventi, non alle condizioni che li determinano, riguardano le persone e non i gruppi, è il fatto che dà risalto alla notizia, non quello che la spiega»⁴.

Questo significa una cosa ben precisa, che riguarda il nostro modo di pensare, e di pensare politicamente: la decostruzione del contesto. Ma in un mondo senza contesto, mille informazioni non fanno una conoscenza, tutto si giudica mentre si compie perché esiste solo il contemporaneo e compendosi si giustifica perché la *performance* vale più del suo significato. In questa neutralizzazione del rapporto spazio-tempo, dove il cittadino si smarrisce, il potere si prende la sua rivincita sull'unico contropotere che conosce, quello che vuole sapere per conoscere, capire e, infine, giudicare.

Z.B. «Non sei tu a decidere che puoi farlo... Se la scienza può farlo, allora è giusto farlo». Sì, in effetti, ancora una volta hai colto nel segno. Stanley Milgram⁵, ricercatore della Yale University, chiese agli studenti di una università molto pre-

stigiosa – persone ovviamente istruite, intelligenti e informate – di somministrare scariche elettriche di 400 volt e quindi molto dolorose ai soggetti prescelti per uno studio cosiddetto scientifico del processo di apprendimento; il 65% degli studenti eseguirono l'ordine (con un senso di smarrimento e costernazione da parte dei dotti esperti che si aspettavano un 5% massimo di adesioni!). La percentuale così sorprendentemente alta di persone di normale buonsenso pronte a obbedire all'ordine disgustoso e a infliggere una sofferenza estrema ad altri esseri umani fu successivamente spiegata con la riverenza dei partecipanti verso la scienza: colui che impartì l'ordine rappresentava in fin dei conti la competenza più alta fra tutti, e aveva inoltre l'avallo di uno dei più venerabili templi della scienza, e dava gli ordini in nome della ricerca scientifica, il che voleva dire che essi dovevano servire a una nobile causa – potevano sottrarsi? In un altro esperimento, diversamente strutturato ma pensato per indagare sullo stesso argomento, Philip Zimbardo della Stanford University arrivò a risultati altrettanto orribili⁶. In entrambi i casi la distribuzione delle risposte aveva la forma a campana della «curva di Gauss»: una piccola minoranza rifiutò in maniera esplicita od obliqua, filandosela, di eseguire gli ordini che trovavano atroci; all'altra estremità, una minoranza altrettanto piccola accettò l'improvvisa licenza di crudeltà con zelo ed entusiasmo; ma la gran massa dei partecipanti semplicemente sospesero i loro giudizi e obbedirono docilmente alla voce dell'autorità. Interessante notare come lo storico Christopher Browning nella sua ricerca su un altro gruppo di «uomini comuni» – di tipo ben diverso, arruolati nel corpo di polizia ausiliare tedesco Battaglione 101 cui fu ordinato di uccidere gli ebrei della regione polacca di Lublino (non, quindi, nella situazione artificiale del laboratorio di psicologia) – ottenne

lo stesso schema di risposte⁷; benché in questo caso a provocare l'effetto non fosse l'autorità della scienza, bensì l'obbedienza generalizzata a «superiori in quanto tali», a «persone che avevano il comando», a «persone che ne sanno di più». Ciò che in ultima analisi aveva la meglio in tutti questi casi era la liberazione dal peso della responsabilità che il conformismo e la compiacenza offrivano: l'autorità del comando di quelli che impartivano gli ordini e il loro diritto a chiedere disciplina erano dati per scontati e accettati con tanta maggiore disponibilità in quanto permettevano di scaricare la responsabilità sulle loro spalle.

Credo che lo sfuggire dalla responsabilità sia un denominatore comune dei sopra citati casi di obbedienza a ordini estremi in situazioni estreme, esattamente come della condotta a sciame tanto largamente osservata nella nostra «normalità», notoriamente ricca di voci e densa di rischi. Portare la responsabilità delle proprie scelte fra le varie opzioni comportamentali percepite, e portarla in condizioni di disorientamento e cacofonia di voci fin troppo spesso contraddittorie (tutte impegnate a cercare di attirare l'attenzione e l'obbedienza come in un bazar kuwaitiano), può apparire – e spesso è – un peso spaventoso, duro da sopportare e perciò in genere allontanato con tutte le forze dalla gran parte delle persone. Non sorprende che tanti uomini in moltissime occasioni rizzino le orecchie per udire le offerte che li sollevano da quel peso, soprattutto se la garanzia data dall'offerta è chiara e le azioni chieste in cambio sono – in maniera allettante benché ingannevole – semplici, facili da compiere senza grandi sforzi e alcun sacrificio (come per esempio raccogliere gli «stranieri» e rispedirli «là da dove sono venuti»). È per questo che la tua osservazione che «per l'intelligenza degli avvenimenti, per la comprensione dei fenomeni» ci vuole qualcosa di più

della pura e semplice informazione, ci vuole anche la considerazione del marchio che il «fatto» imprime inevitabilmente sulla nostra vita e su quella delle altre persone, e la tua raccomandazione di sviluppare la «capacità di misurare tutto questo, pesarlo, giudicarlo» è molto tempestiva e di cruciale importanza.

Giustamente tu osservi che il giornale, grazie alle qualità uniche di discorsività e riflessività che la parola stampata possiede, ha molte più possibilità di conseguire e consegnare quel «qualcosa in più» di quanto non possano fare gli altri mezzi d'informazione, che puntano soprattutto sull'immagine. Io aggiungerei alla tua sfaccettata analisi dei vantaggi del giornale anche un altro punto. I lettori di un articolo di giornale sono consapevoli che ciò che viene loro offerto non è semplicemente un'occhiata, l'istantanea di un avvenimento, e che fra l'evento e la loro percezione è già intervenuto qualcuno, l'autore pensante e interpretante del *reportage*; e sono consapevoli che l'autore o gli autori non si limitano a dire loro che una certa cosa è accaduta qua o là, ma mirano a proporre la comprensione delle cause e delle possibili conseguenze. I lettori regolari possono acquisire alla lunga e sviluppare una fame costante e l'esigenza di «vedere la foresta al di là degli alberi»: percepire il mondo che essi abitano, e alla cui continua esistenza e forma cangiante essi contribuiscono, come una totalità organica con una propria logica, un proprio meccanismo e una propria dinamica. Non così quelli che guardano la trasmissione in video dell'avvenimento che scorre su uno schermo televisivo o scaricata su iPhone; la presenza ubiqua e il ruolo di vagliatori/organizzatori delle immagini svolto dalle persone dietro la telecamera, che fanno il loro lavoro interpretativo puntando le camere selettivamente secondo propri criteri precostituiti, difficilmente sono colti – se mai lo sono

– nel corso della visione; gli spettatori hanno l'impressione (fuorviante) che ciò che scorre davanti ai loro occhi apparentemente senza orpelli è «la verità della questione» immediata, pura e genuina, che sta in piedi da sola e contiene – se guardi con attenzione – tutto quello di cui c'è bisogno «per essere informati»; in pratica, «sapere a fondo», «essere documentati».

In realtà, invece, *tutta* l'informazione, da *qualunque* dei media provenga, arriva a noi «pre-interpretata» – quelli che ci vengono propinati come «fatti reali» ci giungono pre-formati dai contesti (spaziali e temporali) tracciati selettivamente, e quindi per principio contestabili. Essi dovrebbero stimolare perciò la riflessione e far scattare divergenze e dibattiti. I giornali, e più in generale la parola stampata, tendono a rendere visibile questa condizione dell'informazione, aprendo la strada e promuovendo quindi l'aumento di sapienza che nasce dall'ampliamento degli orizzonti conoscitivi. I loro sostituti elettronici, invece, possono tendere, e tendono di fatto, a nascondere quella condizione, facendo pensare (anche se implicitamente) a una ridondanza di riflessione e dibattito, e portando così alla contrazione degli orizzonti e all'impoverimento della comprensione. Come tu giustamente osservi, «mille informazioni non fanno una conoscenza»; né la fanno, nella nostra società di una sovrabbondanza d'informazione in crescita esponenziale e di un volume di comprensione in rapido calo e avvizzimento, quei milioni di siti web che Google suggerisce di consultare quando viene interpellato dalla nostra ricerca. Il giornale, che come tu dici «sta con un piede nel flusso e l'altro fuori» e quindi «toglie l'accaduto dall'attimo in cui si compie», è in una posizione migliore per fermare la decomposizione. Ma basterà? Lo svantaggio rispetto alla possibilità di difendere con successo una comprensione appropriata è, dobbiamo ammetterlo, schiacciante. Nella no-

stra società che si vanta di aver infranto tutti e singoli i limiti alla «raccolta di dati», la nostra comprensione del mondo che noi formiamo e da cui siamo formati affronta un avversario davvero formidabile.

C'è un altro punto tremendamente più importante su cui molto abilmente attiri la nostra attenzione: in una società in cui la persona media passa più della metà del tempo di veglia davanti agli schermi elettronici, «l'idea di non essere connessi ci fa sentire al buio, sperduti, senza le chiavi di casa: o meglio, senza le chiavi per uscire di casa». *The Blair Witch Project* (Il mistero della strega di Blair), un film horror americano del 1999 scritto, diretto e prodotto da Daniel Myrick e Eduardo Sánchez, e concepito per essere il primo film diffuso principalmente via internet⁸, deve la sua fama eccezionale e il suo favoloso successo finanziario (si dice abbia incassato 248.639.099 dollari in tutto il mondo) alla sua sintonia con terrori profondamente radicati, anche se nascosti e subconsci, che ossessionano la generazione allevata nella nostra società di «solitari interconnessi». Il film racconta il dramma di tre giovani cineasti che si smarriscono durante una spedizione in un bosco presumibilmente spaventoso (nonostante la sua vicinanza a ordinari villaggi e città americane); comincia con la «perdita di connessione», nel momento in cui i protagonisti del racconto si accorgono che i loro cellulari non sono più utilizzabili perché non c'è segnale e che quindi non possono ritrovare la strada per raggiungere la loro automobile, e quando «capiscono che sono ormai perduti senza speranza» il dramma si trasforma in una storia di orrore da far rizzare i capelli e da far gelare il sangue. Misteriosi suoni che non riescono a decifrare e confusi segnali indicano una presenza nascosta che non sono in grado di localizzare e che ascrivono ad esseri che non si sa se siano amichevoli od ostili. Chiara-

mente i ragazzi avevano perso la capacità di risolvere i misteri della vita da soli, senza l'aiuto di messaggi inviati e ricevuti. Privi degli strumenti che offrono comunicazione istantanea con altri possessori di quegli strumenti, i tre giovani sono inesorabilmente disgraziati e disperati; di fatto, come suggerisce il brusco finale del film, condannati. Possiamo dire ora che il loro percorso come (profeticamente?) dispiegato nel film prefigura e preannuncia il destino attuale: la situazione critica dell'esistenza totalmente dipendente dall'elettronica in tempi in cui la comunicazione ha sostituito – mutilandola e soffocandola – la comprensione.

E.M. Quello che tu cogli, è il punto della crisi. O meglio, è il punto in cui si incrocia la rivoluzione tecnologica e l'informazione organizzata. Potremmo anche dire, con le tue parole: il punto in cui confliggono la comunicazione e la comprensione. «Vedere la foresta al di là degli alberi» rischia di sembrare meno importante della possibilità – qui e ora – di guardare gli alberi dal vivo, vederli muovere, sentire le foglie agitate dal vento, poterli quasi toccare. La percezione che riassume in sé ogni altra funzione intellettuale e diventa la facoltà suprema. Sento, dunque sono. Sono nel posto giusto, dunque capisco. Percepisco, dunque so, e so soltanto quel che percepisco, perché solo di questo mi nutro e di questo mi fido: ciò che mi porta in mezzo al flusso, vale. Ciò che invece mi fa sostare sul bordo, proponendomi di osservare il flusso, misurarlo, giudicarlo, vale meno: è noioso, non è immediato, non è continuamente cangiante, non ha la velocità di scorrimento a cui sono ormai abituato. Su quella riva c'è l'esperienza (che si forma dentro il flusso e fuori), c'è la competenza, in qualche caso c'è la scienza, alla fine c'è la conoscenza e addirittura la coscienza.

za dei fenomeni? Va bene, ma tutto questo non scorre, non corre, anzi mi tiene fermo e mi rallenta, perché anch'io sono nel flusso, voglio esserci, anch'io sono flusso. E nel flusso c'è tutto, o almeno tutto quel che mi serve.

Scorrere e fluttuare è divenire, lasciarsi sollecitare da onde continuamente nuove, essere stimolati da sensazioni incalzanti che cambiano ogni volta la fisionomia, l'ordine e la relazione tra le cose, lasciando pochi punti fermi. Ma c'è di più. La quotidianità vissuta come dentro un nastro di Moebius, genera una nuova cultura, un altro modo di stare al mondo, non solo di leggerlo e interpretarlo. Io voglio sapere e, mai come oggi, ne ho la possibilità e la facilità. Ma quel che voglio sapere è quel che si muove con me e attorno a me in questo preciso momento, perché ciò che conta è adesso e io stesso mi percepisco come un nodo privilegiato del collegamento universale che si muove incessantemente.

C'è com'è evidente qualcosa di grandioso, anzi addirittura di titanico in questa sostituzione della percezione all'osservazione. Come non vederlo? Con un click «io» vado al centro degli eventi, io in pochi secondi vedo il video degli attentati talebani alla scuola dei bambini in Pakistan, io rispondo al tweet di Madonna sulla *charity*, come se parlasse con me. Io sono protagonista, sento il flusso intorno a me, mi contagia e ne è contagiato, sono parte di un tutto, da spettatore-lettore sono diventato navigatore della stessa corrente in cui avvengono i fatti, anzi mi ci sono immerso. Non tornerò mai più all'asciutto. L'intermediazione tecnica a cui tu fai riferimento (dietro le immagini, dietro la notizia, dietro il messaggio) non interessa perché svapora, tanta è la forza del focus: qui e ora, dove ci sono io, c'è «la verità della questione». Il fatto che la cosiddetta realtà ci giunga «pre-formata dai contesti spaziali e temporali tracciati selettivamente e, quindi, per princi-

pio contestabili» non conta, la percezione ne prescinde, o lo esclude. Se il fatto avviene adesso, io lo padroneggio. Perché io ci sono, dunque nulla può ingannarmi.

Ma l'opinione autonoma per essere tale non può ridursi ad essere parte del flusso, deve pure dominarlo, valutarlo, distinguere tra ciò che lo compone. Abbiamo già detto che il giornale cartaceo e elettronico tenta esattamente questa operazione. Se pensiamo a come opera dentro e fuori dal flusso, scartando e selezionando e rielaborando, cogliamo il passaggio dall'urto della percezione al formarsi della cognizione. La costruzione graduale di un percorso di intelligenza delle cose con elementi diversi che si aggiungono al fatto nudo e crudo: l'intervista, l'analisi, il retroscena, il commento. Porzioni di realtà rielaborata, perché un giornale è parte della vita, non della sua rappresentazione. Pezzi di conoscenza che allargano il «qui» al contesto, dilatando il paesaggio fino a portarlo in chiaro, e allungano l'«ora» ri-costruendola, cercando le cause e i precedenti, interrogandosi sugli effetti di una vicenda. È un meccanismo cognitivo che aggiunge via via al fatto elementi nuovi di comprensione o di suggestione, individua una dinamica, cerca addirittura quella moralità dei fatti su cui si basa ogni criterio comune di giudizio, grande o piccolo. È quella che chiamiamo l'«informazione organizzata»: un fatto che accade, la sua ri-costruzione elaborata e composta dal giornale e dai suoi siti, l'idea finale che da tutto questo scaturisce in me, attraverso l'informazione che diventa conoscenza.

È evidente che la logica in movimento del flusso e la sua immediata resa percettiva rifiutano proprio questa organizzazione. Anzi, rifiutano ogni intermediazione come abusiva, parassitaria, fuorviante se non ingannevole. Se sto dentro la corrente in cui tutto avviene, voglio percepirlo direttamente,

sulla mia pelle e con le mie facoltà, non voglio filtri. Anche l'esperienza diventa filtro. Anche la competenza. Anche il professionismo. Addirittura la rielaborazione. Tutto ciò che funzionava da meccanismo di garanzia prima della rete, con la rete salta. È inevitabile: se il web mi scaraventa al centro dei fatti trasformandomi in protagonista o almeno in percettore, mi fido più della mia testimonianza che dei testimoni professionali. Se la rete da fuori mi porta dentro i fenomeni in movimento, bene, lì dentro voglio starci da padrone, non riconosco alcuna autorità altra. Se posso avere l'informazione di un fatto mentre accade, non ho bisogno di niente di diverso – né di un prima, né di un dopo – nemmeno di un certificato di buona e corretta informazione. Non usufruisco più del meccanismo informativo, sono nel meccanismo. La rivoluzione è copernicana, nessuno può ricondurmi allo stato precedente di cliente-lettore. Sono entrato dentro il film, non torno in platea.

Clay Shirky si spinge più avanti, avvertendoci che attorno a quel nuovo film ruota tutta la struttura sociale perché «gli strumenti sociali rimuovono i vecchi ostacoli che impedivano la pubblica espressione, vale a dire gli impedimenti che in passato hanno caratterizzato i mass media»⁹. Non possiamo ignorare, infatti, che «una persona con una telecamera o una tastiera oggi è una ditta individuale non profit, e pubblicare da sé è diventato norma». Ma il risultato è una «amatorializzazione di massa di tutte quelle forme espressive un tempo riservate ai professionisti della comunicazione», perché le professioni nascono «laddove c'è una risorsa scarsa che necessita di una gestione continua» e una professione «diventa, per i suoi membri, un modo per comprendere il mondo». Nello stesso tempo, e per forza di cose, cambia la definizione stessa del concetto di notizia, «che da prerogativa di alcune istitu-

zioni diventa parte di un sistema di comunicazione costituito da un coacervo di organizzazioni formali, informali e singoli individui». Ma poiché la professionalizzazione di massa è un ossimoro in quanto «il professionismo implica una funzione specializzata, prove di competenza e un numero ristretto di membri», il futuro nella rete è questa amatorializzazione di massa che comporta un cambio di prospettiva – da «perché pubblicarlo?» a «perché non pubblicarlo?». Un problema di filtro che Shirky giudica molto più vasto di quello che avevamo con i media tradizionali: «Il sistema di filtrare e poi pubblicare, per quanti siano i suoi vantaggi, si basava su una scarsità di messi di comunicazione che ormai è finita. L'espansione dei social media ha decretato come unico sistema funzionante quello di pubblicare e poi filtrare. Lo scenario dei mezzi di comunicazione si è trasformato, perché tra comunicazione pubblica e privata, un tempo funzioni separate, non vi sono che sfumature. Il risultato è lo sgretolamento dei vecchi schemi che vedevano i professionisti separare il grano dal loglio prima della pubblicazione. Ora questo filtro è sempre più sociale, e viene applicato dopo la pubblicazione».

Io arrivo a pensare che il grano e il loglio nel mercato della rete abbiano qualità certamente diverse, ma quasi lo stesso valore, se muovono l'onda e provocano l'utente. Sui social network la decostruzione in 140 caratteri di qualsiasi ragionamento ha più successo di quel pensiero, che non è efficace se ridotto in pillole. Ciò che in rete funziona subito vale più di ciò che convince attraverso un ragionamento complesso. In questo c'è una spinta davvero rivoluzionaria, nel senso di sovvertitrice, quasi una presa di potere. Mentre decade il privilegio riconosciuto al professionismo, cade infatti anche il pulpito, la postazione privilegiata, che attribuisce e garantisce di per sé autorità riconosciuta. È la fine della gerarchia,

della verticalità dell'informazione, in nome dell'orizzontalità della comunicazione. Sui social siamo tutti uguali e per questo abbiamo la percezione di muoverci in un orizzonte più libero e più democratico, senza monopoli, élites, riserve di potere. Nicolas Sarkozy che va a stringere la mano fisicamente al suo duemilionesimo follower su Facebook vuole significare proprio questo, uno vale uno, insieme siamo milioni, la tua opinione conta come la mia, il social rende uguale ciò che nel mondo reale è diverso.

Ma proviamo a fare un passo in più: sui social non solo siamo uguali all'apparenza, ben presto diventiamo «più uguali». Nell'universo della rete, infatti, io fatalmente selezionerò i nomi più famosi, poi i più eclatanti ma soprattutto – questa è la tendenza che più conta – sceglierò i più affini a me, coloro che mi gratificano di più e sembrano dare gambe e corpo al mio pensiero, dimensione, massa e quantità. Numero – nuova cabala informatica – che automaticamente dispensa consistenza e sostanza. Ma sostanza di pensiero preselezionato, unificato. Un pensiero che possa diventare facilmente somma, nuovamente numero. E qui, improvvisamente, la libertà, l'orizzontalità infinita della relazione comunicativa, la democraticità dell'«uno vale uno» mostrano una crepa. Tra il mouse che scarta le opinioni da me dissonanti, e l'orgoglio soddisfatto da quelle concordanti, c'è un imbuto invisibile in cui mi sto infilando, fatto di segnali rassicuranti, messaggi confortanti, pensiero confermativo. Tendiamo a vivere e navigare tra uguali, ma il concetto otto-novecentesco di uguaglianza intanto ha cambiato di significato. Oggi non è sociale, non è politico, non è economico. Uguaglianza vuol dire ormai solo concordanza. Un mondo concorde attorno a me: tutto il resto fuori, su orbite più lontane, perdendo «quelle persone che circolano tra gli ambienti», diceva quasi cento

anni fa Walter Lippmann. Non sono «àuguri», «custodi» e «interpreti» di un modello sociale, ma sono «verticalmente il vero cemento della società» perché stabiliscono vie speciali di comunicazione tra ambienti diversi, «provocano e contaminano, tagliano e cuciono».

Credo abbia ragione Shirky: «Quando cambiamo il modo in cui comunichiamo, cambiamo la società», cambiamo noi stessi in relazione con gli altri. Scegliamo – o almeno crediamo di scegliere – i contesti in cui preferiamo camminare e, intanto, rompiamo con ciò che fino a ieri faceva da orizzonte di riferimento, da paesaggio comune, da sfondo condiviso. E così, in questa disintegrazione organizzata «è una maggior fatica comprendere che cosa ci accomuna al prossimo», dice Tony Judt, impegnati come siamo a «formare comunità globali di affinità elettive, perdendo il contatto con le affinità dei nostri vicini»¹⁰. Le conseguenze non sono piccole perché «nella nostra società», spiega Castells, «i protocolli di comunicazione non sono basati sulla condivisione della cultura ma sulla cultura della condivisione»¹¹. E qui nascono i dubbi. Se è vero che «il dominio è istituzionale, il potere è relazionale», noi quel dominio non lo sfidiamo più con le nostre opinioni spezzettate, frammentarie e numerizzate; quanto alle relazioni, se sono così intensamente divise, selezionate e distinte, che tipo di potere potranno mai produrre, quale sicurezza d'appartenenza, di valore, d'opinione? Werner Herzog, il regista, taglia corto: «Internet non ha struttura. Ma la struttura deve essere in te. Per capire le cose devi capirne la grammatica. Solo così riuscirai a muoverti in questa massa amorfa di informazioni. Per farlo devi avere una struttura culturale, ideologica, informativa ed è quello che manca soprattutto ai giovani perché non leggono abbastanza. Questa mancanza di grammatica culturale è una delle ragioni per cui la gente oggi

vive con un continuo senso di perdita. In internet perdono sé stessi e perdono le cose»¹². Io non sono così pessimista, né così convinto che la chiave sia fuori dalla realtà e fuori dalla rete.

Cercando il nocciolo delle cose, un deposito di sostanza che valga per tutti e sempre, anche nel Dopocristo digitale, mi sono rifugiato, come hai visto, nella ricerca di significato. Ma dopo tutto quel che abbiamo detto, anche qui comincia la vertigine e arriva il contagio, la «perdita» di Herzog. Ammesso che vogliamo cercarlo, infatti, dove sta oggi il significato? Di che cosa è composto ormai il senso delle cose? Il significato ha ancora lo stesso significato? Forse il sentimento dell'epoca è un altro, è l'opposto: non avere un senso definito e riconoscibile, non cercarlo, non pretenderlo. Accontentarsi dei segni.

Z.B. «Scorrere e fluttuare è divenire», osservi. In effetti, sulla scia dell'evidentissimo e troppo spesso penosamente sofferto indebolimento/dissolvimento dei sani e solidi legami non negoziabili che ha trasformato l'«identità» da un «dato» in un compito, il lavoro del «divenire» diventa al contempo possibile e quasi inevitabile. Reagire – e tanto meno resistere efficacemente – alla progressiva disgregazione di comunità fortemente compattate e alla nuova fragilità dell'appartenenza si è rivelata per varie ragioni una lotta improba.

Come per tante altre cattiverie e calamità della vita, internet viene a darci una facile mano, soprattutto in un'impresa in cui eccelle più che in qualsiasi altra: quella di ripulire l'azione di tutti i disagi e gli inconvenienti che essa potrebbe comportare se messa in atto al di fuori della rete, in quell'area che viene di solito chiamata, benché in maniera discutibile, «vita reale». Costruire una comunità al di fuori della rete è un

compito quasi proibitivo e a volte pericoloso, mentre invece mettere insieme una rete online (e magari anche ispezionarla con cura o eliminarla se non soddisfa appieno) è cosa da bambini (in senso letterale). Inoltre, non ci sono limiti al numero e alla varietà di reti che un internauta può allestire e mantenere simultaneamente (e a cui può «appartenere»); una persona dunque, con poco o nessun rischio, può assumere e scartare ogni tipo di identità non familiari e non verificate, provvisorie e in prova; e, cosa più importante, senza impegni di lungo termine, e ancor meno definitivi. È chiaro che questo vantaggio delle reti online e delle identità online non fa presagire nulla di buono per le speranze e i tentativi di arrestare l'erosione e la disgregazione delle loro controparti offline – rispetto alle quali avrebbero dovuto costituire un miglioramento di *performance* tale da far maturare l'auspicio che alla fine le soppiantassero del tutto. E così – continuamente allettati e sedotti da «quel che si muove con me e attorno a me in questo preciso momento, perché ciò che conta è adesso», come dici acutamente, e costretti o illusi (nella maggior parte dei casi entrambe le cose) dalla necessità e possibilità di «diventare», a unirsi in quello «scorrere e fluttuare» – «anch'io sono flusso». Capitolando di fronte alle soverchianti pressioni, o interiorizzando quelle pressioni e riciclandole nella volontà e nel desiderio di ciascuno di noi, cerchiamo di riempire il vuoto lasciato dal dissolvimento dei legami sociali con Facebook, il Mercato delle Identità Illimitate.

Una simile capitolazione non va certo presa come un disastro assoluto. Accanto ai suoi guai e danni diretti e collaterali, ha i suoi benefici. Uno dei quali, che tu giustamente ricordi, è la «amatorializzazione di massa che comporta un cambio di prospettiva – da 'perché pubblicarlo?' a 'perché non pubblicarlo?'... 'Pubblicare da sé è diventato norma'».

Ma davvero questo significa che stiamo assistendo alla «fine della gerarchia, della verticalità dell'informazione, in nome dell'orizzontalità della comunicazione»? Sì, teoricamente parlando potrebbe essere così, se non fosse che nel nostro mondo soggetto al governo onnipotente dei liberi mercati alla continua ricerca di terre vergini (cioè non ancora sfruttate e che quindi non portano profitto) da conquistare, colonizzare e trasformare in fabbriche di profitto, difficilmente la circolazione dell'informazione può aspettarsi di restare immune dalla commercializzazione. La commercializzazione nella sua forma estrema, quella del monopolio che soffoca la concorrenza – e soprattutto la concorrenza «amatoriale», che osa affrontare di punto in bianco le forze dominanti del mercato e impegnarle in battaglia –, è in pieno fervore. Tre giganti dell'editoria – Elsevier, Springer e Wiley-Blackwell – si spartiscono una gran parte, veramente decisiva, delle pubblicazioni scientifiche autorevoli: riviste accademiche che si ritiene pubblichino recensioni di colleghi illustri che danno un'investitura collettiva ai professionisti di ogni ramo; letture obbligatorie, quindi, per tutti quelli impegnati nella ricerca scientifica e nell'insegnamento e per quelli che desiderino sapere e capire l'attuale avanzamento e l'«ultima parola» della scienza. Quei giganti hanno stabilito in pratica un vero e proprio monopolio sul parlare con l'autorità della scienza – e per delega con l'autorità della verità –, riducendo il resto dell'informazione che si ottiene da internet al basso rango di «semplice opinione», dubbia e inaffidabile. Hanno eretto un muro monetario intorno al loro territorio per segnare, marcare e fortificare (in effetti per renderlo praticamente invalicabile) il confine fra l'«autorità della verità» – nobilitata, solenne e serena – e il libero bazar, aperto a tutti, dei chiassosi venditori da mercato di mezze verità e di menzogne. Per avere il

privilegio di leggere un articolo in un fascicolo di una delle centinaia di riviste scientifiche di Elsevier devi pagare 31,50 dollari; per un analogo privilegio Springer chiede 34,95 euro e Wiley-Blackwell 42 dollari. I prezzi esorbitanti degli abbonamenti annuali alle dette riviste (il prezzo medio delle quali, per esempio per le riviste chimiche, è di 3792 dollari, mentre i prezzi massimi toccano punte di 20.930 dollari) costringono i responsabili delle biblioteche universitarie a tagliare la spesa sugli abbonamenti alle riviste – mettendo così le fonti autorevoli della conoscenza comprovata e ufficiale fuori della portata di molte, forse della maggior parte, delle biblioteche universitarie e dei *colleges* e dei loro utilizzatori. A questo punto il ruolo di internet come facilitatore di accesso alla conoscenza si tramuta nel suo contrario: le barriere degli alti costi lo rendono più limitato ed elitario anziché più largamente disponibile e democratico. Ci sono forti ragioni per sospettare che quando si arriva alle capacità umane basate sulla conoscenza, internet sia nell'insieme più impegnato a scavare fossati che a costruire ponti.

I muri monetari sono più insuperabili e proibitivi di quelli fatti di cemento o di acciaio. È davvero inconcepibile che si possa realizzare con la loro presenza il potenziale democratico, essenzialmente egualitario, dell'«accesso universale al web». Il mercato dell'informazione non può essere esaminato e valutato, e ancor meno gestito, separatamente da altri due mercati interconnessi: quello del lavoro e quello delle finanze. E non può che assoggettarsi alla superiore logica di quest'ultimo.

Mi sia consentito di soffermarmi brevemente su un altro tema cruciale, che è in realtà una delle più perniciose – ma pochissimo considerata – causa di rovina dei nostri tempi: il tema del significato, che si può cogliere unicamente se rap-

portato alla grammatica che si nasconde dietro lo spessore delle parole. Tu ti interroghi: «Ammesso che vogliamo cercarlo, infatti, dove sta oggi il significato? Di che cosa è composto ormai il senso delle cose? Il significato ha ancora lo stesso significato? Forse il sentimento dell'epoca è un altro, è l'opposto: non avere un senso definito e riconoscibile, non cercarlo, non pretenderlo. Accontentarsi dei segni».

Non è certo una domanda nuova; e non è neanche un nuovo presagio, né una nuova apprensione che un presentimento del genere suscita inevitabilmente in molte menti illuminate e critiche – critiche *perché* illuminate. Il fatto è che la nostra condizione ci spinge alla ricerca di significato, insegnandoci, addestrandoci ed esercitandoci ad adattare il nostro modo di essere nel mondo a un ambiente essenzialmente e incurabilmente privo di significato (o forse un ambiente che ci inonda di significati che a motivo del loro stesso numero non possono più essere colti? Miriadi di segnali che non ci permettono di scoprire ciò che segnalano?). A porre per primo questo interrogativo che cerca ancora inutilmente una risposta definitiva, credo sia stato Georg Simmel, uno dei principali fondatori della sociologia moderna¹³. Il quale a sua volta attribuì la nascita di quell'interrogativo alle condizioni di vita di una grande città – una «metropoli»: più in particolare, all'«atteggiamento *blasé*» specificamente metropolitano. «Non c'è forse», scriveva, «fenomeno psichico che sia stato così incondizionatamente riservato alla metropoli come l'atteggiamento *blasé*». «L'atteggiamento *blasé* risulta in primo luogo dalle stimolazioni contrastanti, in rapido mutamento e fortemente concentrate, dei nervi... Una vita all'infinito inseguimento del piacere rende il soggetto *blasé* perché spinge i nervi a esprimere al massimo la loro capacità di reazione per un tempo così prolungato che alla fine cessano di reagire del

tutto». «L'essenza dell'atteggiamento *blasé* sta nell'ottundere la capacità di discriminare». Quell'ottundimento è alimentato ed esaltato da «un'altra fonte che procede dall'economia monetaria».

E spiega:

Ciò non significa che gli oggetti non siano percepiti, come nel caso di un frenastenico, ma piuttosto che il significato e i differenti valori delle cose, e quindi le cose stesse, sono sentite come non sostanziali. Al soggetto *blasé* esse appaiono con un tono sempre piatto e grigio: nessun oggetto merita di essere preferito rispetto a un altro... Questo umore è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria completamente interiorizzata. Essendo l'equivalente di tutte le molteplici cose in modo identico, il denaro diventa il livellatore più terribile... Tutte le cose fluttuano con uguale peso specifico nella corrente sempre in movimento della moneta.

Le cose, possiamo concludere, cessano di avere significati che appartengono solo ad essi e valgono per sé stessi; esse derivano la loro ragion d'essere, per così dire, dalle loro relazioni reciproche. Ciò che importa al soggetto *blasé* è il loro valore di scambio – tutto qui. Se si cerca il significato in generale, lo si trova – o comunque si crede di poterlo trovare – *al di fuori* dell'oggetto in questione: nel potenziale dell'oggetto di essere scambiato e/o sostituito.

Con la tremenda moltitudine di suoni e immagini che lo riempie e inonda, internet – contrariamente all'opinione diffusa e comunque fuorviante – non crea il «villaggio globale» di McLuhan, ma una mega-città, la «metropoli» di Simmel. Con gli iPhone in tasca e i tablet a portata di mano di ognuno, veniamo a trovarci – indipendentemente da dove siano collocate le nostre case e dal fatto che siamo al momento in casa o fuori casa – in una megalopoli, con tutte le conseguen-

ze psicosociali profeticamente presagite da Simmel cent'anni fa. Nelle megalopoli – che, a parte il fatto di essere perpetuamente inondate da una profusione non assimilabile di stimoli nervosi, sono, guarda caso, anche «le principali sedi dello scambio monetario» e pertanto «fanno risaltare l'acquistabilità delle cose in maniera più impressionante di quanto non facciano le località più piccole» – c'è poco o nessuno spazio e tempo per investigare a fondo, o magari per costruire gli specifici significati degli oggetti dietro la folla delle impressioni vaganti e volatili. Quegli oggetti che, come dice Simmel, non si distinguono per il loro peso specifico, si dissolvono «nella corrente sempre in movimento» di stimoli nervosi e denaro. Noi siamo fra quegli oggetti. Noi siamo quegli oggetti. Come il resto di quegli oggetti, noi raramente ci fermiamo a riflettere; perlopiù siamo troppo occupati ad affrontare le maree per pensare ai significati. A meno che questo non sia quel tipo di significato acutamente descritto in una delle parabole di Kafka:

Sono sopra una piattaforma di un tram e provo una sensazione di completa insicurezza nei riguardi della mia posizione in questo mondo, in città, nella mia famiglia. Non saprei dire neppure approssimativamente quali pretese potrei avanzare con ragione in un senso qualsiasi. Non sono in grado di giustificare il fatto di trovarmi su questa piattaforma, di reggermi a questa cinghia, di lasciarmi condurre da questo veicolo, né di spiegarmi perché la gente si scansi quando passa il tram oppure proceda indisturbata o si fermi dinanzi alle vetrine. Nessuno me ne chiede la ragione, ma ciò non ha importanza¹⁴.

E insisteva ancora in un'altra:

Nessuno, nessuno può condurci in India. Già allora le porte dell'India erano irraggiungibili, ma la loro direzione era indicata

dal brando regale. Oggi le porte sono altrove e più in alto; nessuno indica la direzione; molti stringono un brando, ma solo per agitarlo; e lo sguardo che vuole seguirli, si smarrisce¹⁵.

Evidentemente, Kafka viene incontro al tuo sospetto che al giorno d'oggi il significato del significato è «non avere un senso definito e riconoscibile, non cercarlo, non pretenderlo. Accontentarsi dei segni».

E.M. Il segno, dunque, al posto del senso. Adesso che il mondo è tutto conosciuto e interamente riproducibile, sembra quasi che possiamo accontentarci di leggerlo attraverso tracce, impronte e simboli – segni, appunto – cercando nella rappresentazione ciò che una volta cercavamo nella produzione di significato. Come se invece di viaggiare facessimo girare il mappamondo. Ci resta il nome della cosa, e il segno che produce. Tutto il resto (l'essenza, la sostanza, la relazione) non conta, come quella «grammatica che si nasconde», tu lo ricordi, «dietro lo spessore delle parole». Siamo arrivati a Mefistofele: la parola prende completamente il posto del pensiero.

In realtà anche la parola viene sempre più spesso ridotta a segno, o almeno a segnale: pensa all'abuso di acronimi. Se ieri il medium era il messaggio, ora il medium può fare a meno del messaggio. I ragazzi si scambiano col cellulare segnali vuoti per salutare, sollecitare, confermare, e l'impulso riassume definitivamente la parola e il vuoto, sostituendoli. D'altra parte se la tua identità è quella di un punto in una rete e il tuo sistema è fatto di nodi, la questione vitale diventa quella di pulsare, partecipare al grande battito più che al vecchio dibattito, non perdere il ritmo, non uscire dal cerchio. Sentire

è necessario più che capire, è una facoltà e non uno sforzo. Al centro della rete – ognuno è al centro e alla periferia del web – io vivo connesso alle emozioni altrui, alle sensazioni degli amici, alle reazioni di sconosciuti, alle informazioni del flusso, alle selezioni prodotte dai social network, alla «folla delle impressioni vaganti e volatili», come dici tu. Io sento, dunque sono. Io sono in rete, dunque sento.

Più esattamente, che cosa faccio mentre vivo immerso e trasportato in quelle che tu chiami le «maree»? Intercetto, capto, ricevo, sento e partecipo. Io percepisco. È un processo che sta a metà strada tra il fisico e l'intellettuale. Guardo le immagini, accolgo confessioni, schivo gli insulti, ricevo emozioni, scarico canzoni, mi affido alle informazioni che Facebook o Twitter hanno prescelto e garantito, nutrendole di follower e di like come un passaparola gigantesco e tuttavia esclusivo. La cognizione, nel senso classico del termine, è sostituita dalla percezione. Assorbo, quindi so. Anche se quel che so, lo ricevo attraverso un fascio di emozioni-informazioni-sensazioni più che attraverso la riflessione sui fenomeni. E dunque il simbolo mi attira più del significato, per il suo rimando all'invisibile, all'immaginazione, all'incompiuto, cortocircuitando il senso in un meta-significato: perché il simbolo, diceva già Lippmann, assicura unità ed elasticità senza un vero consenso, oscura l'intento personale, neutralizza la capacità di distinguere, impegna il gruppo, immobilizza la personalità, rende mobile la massa.

Questo processo sensoriale, espressivo e percettivo continuamente nuovo è costruito sulle impressioni più che sulle nozioni, ma non mi sentirei di dire che è una riduzione del meccanismo della conoscenza. Per certi aspetti anzi lo potenzia, secondo nuove modalità portate in nuovi territori, come vedremo. Certo lo scompone e lo ricompone altrimenti-

ti, rispetto ai modi cui eravamo abituati. In rete diventiamo tutti recettori e conduttori dell'informazione – grande o piccola – che ci raggiunge e ci passa attraverso per prolungarsi chissà dove. Riceviamo, appunto assorbiamo, fino ad arrivare al paradosso dell'ultima profezia di Negroponte secondo cui «la conoscenza sarà ingerita, ingoiata, arriverà nel nostro cervello attraverso il sistema sanguigno»¹⁶, saltando tutto il processo personale, individuale, autonomo e critico dell'apprendimento, compreso il rapporto tra maestro e allievo. Ma Dante diceva che «non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso». Assorbire è diverso da apprendere, nutrirsi non è semplicemente inghiottire, crescere è un percorso che non si risolve in un attimo. Durante questo percorso cambia il mio rapporto con la conoscenza, ciò che imparo influenza ciò che io sono ma anch'io uso ciò che apprendo per il mio agire concreto, porto quel che ho compreso dentro la vita quotidiana, lo «strumentalizzo» nel senso letterale e materiale del termine, fino ad arrivare a Brecht: «Procurati sapere, tu che hai freddo». C'è molta vita, insomma, oltre la pillola. E non di sola chimica vive l'uomo.

C'è una coerenza estremistica in queste concezioni, nuovissima e quasi religiosa, come se per il web la realtà fosse già tutta rivelata, la conoscenza tutta a disposizione, e il sapere fosse qualcosa da scaricare più che da conquistare e da scoprire. Un nuovo Libro o una Cabala, nel quale c'è il segreto e la formula di ogni cosa, basta aprirlo. La vita come una gigantesca Wikipedia, capace di crescere a dismisura, una torre di Babele orizzontale che tende all'infinito o meglio alla totalità, dando una definizione a tutto ciò che merita di stare dentro, escludendo ciò che è fuori perché non entra nella libera collezione universale di Instagram: come la sostanza delle cose, il fattore umano, l'associazione tra un fatto, un concetto, l'idea

che ne risulta, e appunto i significati. Il mondo è finalmente piatto, com'era stato detto un tempo, e tutto già raccontato. Basta collegarsi per scongiurare l'imprevedibile, ritrovare il conforto del già detto e già pensato, avere tutte le risposte anche se non abbiamo più domande: a che servono? Poi arriva Ebola, a confondere d'un tratto incubi del passato e paure del presente, e si scopre che l'imprevedibile non può essere scongiurato, che il mondo non si riduce ad una sola dimensione. Così com'era stato con le Torri, abbattute con la facilità di un videogame da chi aveva deciso di volare esattamente sotto la curva del pensiero occidentale, del calcolo costi-benefici di ogni azione, della razionalità cartesiana, insomma del nostro abituale rapporto tra ordine e disordine. Sembriamo aver dimenticato l'invito di Michel Foucault a «non risolvere il discorso in un gioco di significati precostituiti; non immaginarsi che il mondo ci volga un viso leggibile, che non avremmo più che da decifrare; il mondo non è complice della nostra conoscenza; non esiste una provvidenza prediscorsiva che lo disponga a nostro favore. Occorre concepire il discorso come una violenza che noi facciamo alle cose»¹⁷.

Ma non si può negare che in questo universo oracolare (so di trovare tutto, anche se non so che cosa cerco, e perché) si stia costruendo una cultura specifica, che forma e arma quel «nuovo tipo di essere umano» da te evocato citando Serres. Non so se ti è capitato di leggere quanto dice in una intervista recentissima il premio Nobel Andre Geim. È impressionante. Lui immagina che «non sopravviveremo nella nostra forma attuale, ci evolveremo in un'altra». Ci stiamo già evolvendo. La nuova forma si chiama «società globale». È una creatura infinitamente più complessa del vecchio *Homo Sapiens*. «Gli esseri umani sono contenuti al suo interno come minuscoli atomi, come le molecole che compongono una materia.

Grosso modo l'*Homo Sapiens* è durato cinquantamila anni. Vedremo cosa diventerà questa nuova creatura, la società globale, tra altri cinquantamila anni»¹⁸.

Se mettiamo insieme quanto abbiamo detto sulla cultura dei segni e dei segnali, del pulsare, sentire, percepire, capire attraverso l'emozione, arriviamo a intravedere l'embrione della mutazione in atto: è la pre-disposizione di una specie di moderno «sesto senso», se è vero, come diceva Benjamin, che «nel giro di lunghi periodi storici insieme coi modi complessivi di esistenza delle collettività umane si modificano anche i modi e i generi della loro percezione sensoriale», perché «il modo secondo cui si organizza la percezione sensoriale umana – il medium in cui essa ha luogo – non è condizionato solo in senso naturale, ma anche storico»¹⁹. Il «sesto senso» semplifica. Cataloga. Seleziona. Include ed esclude. Guarda continuamente quel che gli fanno vedere e a questo reagisce, convinto che sia tutto, o che comunque sia sufficiente. Inter-cetta. Consente e dissente. Moltiplica. Diffonde. Cancella. Registra le sensazioni. Tecnicizza le impressioni. Imbottiglia le emozioni, come si faceva coi velieri in miniatura. In buona sostanza, il «sesto senso» consente di essere sempre sulla cresta dell'onda che ci scegliamo, dà la facoltà di frequentare mondi diversi, entrando e uscendo quando si vuole, ci lascia la suggestione di esercitare continuamente un giudizio su ogni cosa, quindi di dominare l'insieme, sedendo a capotavola. Salvo poi alzare lo sguardo e accorgersi che tutti sono a capotavola, quindi quel tavolo è rotondo come un'illusione.

Domandiamoci: davvero sappiamo ancora giudicare? Questa sensazione di potere e libertà è un ingrediente fondamentale della cultura di internet. Ma nella metropoli di Simmel che tu citi l'essenza «sta nell'ottundere la capacità di discriminare». Perpetuamente inondati anche noi «da una

profusione non assimilabile di stimoli nervosi», non abbiamo tempo o spazio «per investigare a fondo, o magari per costruire gli specifici significati degli oggetti» che «si dissolvono nella corrente sempre in movimento». Noi – concludi – «raramente ci fermiamo a riflettere; perlopiù siamo troppo occupati ad affrontare le maree per pensare ai significati». Produciamo stimoli, più raramente concetti. Suggestioni più che considerazioni. Anche se Castells sostiene che «non c'è opposizione tra cognizione ed emozione» perché anche «la cognizione politica è plasmata per via emozionale» e i cittadini prendono le loro decisioni governando inconsciamente i conflitti «tra condizione emozionale (come si sentono) e condizione cognitiva (che cosa fanno)». Quando il conflitto diventa più acuto «la gente tende a credere a ciò che vuole credere». E anche in una crisi economica «è la risposta emozionale dell'individuo alla crisi, più che il calcolo razionale di come reagirvi, a organizzare il pensiero e la pratica politica delle persone».

Vivere connessi all'emozione del mondo, dentro il grande sentimento collettivo, può dunque ampliare la nostra strumentazione percettiva. Ma per fare che cosa? Sensazioni, percezioni, impressioni, emozioni non formano un'opinione pubblica. La struttura della cittadinanza in rete ricorda piuttosto quella della «folla» disegnata da Gustave Le Bon nel 1895: «Questo agglomerato di uomini in determinate circostanze possiede caratteristiche nuove ben diverse da quelle dei singoli individui che lo compongono, la personalità cosciente svanisce, i sentimenti e le idee di tutte le unità si orientano nella medesima direzione. Si forma così un'anima collettiva, senza dubbio transitoria, ma con caratteristiche molto precise», perché «nelle folle non c'è premeditazione, possono percorrere successivamente la gamma dei più op-

posti sentimenti sotto l'influsso di momentanee eccitazioni. Somigliano alle foglie che l'uragano solleva, disperde e poi lascia ricadere». Ma seguiamo ancora Le Bon pensando ad oggi: «Le folle, che desiderano certe cose con frenesia, non le desiderano a lungo... La folla non è solo impulsiva e mutevole, non ammette ostacoli tra un desiderio e la sua realizzazione, tanto più se il numero dà ad essa la sensazione di costituire una irresistibile potenza. Per l'individuo nella folla la nozione di impossibilità scompare... Le idee suggerite alle folle possono diventare predominanti soltanto se rivestono una forma semplicissima, che per di più sia traducibile in immagini» capaci «di sostituirsi l'una all'altra come le lastre della lanterna magica». «Le folle non distinguono l'inverosimile, che generalmente colpisce di più l'immaginazione, ecco perché il lato meraviglioso o leggendario degli eventi è quello che più colpisce le folle. L'apparenza ha un ruolo molto importante sulla realtà, l'irreale predomina sul reale... Non sono dunque i fatti in sé stessi che colpiscono l'immaginazione popolare, ma il modo in cui si presentano, producendo per condensazione un'immagine vincente che riempia e ossessioni la mente»²⁰.

Stiamo parlando di più di un secolo fa, ma se un'analogia è possibile ciò è dovuto proprio alla particolare natura del vincolo virtuale che si crea nella rete, dove si considera «amicizia» un contatto, un click diventa «mi piace» e quella che tu chiami «fragilità dell'appartenenza» nasce da una selezione di contatti casuale, epidermica, frettolosa, superficiale, necessariamente veloce. Le comunità virtuali non hanno quei «sani e solidi legami non negoziabili» che costano fatica nella realtà, come spieghi, e i gruppi non si saldano sulla base di appartenenze profonde e risalenti. Consumi comuni sostituiscono valori condivisi, la rete scambia segni al posto di significati.

Ecco perché l'insieme ricorda la folla. E agisce come la folla: anzi come la folla re-agisce, perché l'azione vera e propria avviene sempre nella vita reale. In fondo è la tesi di Evgenij Morozov: «I tweet non rovesciano i governi, solo i popoli lo fanno», perché, benché il loro potere sia illimitato, le tecnologie non sono altro che «attrezzi senza manico»²¹. *Datteri, twitter e zafferano*, titolavamo su «Repubblica» un articolo di Tahar Ben Jelloun all'epoca delle primavere arabe, pensando che internet avrebbe fatto da apripista alla democrazia, alla libertà, ai diritti e che i social network avrebbero aperto mille crepe nel muro dell'autoritarismo: crepe democratiche, naturalmente. E invece, dice Morozov, bisogna rendersi conto che internet «penetra e rimodella tutti i sentieri della sfera politica, non solo quelli che conducono alla democratizzazione» ma anche quelli del potere, affinando i sistemi di propaganda, sofisticando i meccanismi di censura online, potenziando la sorveglianza, manipolando i nuovi media, controllando lo spazio pubblico affidandosi all'intrattenimento anziché alla politica: «E che cosa succede se il potenziale liberatorio di internet contiene anche i semi della depoliticizzazione e della de-democratizzazione?».

Ma ancora una volta: siamo noi a scegliere – e per fortuna. Internet ci cambia la vita, ma non la determina. Lo strumento è a nostra disposizione, noi non siamo nella sua disposizione. Noi siamo il manico. La riserva di un'opinione consapevole è nella nostra voglia di capire, nello sforzo di giudicare, nella capacità di indignarci, quando è necessario, in quella che è la facoltà di dire no. Per farlo, dobbiamo sfruttare tutta la vastità, l'immediatezza, la velocità del sapere accumulato nella rete e la sua capacità di distribuirlo ai quattro angoli dell'universo. Ma dobbiamo continuare a cercare il senso delle cose camminando nelle strade, parlando con le persone reali, mi-

surando la verità dei loro problemi e dei loro impegni con la loro voce, il loro sguardo: riscoprendone il volto.

Non dobbiamo mai smettere di fare domande anche se oggi è più difficile. Noi cittadini e non sudditi o apolidi della democrazia abbiamo bisogno di capire cosa ci accomuna. E questo dipende dalla capacità di pensare, dalla capacità di parlare. Quando hanno chiesto a Jimmy Page, il chitarrista dei Led Zeppelin, il segreto della band, lui ormai settantenne ha risposto così: «Noi non cercavamo di soddisfare l'ansia del pubblico. Noi offrivamo un concetto»²². Tutto il regno del rock per un concetto: chi lo avrebbe detto? In qualche modo lo avevano suggerito, con altre parole, gli indigeni di Bioko, nella Guinea equatoriale, a Ivor Richards e Cecyl Ogden, i due studiosi del linguaggio che li incontrarono nell'isola: «Avviciniamoci al fuoco, in modo da poter vedere cosa stiamo dicendo»²³.

Z.B. Bronisław Malinowski, uno dei principali fondatori dell'antropologia moderna, coniò il concetto di «espressioni fatiche», per indicare quella funzione del linguaggio che si esprime in esclamazioni del tipo «ciao», «come stai», «come va», «salve», «benvenuto». L'unica informazione che espressioni di questo genere contengono e veicolano è «Eccomi qua, io sono qui! E prendo atto che tu pure sei qui». Sono un richiamo di attenzione, sono frasi non impegnative che annunciano un'*occasione* di comunicazione, la possibilità di uno scambio; ma non c'è in esse né una richiesta di comunicazione né una solida, vincolante promessa di impegnarsi: offerte senza pegno. Il vero contatto, il rapporto, lo scambio – cioè l'*incontro* reale fra umani nella loro capacità in quanto *soggetti* – può seguire, ma non deve seguire necessariamente.

Le espressioni fatiche sono inviti con la clausola del RSVP: la risposta è suggerita e attesa, ma non è sicuro che arrivi. Le espressioni fatiche (per dirla prendendo in prestito la distinzione proposta da Martin Buber) possono portare sia a delle *Begegnungen* (incontri veri e propri) sia a delle *Vergegnungen* (incontri falliti o finti).

Jean-Luc Godard, il grande pioniere della Nouvelle Vague nel cinema francese moderno, dedicò la sua opera a smascherare l'ipocrisia del nostro linguaggio quotidiano, cercando di mettere a nudo i veri significati delle parole nascosti con dissimulazioni, frodi e auto-inganni, parole che, dopo essersi staccate dai loro significati originariamente intesi, tessono una fitta rete di immagini, pre-giudizi e stereotipi che ostruiscono piuttosto che rivelare il senso dei nostri motivi, fatti ed esperienze. Egli fece in immagini ciò che Milan Kundera chiede di fare agli scrittori nei loro romanzi: strappare i veli intessuti di parole. Possiamo forse vedere Michael Haneke, soprattutto nel suo film capolavoro del 2009 *Le Ruban blanc* (*Il nastro bianco*), come l'attuale erede della missione di Godard di districare il dramma del divorzio fra le parole e i significati – e quindi fra i significati e il modo di essere-nel-mondo dell'uomo. Ma lo stesso Godard, a 84 anni, in *Adieu au langage* (*Addio al linguaggio*), riassume la sua missione e la sua sconfitta finale, presentando una serie di immagini in movimento senza scopo, scollegate, che scorrono simultaneamente con parole e frasi altrettanto scollegate. Per i primi venti minuti, sui settanta del lungometraggio, lo spettatore aspetta (invano, sempre invano) che una storia significativa emerga dal caos delle immagini e dei suoni, finché gli si fa chiara la triste verità che non c'è storia nella successione delle immagini, le quali a malapena possono essere cucite insieme dalla successione delle parole. Dopo il divorzio, parole e si-

gnificati si sono insediati in due universi separati, isolati. E ciò si applica allo stesso modo alla serie di affermazioni apparentemente gravi che spigoliamo dal comune linguaggio della politica. Il film poteva essere intitolato altrettanto bene *Adieu aux significations*.

Tu osservi che «i ragazzi si scambiano col cellulare segnali vuoti per salutare, sollecitare, confermare, per non dire nulla». Giusta osservazione. Internet, attraverso cui si realizzano al giorno d'oggi la grande maggioranza dei contatti, è il regno e il vivaio delle espressioni fatiche; scoraggia e sovrasta, se non vieta del tutto (come fa la sua diramazione più frequentata in assoluto, Twitter, che non permette più di 140 caratteri per messaggio), qualunque cosa sia caricata di un significato più grave. E concludi: «Ieri il medium era il messaggio, ora il medium può fare a meno del messaggio»: è una frase tagliente come un rasoio, che merita di essere largamente diffusa e assorbita come lo è stata quella originale di McLuhan che l'ha preceduta e che ora risulta obsoleta. In effetti, si è tentati di concludere che il medium più popolare di oggi non soltanto «può fare a meno» del messaggio, ma sostituisce il messaggio, preferibilmente del tutto, insieme con altri elementi non essenziali che impegnano senza necessità tempo e cervelli. Di proposito, o per gli effetti che dispiega, la comunicazione online impartisce fin troppo spesso una lezione pratica di *inessenzialità* del significato.

L'altro tema cruciale da te sollevato col richiamo a Tahar Ben Jelloun che, scrivendo al tempo delle primavere arabe, pensava «che internet avrebbe fatto da apripista alla democrazia». Ben Jelloun non era solo, anzi! La reazione ufficiale dell'establishment americano ai giovani iraniani che sfogarono per breve tempo sulle strade di Teheran la loro protesta contro i risultati fraudolenti delle elezioni del giugno 2009

assomiglia in modo impressionante a una campagna commerciale basata sui «mi piace» di Facebook, Google o Twitter. Penso che qualche coraggioso giornalista investigativo, della cui comitiva ahimè non faccio parte, abbia fornito prove materiali pesanti di una simile impressione. Il «Wall Street Journal» pontificava: «Tutto questo non potrebbe accadere senza Twitter»! Andrew Sullivan, un blogger americano influente e ben informato, indicava Twitter come «lo strumento critico per organizzare la resistenza in Iran», mentre il venerabile «New York Times» si faceva lirico, parlando di una lotta fra «i criminali che sparano pallottole» e «i manifestanti che sparano tweet»²⁴. Nel suo discorso *Internet Freedom* del 21 gennaio 2010²⁵ Hillary Clinton annunciava solennemente la nascita del «samizdat dei nostri giorni» e proclamava la necessità «di mettere questi strumenti [intendendo ‘video virali e post sul blog’] nelle mani di persone di tutto il mondo che li userà per far avanzare la democrazia e i diritti umani». «La libertà d’informazione», era la sua convinzione, «sostiene la pace e la sicurezza che forniscono la base per il progresso globale». (Ma lasciami ricordare subito che poca acqua sarebbe passata sotto i ponti del Potomac perché l’élite politica americana cominciasse, quasi seguendo il precetto dei «due pesi, due misure», a chiedere restrizioni per Wikileaks e una condanna al carcere per il suo fondatore.) Il giornalista Ed Pilkington²⁶ cita Mark Pfeiffe, il consigliere di George Bush che avanzò la candidatura di Twitter al premio Nobel, e Jared Cohen, un funzionario del Dipartimento di Stato americano, il quale descriveva Facebook come «uno degli strumenti più organici alla democrazia che il mondo abbia mai visto»... Per dirla in breve: Jack Dorsey, Mark Zuckerberg e compagni sono i generali dell’Esercito della Democrazia-e-dei-Diritti-Umani che avanza; e tutti noi, che twittiamo e mandiamo

messaggi su Facebook, ne siamo i soldati. I media in effetti sono il messaggio – e il messaggio dei media digitali è il «velo dell'informazione che cala» e disvela così il nuovo pianeta del potere della gente e dei diritti umani universali.

È questo stravagante entusiasmo della élite politica e della pubblica opinione americana e di altri gratuiti venditori di servizi digitali che Evgenij Morozov, approdato in America, rimproverava, metteva in ridicolo e condannava come «delusione della rete» nel libro con questo titolo²⁷. Fra i molti punti che Morozov è riuscito a sviscerare nel suo studio di quattrocento pagine, c'è il fatto che secondo Al-Jazeera c'erano solo 60 account di Twitter attivi a Teheran, e quindi gli organizzatori delle dimostrazioni erano costretti, per richiamare l'attenzione, a usare per lo più quelle tecniche vergognosamente antiquate come le telefonate o il bussare porta a porta; mentre allo stesso tempo gli accorti governanti dell'Iran autocratico, consapevoli delle potenzialità di internet e insieme inquieti e privi di scrupoli, cercavano su Facebook di scoprire i legami con qualche dissidente sconosciuto, usando quell'informazione per isolare, incarcerare e togliere potere ai potenziali leader della rivolta; e soffocare nella culla la sfida democratica all'autocrazia (ammesso che ce ne fosse una)... E ci sono molti e diversi modi in cui i regimi autoritari possono usare internet a loro vantaggio, sottolinea Morozov, e molti di essi li usavano e continuano a usarli.

Per cominciare, le reti sociali offrono un modo più economico, più rapido, più completo e molto più facile di qualunque strumento tradizionale di vigilanza, per individuare e localizzare gli effettivi o potenziali dissidenti. E come sostiene e cerca di dimostrare David Lyon nello studio che abbiamo pubblicato insieme²⁸, la sorveglianza attraverso le reti sociali è resa di molto più efficace grazie alla collaborazione di quel-

li che ne sono gli oggetti e le vittime... Noi viviamo in una società della confessione, che promuove l'autoesposizione pubblica al rango di principale e più facilmente disponibile – oltre che quasi certamente la più potente e unica veramente competente – prova di esistenza sociale. Milioni di utenti di Facebook si fanno concorrenza fra loro per rivelare e mettere in piazza gli aspetti più intimi e altrimenti inaccessibili della loro identità, i loro collegamenti sociali, i loro pensieri, i loro sentimenti e le loro attività. I social network sono campi di una forma di sorveglianza volontaria, fai-da-te, che battono agevolmente (sia per volume sia per costi) le agenzie specializzate che si servono di professionisti dello spionaggio e delle indagini... Una vera manna, una fortuna piovuta dal cielo, per ogni dittatore e i suoi servizi segreti – e un eccellente complemento alle numerose istituzioni «panoptiche» della società democratica interessata a impedire che gli indesiderati e i non meritevoli (cioè tutti quelli che non si comportano o potrebbero non comportarsi *comme il faut*) vengano ammessi per sbaglio o si infiltrino surrettiziamente nella nostra decorosa autoselezionata compagnia democratica. Uno dei capitoli di *The Net Delusion* si intitola: «Perché il KGB vuole che tu ti iscriva a Facebook».

Morozov esplora i tanti modi in cui i regimi autoritari, o meglio tirannici, possono battere i presunti combattenti per la libertà nel loro stesso gioco, usando la tecnologia in cui gli apostoli e panegiristi delle qualità democratiche di internet hanno investito le loro speranze. Niente di nuovo, qui; le vecchie tecnologie, come ci ricorda l'articolo di «The Economist», erano ugualmente usate nel passato dai dittatori per tenere tranquille e disarmare le loro vittime: la ricerca ha dimostrato che i tedeschi dell'Est che avevano accesso alla televisione occidentale più difficilmente esprimevano insod-

disfazione per il regime... Quanto alla certamente molto più potente informatica digitale, «internet ha offerto così tanto intrattenimento a buon mercato e di facile fruizione a quanti vivono sotto l'autoritarismo che è diventato parecchio più difficile portare la gente a occuparsi di politica in generale». A meno che, beninteso, la politica non sia riciclata in un'altra varietà di intrattenimento eccitante, piena di suoni e furiosa e tuttavia abbastanza sdentata da lasciar tranquilli, sicura e innocua; una cosa praticata dalla nuova generazione di «fannulloni attivisti [*slacktivist*]», i quali credono che «cliccare su una petizione di Facebook vale come atto politico» e quindi «dissipano le loro energie in migliaia di distrazioni», ciascuna destinata al consumo istantaneo e all'uso immediato dell'*on-off*, della cui produzione e disponibilità internet è maestro sovrano (uno degli innumerevoli esempi di quanto sia efficace lo slacktivism politico nel cambiare i modi e significati del «mondo reale» è dato dal triste caso del gruppo di «Save the Children of Africa»: ci sono voluti vari anni per raccogliere la sontuosa somma di 12.000 dollari, mentre i bambini non salvati dell'Africa continuavano a morire...).

Con la sfiducia popolare per le autorità che si diffonde e si approfondisce, e l'apprezzamento popolare per il potenziale di potere-alla-gente offerto da internet in ascesa astronomica grazie agli sforzi congiunti del marketing di Silicon Valley e della lirica di stampo Hillary Clinton recitata e divulgata da migliaia di centri accademici, non sorprende che la propaganda filogovernativa abbia una migliore possibilità di essere ascoltata e assorbita se raggiunge i suoi destinatari attraverso internet. I più accorti fra i governi autoritari sanno benissimo che è così: dopo tutto, gli esperti d'informatica sono fin troppo disponibili a prestare la loro opera, desiderosi di vendere i loro servizi al miglior offeren-

te. Hugo Chávez era su Twitter e vantava, a suo dire, mezzo milione di amici su Facebook. Mentre in Cina c'è a quanto pare un vero e proprio esercito di blogger sovvenzionati dal governo (comunemente battezzati «il partito dei 50 centesimi», perché vengono retribuiti con 50 centesimi per ogni accesso). Morozov continua a ricordare ai suoi lettori che – come dice Pat Kane – «il servizio patriottico può essere per il giovane operatore socio-tecnico una motivazione altrettanto forte quanto l'anarchismo bohémien per Assange e i suoi compari». Gli hacker informatici possono con pari entusiasmo e con la stessa buona volontà e sincerità mettere insieme una nuova «Trasparenza internazionale» come una nuova associazione di «Brigate Rosse». Internet sosterebbe entrambe le scelte con uguale equanimità.

È una vecchia, vecchissima storia che si ripropone ovunque sempre di nuovo: si può usare l'accetta per spaccare la legna o per tagliare teste. La scelta non appartiene all'accetta ma a quelli che la maneggiano. Quali che siano le scelte di quelli che la maneggiano, l'accetta non fa che obbedire. E per quanto affilati possano essere le lame in questo momento, la tecnologia non fa avanzare la democrazia e i diritti umani per te (e al posto tuo). È un po' come volersi scrollare di dosso la propria responsabilità civica di farli avanzare. Credo che, paradossalmente, sia proprio la promessa esplicita o implicita di liberarsi di quella responsabilità (certamente impegnativa e ingombrante) l'attrazione principale di giocare al gioco politico online. E c'è online un'altra tentazione cui è più difficile resistere: sostituire la dura necessità dell'argomentare con la gioiosa libertà dell'ingiuria e dell'odio.

Come sappiamo dagli studi di Sigmund Freud e dalla loro prosecuzione ad opera di Norbert Elias, una parte integrante della storia moderna è stata anche il «processo di civilizza-

zione», consistente nella repressione delle manifestazioni di ostilità, aggressione, crudeltà, sete di sangue, o almeno nella loro eliminazione dalla vista nelle interazioni quotidiane. Uno degli effetti di quel processo fu di rendere vergognosa la manifestazione delle emozioni in pubblico: una cosa da evitare ad ogni costo, anche in situazioni di stress. Si osservi che oggetto del divieto erano le *manifestazioni* delle emozioni, non le *emozioni in quanto tali*. La «disattenzione civile» di Erving Goffman comportava una evidente mancanza di interesse personale per le persone circostanti (come l'evitare il contatto oculare o la prossimità fisica stretta e intrusiva), più che una riforma morale: la disattenzione era una strategia per rendere possibile la coabitazione di stranieri nelle densamente popolate città moderne; la coabitazione libera dalla violenza reciproca e dalla paura di essa. La disattenzione ha tutte le caratteristiche di una copertura, piuttosto che di una eliminazione della reciproca inimicizia e aggressività. Il processo di civilizzazione ammorbidì la condotta umana nei luoghi pubblici, ma non rese gli uomini più morali, amichevoli e accudenti verso gli altri.

La moderna richiesta di riserbo e desistenza dalla violenza verso gli altri non è perciò assoluta ma condizionale, limitata a un certo tipo di comportamento, a certe categorie di «altri», e a certi tipi di ambienti e situazioni. Noi siamo addestrati quotidianamente dai media che fanno opinione e dalle autorità politiche a trattare gli atti di esclusione, di bando, di esilio come fenomeni tanto ordinari, frequenti e onnipresenti da risultare invisibili a tutti gli effetti e scopi pratici, e non scioccati e disturbanti per la coscienza morale. I media offrono rappresentazioni estremamente popolari tipo *Grande Fratello* o *Anello debole* in cui le ripetitive, consuete e predisposte sedute di esclusione ripropongono di continuo quelle fasi

tanto amate e capaci di far salire lo *share* di pubblico – che sono i momenti culminanti per l'interesse e, in realtà, per l'intrattenimento. Le autorità politiche, con crescente sostegno da parte dei loro elettori, hanno messo al bando categorie di persone cui i comandamenti canonici non si applicano – o si applicano in misura fortemente ridotta: i terroristi, le persone sospettate di offrire loro riparo e quindi adatte per il ruolo dei droni e «vittime collaterali» dell'artiglieria, gli eretici o i membri di tipi sbagliati di sette, gli immigranti clandestini, o una «sottoclasse» di composizione variabile a seconda delle circostanze; non più problema sociale ma problema di «comportamento asociale» e pertanto di «legge e ordine».

I «prodotti della modernità» potenzialmente malati sono vivi e vegeti, in patria e all'estero, e – grazie al commercio delle armi molto deregolato e capace notoriamente di evitare i controlli – sempre alla portata di tutti e con il rischio di cadere in «mani sbagliate». Dove è prevedibile l'incontro delle tecnologie industriali e organizzative moderne con odii umani senza tempo, esplosioni di violenza, e stragi di massa. Internet offre un'opportunità per una quotidiana e sicura prova generale per simili esplosioni: preparando e affinando le capacità richieste per far partire le esplosioni sulle strade. Prepara e affina anche le nostre capacità di dialogo, quella forza vitale *sine qua non* della democrazia, offrendo così la possibilità di arrestare quella «depoliticizzazione» e quindi «de-democratizzazione» che tu, a ragione, temi?

Come Richard Sennett ha suggerito di recente, un dialogo che voglia favorire una coabitazione reciprocamente benefica che aiuti a eludere i trabocchetti della prossimità delle differenze dev'essere, nella sua disposizione di fondo, informale, aperto e cooperativo (come opposto di contestativo o combattivo). Informale: dev'essere avviato senza un'agenda pre-

determinata e regole procedurali, con la speranza che l'una e le altre emergano nel corso del dialogo stesso. Aperto: dev'essere avviato con la volontà da parte di ognuno di assumere il ruolo di discenti oltre a quello di docenti, accettando così la possibilità di scoprirsi sul versante dell'errore. Cooperativo: dev'essere considerato come un gioco a somma *più che zero*, poiché il suo scopo non dev'essere di dividere i partecipanti in vincenti e perdenti, ma di permettere a ognuno di venirne fuori arricchito di conoscenza e sapienza.

La formula di Sennett è una cosa tutt'altro che facile nell'applicazione concreta; non è assicurata contro gli errori di conduzione e il suo successo non è affatto garantito. Ma date le condizioni, che noi non abbiamo scelto, l'opzione di quella formula e il serio tentativo di farla funzionare è ciò che può fare la differenza sul lungo termine fra il sopravvivere insieme e il perire insieme. Ed è anche, comunque, la prima vocazione, dovere e responsabilità di tutti e singoli i cittadini di un paese democratico.

Nel 1975-1976 Elias Canetti raccolse alcuni suoi saggi, scritti nell'arco di 25 anni, in un volume intitolato *Das Gewissender Worte (La coscienza delle parole)*, e chiuse il libro con il discorso sulla professione dello scrittore, tenuto nel gennaio 1976 a Monaco di Baviera. In esso affronta la questione se, nell'attuale situazione del mondo, «c'è qualcosa per cui gli scrittori o quelli che vogliono diventarlo possono essere utili». Egli parte da un'affermazione fatta il 23 agosto 1939. «Tutto qui. Se fossi un vero scrittore, avrei dovuto essere in grado di impedire la guerra». L'autore, in forma anonima, affermava che lo scrittore intanto è «vero» in quanto le sue parole fanno la differenza fra il benessere e la catastrofe. Nella formulazione di Canetti: «Il desiderio di assumersi responsabilità per qualunque cosa possa essere espresso in paro-

le, e fare penitenza per il loro fallimento, il fallimento delle parole». Canetti conclude: «Non ci sono scrittori oggi, ma noi dobbiamo appassionatamente desiderare che ci siano... In una parola, in un mondo che foss'anche il più volontariamente cieco, la presenza di persone che insistono tuttavia sulla possibilità del suo cambiamento acquista un'importanza suprema».

Il nostro mondo appare tutt'altro che ospitale per i «veri scrittori» come descritti da Canetti. Sembra essere ben protetto non contro le catastrofi, ma contro i loro profeti: i residenti di quel mondo ben protetto, fin tanto che il diritto alla residenza non viene loro bruscamente negato, sono ben corazzati contro il dare ascolto ai pochi che gridano nel loro rispettivo mondo selvatico. Come un altro grande intellettuale del passato, Arthur Koestler, continuava a ricordarci²⁹: alla vigilia di un'altra catastrofe, «nel 1933 e durante i successivi due o tre anni, le sole persone con un'intima comprensione di quel che accadeva nel giovane Terzo Reich erano alcune migliaia di rifugiati»; una distinzione che li condannò al «ruolo sempre impopolare di Cassandra dalla voce stridula». La conclusione di Koestler per quanto riguarda il potere delle parole e la possibilità degli intellettuali di farle diventare carne era amara e nera: «Amos, Osea, Geremia, erano propagandisti abbastanza buoni, e tuttavia fallirono nel loro tentativo di scuotere le persone e ammonirle. Si dice che la voce di Cassandra perforasse i muri, eppure la guerra di Troia si fece».

Un pensiero agghiacciante, per la verità. E un richiamo a quanto ancora c'è da imparare dell'arcana arte di fare delle parole carne, e a quanto sia urgente affrontare quella sfida per soffocare in culla il rischio che quelle esperienze si ripetano.

E.M. «Non c'è storia», dici a un certo punto. Potremmo fermarci qui. Non c'è storia «quando dopo il divorzio, parole e significati si sono insediati in due universi separati, isolati». Proviamo ad allargare il campo: come può esserci un racconto unitario e autonomo se viviamo riproducendo la realtà più che trasformandola, in un «presentismo» che restringe ogni orizzonte? La confusione tra vivere e raccontare è totale. Viviamo per frammenti e frammentiamo il racconto, l'esistenza diventa un format in quella che tu chiami la «società della confessione» dove conta rappresentarci, al di là del significato della rappresentazione che è secondario, influente, persino superfluo. Kurt Vonnegut scriveva: «Le comunità virtuali non costruiscono nulla. Non ti resta niente in mano. Gli uomini sono animali fatti per danzare. Quant'è bello alzarsi, uscire di casa e fare qualcosa. Siamo qui sulla Terra per andare in giro a cazzeggiare. Non date retta a chi dice altrimenti»³⁰. Forse sappiamo danzare, ma certo non sappiamo più «uscire di casa e fare qualcosa», crediamo di non averne bisogno.

E qui arriviamo davanti all'ultima questione: questo nostro nuovo modo di vivere e di comunicare, cambia il modo di pensare? Questo nostro esistere nell'interregno, vaganti tra il non più e il non ancora, in una interrelazione senza fine, è capace anche di fondere i nostri mondi? O di pensarli entrambi? Io credo che noi stiamo diventando degli affluenti del grande flusso totale. Le nostre culture sembrano versarsi nello stesso fiume, ridotte ad immissari, trascinate a confondersi o a numerarsi, diventando tributarie. Riconoscere questo può servire a liberarci dall'imperialismo culturale che ci porta spesso a ritenere universale la parzialità naturale della nostra cultura, e ancor di più, a ritenerla sovraordinata, superiore, egemone. Ma può appiattire e uniformare il pensiero,

o almeno può semplificarlo fino a disincarnarlo, rendendo superfluo sapere chi siamo, perché rischia di contare solo dove andiamo.

Quel che è certo è che nel nostro mondo interconnesso e reticolare non è più consentito cedere a quella che tu battezzi come «disattenzione civile». Non è conveniente, non è utile, è addirittura pericoloso. Non dobbiamo farlo se, come si stima, nel 2050 la metà della popolazione del nostro continente sarà di origine extracomunitaria. Non possiamo più farlo perché «per la prima volta nella storia, tutti i popoli della terra hanno un presente comune», come spiegava Beck. «Ogni paese è diventato il prossimo quasi immediato di ogni altro paese e ogni uomo sente la scossa di eventi che si svolgono all'altra estremità del globo»³¹. Con una complicazione aggiuntiva: che gli effetti di ogni singolo evento, oggi, si trasmettono secondo un processo a rete, in direzioni e con effetti politici e culturali imprevedibili e sproporzionati rispetto all'ipotesi iniziale.

Come dici tu, lo straniero un tempo distante è diventato il vicino con il quale condividiamo strade, strutture pubbliche, scuole, luoghi di lavoro. E questa è una prossimità destabilizzante poiché dall'altro non sappiamo cosa aspettarci. Non ci è possibile rimuovere o aggirare con un click differenze fin troppo reali e l'universalità perduta o immaginaria dei nostri valori deve lasciare il posto ad una faticosa compatibilità.

Il rischio è che questa «unità del mondo» comporti un «enorme aumento dell'odio reciproco e una sorta di irritabilità universale di tutti contro tutti» come osserva Pankaj Mishra. E non basta. L'Europa, aggiunge Mishra, «non produce più fiduciosamente, come ha fatto per due secoli, il surplus della storia globale; e i popoli che l'Europa un tempo dominava oggi mal tollerano le norme prodotte da quella storia. I tentativi di definire l'identità europea separandola violentemente

mente dal suo presunto 'altro' storico, e con la creazione di opposizioni (civili/arretrati, laici/religiosi) non possono avere successo in un'epoca in cui questo 'altro' possiede anch'egli il potere di scrivere e di fare la storia»³².

Ma possiamo vivere più storie contemporaneamente? Nello stesso tempo, nel medesimo spazio? Domande inedite ma inevitabili, soprattutto quando salta la possibilità di fondare i comportamenti reciproci su aspettative razionali, ma soprattutto quando sono in gioco i valori non negoziabili. L'assalto dell'islamismo terrorista a Parigi dello scorso gennaio ci ha portato immediatamente davanti agli occhi uno scontro di culture che non si lasciano comporre, realizzando addirittura un incrocio tra anti-modernità e modernità evoluta, come la chiamava Beck, tra la coscienza di sé dell'Occidente e l'idea dell'Occidente che hanno gli altri. Noi reagiamo ancora una volta sorpresi dal fatto che la terra della democrazia – l'Occidente – diventi bersaglio e nemico per qualcuno. Di più: ci accorgiamo che quel qualcuno è cittadino europeo e occidentale come noi, e scopriamo che poco per volta ha scelto di spogliarsi della nostra dimensione di libertà e di democrazia, rinunciandovi espressamente, per rivestirsi di una cultura radicale di morte. Più ancora: apprendiamo increduli che una scuola a Tolosa, un museo a Bruxelles e a Tunisi, un caffè a Sidney, il parlamento a Ottawa, a Parigi un negozio kosher, un giornale, una tipografia, divengono target proprio perché sono i luoghi in cui va in scena la grandiosa normalità quotidiana della nostra democrazia materiale considerata eversiva dall'islamismo terrorista, cioè le regolari garanzie reciproche che ci scambiamo giorno per giorno, quella forma abitudinaria di regola civile che abbiamo dato alla nostra società vivendo, e di cui stiamo morendo.

Ma ecco che le vignette di «Charlie Hebdo» costruiscono

significati tra loro opposti, perché diversi sono gli occhi di chi le legge all'interno di culture differenti. Coloro che ricevono e interpretano i messaggi non sono soggetti neutri e fungibili. L'antropologo Francesco Remotti osserva che «gli autori e gli editori delle vignette hanno senza dubbio evocato – in modo esplicito o implicito – un determinato 'noi': un 'noi' per il quale è possibile, legittimo, divertente, creativo costruire quel tipo di vignette satiriche; così come hanno inevitabilmente evocato 'altri', per i quali quelle vignette assumevano un significato irridente e blasfemo. Nel rispondere a quei messaggi questi altri si sono, a loro volta, organizzati in 'noi'... Ma i 'noi' non sono sempre fonte di conflitto, assertori di identità esclusiva. Tutto dipende da come i 'noi' interpretano sé stessi e come si dispongono nella relazione con gli 'altri'; e dall'incidenza che nella loro organizzazione viene ad assumere l'alterità, il modo di intendere i rapporti con gli altri. È abbastanza intuitivo che quanto più i 'noi' si chiudono in sé stessi e rifiutano l'alterità, tanto più aumentano i rischi di conflitti e di scontri»³³.

Per questo hai ragione quando definisci il nostro un «multiculturalismo superficiale», con una debole fascinazione per la diversità, «semplici flirt con ciò che appare esotico, in un sistema che riconosce la legittimità di culture diverse dalla nostra, ma ignora o rifiuta quanto vi è di sacro e non negoziabile in tali culture». Lo sforzo titanico, eppur necessario, diventa quello di rinegoziare un nuovo spazio comune. È già iniziata l'epoca in cui, come dice Michael Walzer, «i paesi rivestiranno un significato minore per i loro abitanti perché molti di loro non vi risiederanno da lungo tempo; le tombe dei loro antenati saranno altrove; il terreno sul quale vivranno non sarà per loro suolo sacro e i loro visti non evocheranno ricordi storici e personali»³⁴.

Eppure proprio nell'assalto di Parigi c'è stata addirittura una confusione del sacro. In nome della sacralità dell'immagine violata di Maometto, i terroristi islamisti hanno portato la morte dentro le stanze di un giornale, senza accorgersi che la redazione di un giornale è un luogo sacro della laicità occidentale, perché riassume in sé l'autonomia dal potere, il diritto di informare e di essere informati, la libertà d'opinione. Anzi, è successo qualcosa di particolare, ed è significativo che sia successo proprio in Francia: milioni di cittadini hanno capito che la libertà di espressione coincide con la libertà *tout court*, non ne ha l'ampiezza ma ne è un presupposto e un elemento fondamentale. Dunque è qualcosa che ci appartiene, che determina e distingue la nostra cultura, e proprio per questo è qualcosa che va difeso. «La libertà di parola, di dare e ricevere informazioni», dice Ian McEwan, «porre domande scomode, di ricerca accademica, di critica, di fantasia, di satira – l'interscambio dell'intera gamma delle nostre capacità intellettuali, è la libertà che fa esistere tutte le altre. La libertà di parola non è il nemico della religione, è il suo nume tutelare. È grazie alla sua presenza che Parigi Londra e New York sono piene di moschee. A Riyadh, dove è assente, le chiese sono vietate. Oggi come oggi chi importa una Bibbia lì rischia la pena di morte»³⁵. Altro che cuore freddo della democrazia. Avremmo qualcosa in cui credere, se soltanto fossimo meno cinici e più consapevoli: se soltanto lo sapessimo.

Solo la democrazia ci resta, dunque: con la nuova fatica di doverne ogni volta rinegoziare la traduzione pratica, affermando il suo valore di metodo per noi universale mentre sappiamo che è vista dai suoi avversari come un'ideologia di parte e a bassa intensità. Perché noi siamo credenti deboli, testimoni infedeli.

La democrazia come abitudine quotidiana dei gesti, degli spazi, della misura reciproca, della proporzione tra la realtà e la sua rappresentazione, ci sembra una riduzione nella mediocrità, una svalutazione, un codice, una specie di moderno *pi greco* sociale. E invece non è una formula, ma ciò che dà forma al nostro stile comune di vita, lo legittima e ci consente uno scambio naturale di libertà, che si combinano e crescono insieme definendo gli ambiti e costruendo uno spazio comune.

Se perdiamo questa regola, che è diventata l'unica costante culturale della parte di mondo in cui viviamo, non ci resta altro. Viene meno il diritto al dubbio, l'opinione pubblica lascia il posto al senso comune, che è tutt'uno con il potere, il quale è capace più di noi di fabbricarlo, di impersonarlo e di diffonderlo.

Ma arrivati fin qui, possiamo dire che un'opinione consapevole e responsabile ha bisogno di una democrazia che funzioni. Non soltanto nelle regole e nelle istituzioni, ma nella vita quotidiana. Vale oggi quel che Simone Weil scriveva nel 1934: «Mai gli uomini sono stati più incapaci non solo di sottomettere le loro azioni al loro pensiero, ma persino di pensare»³⁶. E vale quel che Albert Camus diceva vent'anni dopo: «Probabilmente è difficile trovare un'epoca in cui la quantità di persone umiliate sia così grande»³⁷.

Perché stupirci allora se non c'è un principio di reazione, se lo spazio pubblico è vuoto, se il potere si è liberato dell'obbligo del rendiconto, quello che fa domandare a Woland – prima dell'ultimo volo nel *Maestro e Margherita* di Bulgakov – tutti i conti sono stati saldati? Stiamo dicendo, infine, che non c'è un'opinione autonoma se non si salva la dignità della persona. Questo forse è il bandolo di Babele, di quella «dialettica di senso e follia» che tu hai spiegato, e che tiene aperto

nonostante tutto il mistero del futuro e la sua incontrollabilità. Qui sta il segreto di quella moralità civica senza la quale secondo Bertrand Russell le comunità periscono: cercare di restaurare – è ancora Camus – un po' di ciò che fa la dignità del vivere e del morire.

Bisognerebbe ricordarsi che la Sapienza e non altri, secondo le Scritture, era presente alla creazione del mondo, è lei che «porta nel visibile» la conoscenza e per questo non «si allontanerà dalla verità». Cercare di sapere, voler capire, affidarsi alla conoscenza anche quando tutto sembra perduto. Poi, certo, resta la denuncia di Canetti, che tu ricordi, il fallimento della parola e la scrittura colpevole di non aver mai impedito le guerre. Ma questo vale per la ragione, vale per la bellezza, vale per la tecnica: perché vale per l'uomo. George Steiner dice di aver passato la vita cercando di capire perché l'arte e la cultura non abbiano fermato la barbarie e anzi ne siano state spesso gli alleati e l'ornamento. Nulla ci garantisce, niente ci assicura, perché per fortuna nulla è predeterminato. Dipende da noi: un'affermazione terribile e grandiosa, che mette il mondo in gioco, nelle mani dell'uomo. A patto di non dimenticare il diritto e il dovere di riproporre anche oggi al potere e a noi stessi la domanda di Pilato di duemila anni fa, quand'era circa l'ora sesta, prima che entrasse il tripode con l'acqua per lavarsi le mani – suprema viltà dell'Occidente – rifiutando di distinguere tra il bene e il male: *quid est veritas?*

Z.B. Negli ultimi anni la domanda di Ponzio Pilato ha acquistato una nuova vitalità: viene ripetuta di continuo, in tantissimi romanzi, pezzi teatrali e trattati filosofici, nei media come in discussioni serie e discorsi oziosi. Ed esattamente come nei Vangeli, senza che abbia ancora una risposta sod-

disfacente per tutti; il che spiega perché quella domanda sia così tanto di moda, così frequentemente riesaminata con infinite sottigliezze e dibattuta, a differenza di un passato non molto lontano quando le risposte – grazie a gerarchie del potere caparbie e apparentemente indomabili – sembravano abbastanza ovvie da rendere la domanda quasi superflua. Ma oggi, come osservi acutamente, ogni tipo di culture diverse, molto spesso apparentemente incompatibili, sembrano «versarsi nello stesso fiume», mentre è morta e sepolta l'epoca dell'«imperialismo culturale», perché nel nostro mondo multiculturico «gli altri» che hanno visioni differenti su ciò che la *veritas est* «possiedono il potere di scrivere e fare la storia».

L'espressione «lavaggio del cervello», introdotta da Edward Hunter in un articolo del 7 ottobre 1950 su «Miami News», ha avuto una carriera davvero spettacolare nel dibattito pubblico oltre che nel linguaggio comune. Ripescato da un antico passato – non occidentale –, quel concetto si riallacciava alla tradizione cinese dell'insegnamento taoista risalente a millenni addietro e attribuito all'eredità degli scritti del Laozi e dello Zhuangzi. Il taoismo istruiva i suoi seguaci a mondare i loro cuori e le loro menti dalla feccia e dal fango della mondana vita quotidiana per rendersi adeguati, pronti e degni di entrare nel sublime universo del santo; quell'idea fu riciclata millenni più tardi da Mao nel precetto di purificare i cuori e le menti dai residui della mentalità reazionaria onde meritare di far parte della società comunista priva di classi che stava nascendo (un altro termine usato nella Cina maoista per questa operazione era «rovesciare»).

In realtà, la forma in cui l'antica ed esotica idea taoista fu reincarnata nel nostro passato recentissimo può essere vista come un caso specifico di un fenomeno culturale molto più vasto, praticamente universale, descritto da Victor Turner

come «rito di passaggio (simbolico)» da una assegnazione/condizione sociale a un'altra (per esempio, dall'adolescenza all'età adulta o dal celibato/nubilato allo stato matrimoniale). Fra il punto di partenza e quello di arrivo dev'esserci – secondo lo schema di Turner – uno «stadio di transizione», una sorta di «limbo», di «terra di nessuno», di simbolica «nudità sociale» per così dire: tutte le bardature e le attrezzature dello status che sta per essere abbandonato devono essere tirate giù – tolte, rimosse, dismesse e spazzate via – prima che si indossino i distintivi dello status che viene assunto: i soggetti che compiono il passaggio devono prima essere spogliati nudi – in sostanza essere radicalmente purificati delle tracce del passato – per poter essere ammessi alla loro nuova identità sociale. Un po' come un ripulire l'area per edificarvi una nuova costruzione – anche se in questo caso ciò che viene costruito è la mentalità umana.

Mi domando se l'idea del «lavaggio del cervello» avrebbe avuto una altrettanto folgorante carriera e avrebbe goduto di una altrettanto solida aura di veridicità, anzi evidenza, se avesse fatto la sua comparsa nel discorso pubblico soltanto oggi, cioè a più di settant'anni di distanza dall'epoca di Mao; e se Victor Turner avesse proclamato la mente resa nuda come uno stadio indispensabile per tutti e avesse elaborato la sua teoria dei «riti di passaggio» nel 2015 anziché nel 1969 (dopo tutto, come osservava Hegel, il compito dei filosofi è di intessere reti [concettuali] che «afferrino il loro tempo»). Il modello del «lavaggio del cervello» funzionava fin tanto che aveva davanti (in realtà presumeva) una salda coerenza e una inesorabile compattezza di credenze nette e inequivocabilmente distinte fra loro, che si escludono reciprocamente e sono incompatibili, che non possono essere tenute insieme e fra le quali non c'è in pratica possibilità di comunicazione

di buona volontà: tutte qualità che la realtà del mondo spaccato a metà e la guerra fredda fra le due metà, separate da frontiere e non collegate da ponti, rendevano quasi ovvie. Per passare da una parte all'altra attraverso confini rigorosamente sorvegliati, ci si doveva sottoporre a una quarantena di limbo: bisognava prima di tutto «disfare le valigie» – bisognava purificarsi, lasciarsi «interrogare», spogliarsi nudo non solo nel senso «sociale» della nudità. Era questa la realtà del mondo che l'idea del «lavaggio del cervello» quando riferita al cambiamento della mente, e del «vuoto sociale» quando riferita al cambiamento di posizione sociale, riflettevano. In quella realtà, il disimpegno spirituale ricalcava esattamente la distanza territoriale e l'allontanamento fisico, a parte una «quinta colonna» che osava, a proprio rischio e pericolo, di infrangere la regola.

Adesso non è più così, perché i confini da attraversare sono oggi, com'è ben noto, confusi e porosi, o perché i «passaggi», abbondanti e insieme eminentemente reversibili e quindi di scarsa incidenza concreta, si sono trasformati da pietre miliari della vita e punti di non ritorno in una specie di banalità quotidiana, quasi una routine che non esige che si effettui alcun «rito» speciale. Non è richiesto alcun lavaggio del cervello, quando i contenuti del cervello sono in flusso continuo e comportano cambiamenti. Soprattutto in quelli di noi abitanti del pianeta che sono cresciuti, sono stati educati e addestrati a sentirsi liberi, a scegliere con libertà e ad agire di conseguenza.

Un effetto della elevazione di una simile libertà (fisica e spirituale) al vertice della gerarchia dei valori, come noi abbiamo fatto, è la coesistenza altrimenti impensabile di elementi contrapposti (il Corano vicino al Vangelo e alla Torah sullo stesso scaffale e nella stessa lista delle cose da leggere).

Il «passaggio» fra identità distinte non ha più bisogno di un limbo, di un territorio «di interposizione» che le tenga separate; la variazione di mentalità non richiede più lavaggio del cervello. Persone di diverse denominazioni, a volte con credi fortemente contrastanti, non possono più ignorare la presenza reale – fin troppo reale – l'una dell'altra, non possono asserragliarsi per escludere gli incontri faccia a faccia, e noi possiamo/abbiamo bisogno, dobbiamo/non possiamo evitare di parlarci reciprocamente. Noi abbiamo abbondanti occasioni di guardarci fra noi in cagnesco e combattere; ma abbiamo anche la possibilità di dialogare, e quindi la possibilità di evitare di sparare. Il filosofo tedesco di scuola neoscettica Odo Marquard, fra il serio e il faceto, fa derivare la parola tedesca per dubbio (*Zweifel*) dal numero due (*zwei* in tedesco) e osserva: «Se – in riferimento al testo sacro – due interpreti affermano in contrasto fra loro: 'Io ho ragione, la mia comprensione del testo è la verità, la verità indispensabile alla salvezza, questa e non un'altra' si può arrivare allo scontro violento... Si può comprendere questo testo anche diversamente e – se ciò non basta – ancora diversamente e ancora una volta diversamente».

L'«ermeneutica pluralizzante» affermata da Marquard trasforma – dovrebbe trasformare – una relazione dipendente dalla «ostinata insistenza sulla verità di un soggetto» in una «relazione interpretativa». Questo, secondo Marquard, con cui credo di concordare, può portare a sostituire un «essere per uccidere» con un «essere per il testo». E se quest'ultima modalità di essere prevale, non ci sarà posto per il grido attribuito variamente ad Arnaldo Almarico o a Simone di Monfort: «Caedite eos! Novit enim Dominus, qui sunt eius» («Uccideteli! Poiché il Signore riconoscerà i suoi»)...

C'è però un'avvertenza da fare: come nella maggior parte

dei casi, forse in tutti, ogni scelta comporta che si guadagni qualcosa e si perda qualcos'altro. Sotto moltissimi aspetti, dibattere un testo è per tutte le parti in causa enormemente vantaggioso rispetto all'uccidere. Ma lo stesso elemento di dubbio che crea quel vantaggio provoca insieme un qualche ammorbidimento: non solo di umori e maniere, ma di fedi. Esso rende anche difficile, quasi impossibile, accettare che altri possano considerare le proprie credenze come non suscettibili di discussione e quindi vedano noi, gli altri degli altri, noi che li interroghiamo o rifiutiamo di prenderli abbastanza sul serio, come casi di *unwertes Leben* («vita indegna»). Diventa quasi impossibile accettare che ci siano persone pronte a uccidere nel nome delle proprie credenze, pronte a sacrificare la loro stessa vita per difenderle, o per mostrare che le loro credenze meritano che si muoia per esse. Ma persone del genere *ci sono*, e non in un luogo lontano, racchiuso in una fortezza sicura, ma dietro la porta accanto, sedute al tavolo vicino o sulla vicina panchina del parco. E non possiamo desiderare di tenerle lontane o costringerle a sparire.

Le persone libere rigettano i dogmi, e quindi trovano il dogmatismo degli altri incomprensibile e riprovevole. Il contrasto fra «creativo e divertente» contro «irridente e blasfemo», rilevato da Francesco Remotti che tu citi, opera su entrambi i fronti. Il dogmatico non è più capace di apprezzare la creatività e l'elemento di divertimento in ciò che egli crede sia irridente e blasfemo di quanto noi, gli scettici tipo Marquard, siamo capaci di scoprire l'irrisione e la blasfemia in ciò che noi sappiamo, sentiamo, sperimentiamo e pratichiamo come creativo e divertente.

Una situazione del genere presenta certo un problema per la cui soluzione non ci sono scorciatoie. Per noi ci sono voluti millenni perché mettessimo nell'agenda pubblica l'abolizio-

ne della pena capitale. Per noi ci sono voluti millenni perché vietassimo la schiavitù. E ci sono voluti millenni perché promuovessimo l'uguaglianza dei sessi. E chi sarà tanto arrogante da sostenere che abbiamo effettivamente raggiunto tutti questi obiettivi una volta per tutte? Noi possiamo sperare (io lo spero, quanto te) che la nostra verità si imporrà alla fine sul pianeta che abbiamo in comune, così com'è accaduto (quasi) nella «nostra» parte del globo. Ma abbiamo comunque bisogno di attrezzarci per la estenuante lunghezza del cammino, per le scabrosità della strada e per la limitata affidabilità dei veicoli a nostra disposizione. Quello che abbiamo davanti a noi da affrontare è quello che i francesi chiamano un *travail de longue haleine*.

In ogni caso, continuo a ripetere che fra i veicoli disponibili per percorrere questa strada c'è il serio dialogo fondato sulla buona volontà (informale, aperto, cooperativo, per citare di nuovo le qualificazioni di Richard Sennett), che miri alla comprensione reciproca e al mutuo beneficio, che meriti la massima fiducia (anche se non certo assoluta e incondizionata). Un dialogo di questo tipo non è compito facile né – diciamolo pure – allegro; richiede una determinazione solida e costante, capace di resistere a ripetuti e anche molto negativi risultati, un forte senso dell'obiettivo finale, una grande arte, e la disponibilità ad ammettere i propri errori insieme con l'arduo e faticoso dovere di porre riparo ad essi; e soprattutto tanta pacatezza, equilibrio e pazienza.

Bene: le tendenze attuali non annunciano nulla di buono circa la possibilità che questi requisiti si realizzino a breve scadenza. Anzi alcune di esse sembrano puntare piuttosto nella direzione opposta. Tanto per citarne una, tanto più perniciosa in quanto è largamente acclamata per i suoi presunti benefici: un numero crescente di osservatori ammoniscono

sulla marea montante dello «slacktivism» (attivismo lento), incoraggiato e aiutato dal numero sempre più ampio di siti web che integrano i cosiddetti «social network» come Facebook o Twitter, noti per il fatto che invitano i loro utenti ad esprimere l'interessamento per le questioni pubbliche e la preoccupazione per i mali della società pigiando il mouse e cliccando su «mi piace» o «tweet», e danno così loro l'illusione di «fare qualcosa di buono senza allontanarsi dalla loro sedia». Lo slacktivism, un atteggiamento pericoloso per le sue seducenti promesse di un comfort fisico e spirituale e una virtuale (in più d'un senso) assenza di rischio, può disporre i suoi seguaci a dimenticare quello che l'originale attivismo doveva significare. Ci troviamo ancora in una fase molto preliminare della nostra disperata ricerca di modi efficaci per tradurre le nostre intuizioni in parole significative, le parole in programmi, i programmi in azioni, e le azioni in realtà.

Gli antichi dicevano: *Talem habebis fructum, qualis fuerit labor* («Il frutto che avrai sarà pari al lavoro che ci avrai messo»). Era vero allora. Ed è vero oggi. E rimarrà vero per molto tempo a venire.

Epilogo

In *No sense of place*¹, Joshua Meyrowitz fa la seguente osservazione: «Molte delle caratteristiche della 'era dell'informazione' ci fanno assomigliare alla più primitiva delle forme sociali e politiche: la società di cacciatori e raccoglitori. In quanto popolazioni nomadi, i cacciatori e i raccoglitori non hanno un rapporto di fedeltà col territorio. Non hanno nemmeno il 'senso del luogo'; le loro attività specifiche non sono legate strettamente ad ambienti specifici. L'assenza di confini sia nella caccia, sia nella raccolta, sia nelle società elettroniche, porta a molti sorprendenti paralleli».

Quando la lessi, mi colpì molto. E mi chiesi se questa associazione poteva andare anche in una direzione simbolica: significare lo spazio grande dell'orizzonte che si para davanti. Perché in ogni tempo non siamo che all'inizio di un lungo viaggio tutto da organizzare.

E allora chiediamoci: quanto è aperto e contendibile lo spazio del nostro orizzonte? Le soluzioni della tecnica, il pensiero dominante, il deficit di autonomia della politica, la semplificazione indotta dalla velocità sono tutti elementi della modernità che sembrano spingerci dentro un grande imbuto invisibile, verso una direzione obbligata, quantomeno consigliata, e comunque con poche alternative. In questo viaggio,

siamo teoricamente autonomi, vorremmo essere liberi. Possiamo scartare. Possiamo rallentare o forzare. Possiamo svolgere, e uscire. Noi possiamo non far parte del tracciato, ma usare il percorso, non subirlo. Se muniti dell'arma del dubbio, possiamo governare la seduzione esercitata dagli evidenti benefici della modernità, possiamo chiederci davanti ad ogni soluzione innovativa: chi guida il processo? E io, utilizzo il sistema in cui mi muovo o vengo utilizzato? Quanta reale libertà c'è nell'apparente scelta che ho appena compiuto?

Un tempo, in alcuni regimi, bisognava difendere l'autonomia dell'individuo davanti alla totalità pervasiva del sistema che lo annullava. Oggi bisogna dare un valore alla solitudine del singolo, renderla intelligente, consapevole: anche in questo caso autonoma, sia pure per un processo inverso. Conservare la possibilità di scegliere significa tenere aperte opzioni diverse, cioè lo spazio dell'azione, dell'azione politica. Il problema sembra addirittura fisico, è invece culturale. Vale la pena di rifarsi ad un passaggio fondamentale del *Maestro e Margherita*, che durante la dittatura sovietica veniva letto in Russia come una profezia, nonostante tutto: nonostante il peso della realtà, i rapporti di forza, il dominio di un potere costruito per resistere nell'eternità: «Tutto può ancora accadere, perché nulla può durare per sempre».

Questa frase di Bulgakov basta per schiudere l'orizzonte. E infatti Margherita aveva sognato «un sito sconosciuto, desolato, triste, sotto il cielo fosco della primavera precoce. Aveva sognato quel cielo grigiognolo, pezzato di nuvole trascorrenti e sotto uno stormo silenzioso di cornacchie». Ed ecco, si spalanca la porta di una casa di tronchi «e appare lui», lontano, coi capelli arruffati e la barba lunga: le fa cenno con la mano, la chiama. «Soffocando nell'aria morta, Margherita corse sulle zolle verso di lui e in quel momento si destò». «Ci

credo!», sussurrava solennemente Margherita. «Ci credo! Qualcosa accadrà». Poco dopo, comincia a volare, sopra una massa di tetti, un lago tremolante di luci elettriche, «sola con la luna che volava a sinistra sopra di lei». Incredibilmente, tutto è ancora possibile.

Nel momento della massima disperazione, quando capisce che non può pubblicare *Il Maestro* e lo consegna alla moglie perché lo custodisca nell'armadio dove già nascondeva le sue «commedie assassinate», Bulgakov sembra ripetere la medesima formula a sé stesso: «In ogni caso non conosciamo il futuro che ci aspetta».

Questo spazio che conserviamo incognito, ancora contendibile, è il sentiero d'uscita da Babel.

L'orizzonte è aperto.

AVVERTENZA

Il Prologo è a firma di Zygmunt Bauman; l'Epilogo a firma di Ezio Mauro.

Prologo

¹ Alan Turing, *Computing machinery and intelligence*, in «Mind», 59, 1950.

1. Dentro uno spazio smaterializzato

¹ Thomas Paine, *Senso comune*, Liberilibri, Macerata 2005, pp. 6-7.

² Thomas Hobbes, *Leviatano*, I, XIII, 9, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 102.

³ J.M. Coetzee, *Diario di un anno difficile*, Einaudi, Torino 2008, pp. 10-11, 12.

⁴ José Saramago, *Saggio sulla lucidità*, Einaudi, Torino 2004.

⁵ Walter Lippmann, *The phantom democracy*, 1925, cit. in Vincente Price, *L'opinione pubblica*, il Mulino, Bologna 2004, p. 26.

⁶ Jacques Julliard, *La regina del mondo*, Marsilio, Venezia 2009, pp. 35, 103.

⁷ Benjamin Barber, *If Mayors Ruled the World. Dysfunctional Nations, Rising Cities*, Yale University Press, New Haven 2013, pp. 3, 76-77.

⁸ Slavoj Žižek, *Chiedere l'impossibile*, Ombre corte, Verona 2013.

⁹ Barber, *If Mayors Ruled the World* cit., pp. 3, 76-77. Il titolo provocatorio *Se i sindaci governassero il mondo* è completato da un sottotitolo anche più provocatorio e significativo: *Nazioni che non funzionano, città in ascesa*.

¹⁰ Richard Sennett, *Together. The rituals, pleasures and politics of cooperation*, Allen Lane, London 2012, p. 19 [trad. it. *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, a cura di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 2012].

¹¹ Joke Brouwer e Sjoerd van Tuinen (a cura di), *Giving and taking. Antidotes to a culture of greed*, V2 Publishing, Rotterdam 2014. Anche se forse l'affermazione di Brouwer e van Tuinen nella Prefazione al libro da loro curato è troppo ottimistica, l'osservazione non va trascurata.

¹² Cfr. l'intervista sul dare e l'avere inclusa nel libro di Brouwer e van Tuinen citato.

¹³ Arlie Russell Hochschild, *The outsourced self: What happens when we pay to live our lives for us*, Metropolitan Books, New York 2012.

¹⁴ Jeremy Rifkin, *Società a costo marginale zero. L'Internet delle cose, l'ascesa del commons collaborativo e l'eclissi del capitalismo*, Mondadori, Milano 2014.

¹⁵ Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999.

¹⁶ Cfr. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973 [trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975].

¹⁷ Peter Sloterdijk, *What does a human have that he can give away*, in Brouwer e van Tuinen (a cura di), *Giving and Taking* cit.

¹⁸ Coetzee, *Diario di un anno difficile* cit., p. 81.

2. Dentro uno spazio sociale mutante

¹ Vladimir Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, Einaudi, Torino 2011, p. 241.

² Hans Fallada, *Jeder stirbt für sich allein*, Aufbau-Verlag, Berlin 1947 [trad. it. *Ognuno muore solo*, Einaudi, Torino 1955].

³ Albert Camus, in *L'homme révolté* (1951) [trad. it. del testo in «La società degli individui», 42, quadrimestrale dell'editore Franco Angeli].

⁴ Thomas Piketty, *Il Capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014, p. 917.

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960 [trad. it. *Verità e metodo*, a cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 325].

⁶ John Kenneth Galbraith, *The affluent society*, New American Library, New York 1958 [trad. it. *Economia e benessere*, Edizioni di Comunità, Milano 1959].

⁷ Alain Touraine, intervista a «la Repubblica», 3 ottobre 2014.

⁸ Enrico Deaglio, in «la Repubblica», 5 ottobre 2014.

⁹ Tony Judt, *Guasto è il mondo*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 28.

¹⁰ José Saramago, *O Caderno*, Companhia da Letras, São Paulo 2009 (citazioni alle pp. 27, 19, 18) [trad. it. *Il quaderno*, Bollati Boringhieri, Torino 2009].

¹¹ Paul Auster e J.M. Coetzee, *Here and Now, Letters 2008-2011*, Vintage Books, New York 2014, pp. 20-21.

¹² Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 2011, p. 111. La prima citazione è tratta dalla lettera al fratello Carlo del 19 dicembre 1929; la seconda dalla lettera alla cognata Tatiana del 19 maggio 1930.

¹³ Idem, *Quaderni del carcere*, Editori Riuniti, Roma 1971.

¹⁴ Cfr. Ivan Krastev, *From Politics to Protest*, «Journal of Democracy», 25, 4 ottobre 2014.

¹⁵ Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death*, Methuen, London 1985 (le citazioni sono tratte rispettivamente dalle pp. 4, 160 e 161) [trad. it. *Divertirsi da morire: il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Marsilio, Venezia 2002].

¹⁶ Walter Lippmann, *L'opinione pubblica* (1922), Donzelli, Roma 2004.

¹⁷ Vedi per esempio <http://home.comcast.net/~lionel.ingram/The%20Benefits%20of%20Soft%20Power.pdf>

¹⁸ Michel Serres, *Petite Poucette*, Le Pommier, Paris 2012 [trad. ingl. *Thumbelina*, Rowman&Littlefield, Lanham (Maryland), 2015; trad. it. *Non è un mondo per vecchi. Perché i ragazzi rivoluzionano il sapere*, Bollati Boringhieri, Torino 2013].

3. Solitari interconnessi

¹ Manuel Castells, *Comunicazione, potere e contropotere nella network society*, <http://www.caffeeuropa.it>

² Zygmunt Bauman e David Lyon, *Sesto potere. La sorveglianza nella modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2014.

³ Postman, *Divertirsi da morire* cit.

⁴ Todd Gitlin, *Sommersi dai media: come il torrente delle immagini e dei suoni invade le nostre vite*, ETAS, Milano 2003.

⁵ Vedi Kendra Cherry, *The Milgram obedience experiments*, 2008, <http://psychology.about.com/od/socialinfluence/fl/What-Is-Obedience.htm>

⁶ Vedi http://www.ted.com/talks/philip_zimbardo_on_the_psychology_of_evil

⁷ Vedi Christopher Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, Harper Collins, New York 1992.

⁸ Vedi http://en.wikipedia.org/wiki/The_Blair_Witch_Project#Plot

⁹ Clay Shirky, *Uno per uno, tutti per tutti. Il potere di organizzare senza organizzazione*, Codice, Torino 2009.

¹⁰ Judt, *Guasto è il mondo* cit., p. 89.

¹¹ Castells, *Comunicazione* cit.

¹² Werner Herzog, intervista resa a Dario Olivero, «la Repubblica», 13 novembre 2014.

¹³ Vedi il suo *Metropolis and Mental Life*, per esempio in *Classic Essays on the Culture of Cities*, a cura di Richard Sennett, Prentice Hall, Englewood (New Jersey) 1969, pp. 47-60; ristampa della traduzione per Free Press di Kurt Wolff.

¹⁴ *Il passeggero*, in Franz Kafka, *Tutti i romanzi e i racconti*, trad. di Giulio Raio, Newton Compton, Roma 1991, pp. 493-494.

¹⁵ *Il nuovo avvocato*, ivi, p. 570.

¹⁶ Nicholas Negroponte, intervista resa a Riccardo Staglianò, «la Repubblica», 30 novembre 2014.

¹⁷ Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, p. 41.

¹⁸ Andre Geim (Andrej Gejm), intervista resa a Enrico Franceschini, «la Repubblica», 4 gennaio 2015.

¹⁹ Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966.

²⁰ Gustave Le Bon, *Psicologia delle folle* (1895), Longanesi, Milano 1980, citazioni dalle pp. 45-98.

²¹ Evgenij Morozov, *L'ingenuità della rete*, Codice, Torino 2011, p. 20.

²² Jimmy Page, intervista resa a Jesús Ruiz Mantilla, «la Repubblica», 7 dicembre 2014.

²³ Ivor Richards e Cecyl Ogden, *The Meaning of Meaning* (1923), cit. in Luigi Garbini, *Al buio si ascolta meglio*, Unicopli, Milano 2014.

²⁴ <http://www.economist.com/node/17848401>

²⁵ Vedi la recensione di Pat Kane del libro *The Net Delusion* di Evgenij Morozov in «The Independent», 7 gennaio 2012.

²⁶ Vedi la sua recensione del libro di Evgenij Morozov in «Guardian»: <http://www.guardian.co.uk/technology/2011/jan/13/evgeny-morozov-the-net-delusion>.

²⁷ Col titolo *The Net Delusion: How not to liberate the world*. La versione

americana, pubblicata da Public Affairs, porta il titolo *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*.

²⁸ Bauman, Lyon, *Sesto potere* cit.

²⁹ Vedi Arthur Koestler, *The Invisible Writing* (1954), Vintage Books, New York 2005, pp. 230-235.

³⁰ Kurt Vonnegut, *Un uomo senza patria*, Minimum fax, Roma 2006.

³¹ «la Repubblica», 1 novembre 2006.

³² Pankaj Mishra, in «la Repubblica», 8 febbraio 2015.

³³ Francesco Remotti, *Cultura*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 116.

³⁴ «la Repubblica», 1 maggio 2014.

³⁵ «Free speech», gennaio 2015.

³⁶ Simone Weil, *L'attesa delle verità*, Garzanti, Milano 2014.

³⁷ Albert Camus, *Il futuro della civiltà europea*, Castelvechi, Roma 2012.

Epilogo

¹ Joshua Meyrowitz, *No sense of place. The impact of electronic media on social behavior*, Oxford University Press, New York 1984 [trad. it. *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Baskerville, Bologna 1994].

Indice dei nomi

- Althusser, Louis, 37.
Arnaldo Almarico, 146.
Assange, Julian Paul, 131.
- Bacone, Francesco, 87.
Barber, Benjamin, 17, 23.
Beck, Ulrich, 32, 75, 137-138.
Benjamin, Walter, 17, 120.
Ben Jelloun, Tahar, 123, 126.
Bobbio, Norberto, 22, 29.
Borges, Jorge Luis, VII, IX.
Brecht, Bertolt, 118.
Brouwer, Joke, 39.
Browning, Christopher, 97.
Buber, Martin, 125.
Bulgakov, Michail Afanas'evič, 141.
Bush, George, 127.
- Camus, Albert, 50, 141-142.
Canetti, Elias, 134-135, 142.
Castells, Manuel, 81-83, 85, 108, 121.
Chávez, Hugo, 131.
Clinton, Bill, 80, 88.
Clinton, Hillary, 80, 88, 127, 130.
Coetzee, John Maxwell, 8, 40, 58.
Cohen, Jared, 127.
Crouch, Colin, 51.
- Dante Alighieri, 118.
De Sica, Vittorio, 46.
Dorsey, Jack, 127.
- Elias, Norbert, 131.
Eraclide Pontico, VII.
- Erdogan, Recep Tayyip, 11.
Euforbo, VII.
- Fallada, Hans, 46.
Fellini, Federico, 4.
Fishkin, James, 11.
Foucault, Michel, 119.
Freud, Sigmund, 6, 131.
- Gadamer, Hans-Georg, 53, 65.
Galbraith, John Kenneth, 54.
Geim, Andre Konstantinovič, 119.
Gellner, Ernest, 13.
Gitlin, Todd, 96.
Godard, Jean-Luc, 125.
Goffman, Erving, 132.
Gramsci, Antonio, 59-60.
- Habermas, Jürgen, 36, 95.
Haneke, Michael, 125.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 144.
Herzog, Werner, 108-109.
Hobbes, Thomas, 6.
Hochschild, Arlie Russell, 26.
Hunter, Edward, 143.
- Jankélévitch, Vladimir, 45.
Judt, Tony, 57, 108.
Julliard, Jacques, 10, 14.
- Kafka, Franz, 115-116.
Kane, Pat, 131.
Koestler, Arthur, 135.
Krastev, Ivan, 62-63.
Kundera, Milan, 125.

Lazarsfeld, Paul Felix, 85.
Le Bon, Gustave, 121-122.
Lippmann, Walter, 10, 70, 108, 117.
Loach, Ken, 54.
Loria, Achille, 15.
Lyon, David, 128, 162.

Madonna (Madonna Louise Veronica Ciccone), 103.

Major, John, 27.
Malinowski, Bronisław, 124.
Maometto, 140.
Mao Zedong, 143-144.
Marquard, Odo, 146-147.
Marx, Karl, 72.
Mauss, Marcel, 25.
McEwan, Ian, 140.
McLuhan, Marshall Herbert, 94, 114, 126.
Michels, Roberto, 15.
Milgram, Stanley, 96.
Mishra, Pankaj, 137.
Monfort, Simone di, 146.
Morozov, Evgenij, 123, 128-129, 131.
Myrick, Daniel, 101.

Negroponte, Nicholas, 92, 118.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 20.
Nye, Joseph Samuel Jr., 73.

Ogden, Cecyl, 124.
Orbán, Viktor, 11.
Orwell, George, 75.
Ostrogorski, Moisey, 15.

Page, James Patrick, *detto* Jimmy, 124.
Paine, Thomas, 5-7.
Pareto, Vilfredo, 15.
Park, Robert Ezra, 35.
Parsons, Talcott, 37.
Pfeiffe, Mark, 127.
Piketty, Thomas, 51.
Pilato, Ponzio, 142.
Pilkington, Ed, 127.

Pirro, VII.
Pitagora, VII.
Pitt, William, il Giovane, 59.
Platone, 38, 58, 86-87.
Postman, Neil, 64-65, 95.
Price, Vincent, 35.
Putin, Vladimir Vladimirovič, 11.

Remotti, Francesco, 139, 147.
Richards, Ivor, 124.
Rifkin, Jeremy, 31-32.
Rosanvallon, Pierre, 63.
Russell, Bertrand, 95, 142.

Sánchez, Eduardo, 101.
Saramago, José, 8, 57, 68.
Sarkozy, Nicolas, 107.
Sartre, Jean-Paul, IX.
Savio, Mario, 55.
Sennett, Richard, 24, 133-134, 148.
Serres, Michel, 77-78, 80, 119.
Shirky, Clay, 105-106, 108.
Simmel, Georg, 113-115, 120.
Sloterdijk, Peter, 25, 38-39.
Steiner, George, 142.
Sullivan, Andrew, 127.

Tocqueville, Alexis de, 12.
Touraine, Alain, 55.
Tuinen, Sjoerd van, 39.
Turner, Victor, 38, 143-144.

Vonnegut, Kurt, 136.

Walzer, Michael, 139.
Weber, Max, 14, 25, 88.
Weil, Simone, 141.
Williams, William Carlos, 94.
Wittgenstein, Ludwig Joseph, 85.

Zamjatin, Evgenij Ivanovič, 75.
Zimbardo, Philip, 97.
Žižek, Slavoj, 21.
Zuckerberg, Mark, 127.

Biografie

ZYGMUNT BAUMAN nasce a Poznań il 19 novembre del 1925 da una famiglia di origini ebraiche.

All'inizio della seconda guerra mondiale, quando la Polonia viene invasa dai nazisti, si rifugia nella zona di occupazione sovietica.

Alla fine del conflitto inizia a studiare sociologia all'università di Varsavia, dove rimane fino al 1968, quando a causa di una violenta campagna antisemita è costretto ad allontanarsi.

Decide di rifugiarsi in Israele, dove insegna all'università di Tel Aviv. Infine si trasferisce in Gran Bretagna, ottenendo nel 1971 una cattedra di sociologia all'università di Leeds. Da questo momento inizia a scrivere in lingua inglese.

La sua opera di sociologo ha spaziato dagli studi sul mondo dei lavoratori all'analisi del rapporto tra modernità e totalitarismo. Nel 1989 pubblica *Modernità e Olocausto* (il Mulino, 1992).

Nelle opere del nuovo millennio, Bauman ha colto il passaggio dalla cultura moderna alla postmodernità. Tra i titoli più noti: *Modernità liquida*, *Amore liquido*, *Vite di scarto* e *Vita liquida* (editi da Laterza).

Di recente ha indagato le incertezze e le paure dei nostri giorni in saggi come *Stranieri alle porte* e *Babel* (entrambi Laterza).

È morto a Leeds lo scorso 9 gennaio, all'età di 91 anni.

EZIO MAURO, nato a Dronero (CN) il 24 ottobre 1948, ha iniziato la professione di giornalista nel 1972 alla *Gazzetta del Popolo di Torino*, seguendo, tra l'altro, le vicende legate al terrorismo politico.

È poi passato a *La Stampa*, a Roma, come inviato di politica interna. Sempre per *La Stampa* ha svolto servizi ed inchieste all'estero, in particolare negli Stati Uniti.

Nel 1988 ha iniziato la sua collaborazione con *la Repubblica*, come corrispondente dall'Urss, con base a Mosca.

Per tre anni ha seguito la grande trasformazione di quel Paese nel periodo della Perestrojka, viaggiando nelle Repubbliche dell'Unione Sovietica.

Il 26 giugno 1990 è tornato a *La Stampa* come condirettore, per poi assumere la carica di direttore il 6 settembre 1992. Il 6 maggio 1996 diventa direttore di *la Repubblica*.

Nell'ottobre 2009 la Harvard Kennedy School, centro di formazione del personale di governo e la Nieman Foundation for Journalism di Harvard, gli hanno assegnato un encomio in riconoscimento del ruolo svolto da *Repubblica* «in un momento di grave pericolo per la libertà di stampa in Italia».

Nel 2011 pubblica con Gustavo Zagrebelsky *La felicità della democrazia. Un dialogo* edito da Laterza.

Nel 2015 pubblica *Babel* edito da Laterza, il suo dialogo sulla democrazia con Zygmunt Bauman.

Il 14 gennaio 2016 lascia la direzione di *Repubblica* con cui collabora come editorialista.

Sospesi tra il 'non più' e il 'non ancora',
il nostro è il tempo indecifrabile
dell'interregno.



Pubblicazione settimanale da vendersi esclusivamente
in abbinamento a la Repubblica. Supplemento al numero in edicola.
7,90 euro + il prezzo di Repubblica.