

*Emanuele Amodio / Murray Bookchin / John
Clark / Eduardo Colombo / Elisabetta
Donini / Alfredo Errandonea / Paul
Feyerabend / Giulio Giorello / Tomas Ibañez
/ Franco La Cecla / Umberto Melotti /
Antonio Moro / Olivier Roy / Peter Schrembs*

● **TUTTO E' RELATIVO**
● **O NO?**



VOLONTA'

VOLONTÀ
TUTTO È RELATIVO. O NO?

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Buncuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Elena Petrassi Ferro Piludu
Filippo Trasatti Salvo Vaccaro
Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico
Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl
sezione Edizioni Volontà
registrazione tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982
ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 50.000; estero lire 55.000
via aerea lire 60.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono e fax 02/2846923

corrispondenza redazione e amministrazione
Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione elettronica
a cura di Antonella Montefameglio

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini 6, Milano

Volontà numero 2-3/1994; anno 48

VOLONTÀ



- Eduardo Colombo*
Valori e cultura 7
- Tomas Ibañez*
**Tutta la verità
sul relativismo autentico** 23
- John Clark*
Una teoria naturalista del valore 37
- Murray Bookchin*
L'unico e l'umano 59
- Giulio Giorello e Antonio Moro*
La sfida delle libertà 85
- Paul Feyerabend*
**Contro l'ineffabilità
culturale** 97
- Elisabetta Donini*
**Il pluralismo
epistemologico** 109
- Alfredo Errandonea*
False contrapposizioni 127
- Peter Schrembs*
**Peter Heintz
antiuniversalista** 135
- Franco La Cecla*
Il malinteso 159
- Emanuele Amodio*
Sguardi incrociati 169
- Olivier Roy*
**Neofondamentalismo:
il Fis algerino** 189
- Umberto Melotti*
Aggiungi un posto a tavola 205

In copertina: figurazioni stilizzate (periodo neolitico), forse anticipatrici della scrittura. Illustrazioni: un aspetto universale e relativistico della cultura, gli alfabeti



I valori, i principi morali, le regole sociali, la conoscenza hanno significato e senso soltanto nell'ambito e per la durata della civiltà che li ha elaborati? Oppure il processo storico ne ha distillati alcuni validi per tutta l'umanità? Esistono concetti riferibili in modo univoco a tutti gli individui? Oppure «l'uomo è misura di tutte le cose» come sosteneva Protagora?

Su questi interrogativi filosofi, sociologi, antropologi, psicoanalisti (anarchici o libertari) si confrontano nel volume di Volontà, Tutto è relativo. O no? E affrontano un problema contemporaneamente filosofico e sociale, politico e antropologico, scientifico e storico.

È un problema che nell'epoca moderna prende le mosse dalle riflessioni di filosofi come William Hamilton, Henry Mansel, Gustave Le Bon che possiamo considerare come i fondatori del relativismo culturale. Viene così messa in discussione la pretesa della cultura occidentale di aver saputo elaborare idee e valori estensibili all'intero genere umano. Se la conoscenza non può che essere contestualizzata (cioè relativa) come è possibile ritenere universali queste idee e valori?

Sostengono altri: in assenza di una fondazione oggettiva, concetti come libertà, eguaglianza, razionalità si riducono a relazioni intersoggettive, sostenute unicamente dalle preferenze personali o di gruppo.

Esiste una fondazione della libertà oppure questa è il risultato di un accordo convenzionale tra soggetti? Murray

Bookchin ed Eduardo Colombo (pur con differenze) sostengono la prima ipotesi. Tomas Ibañez, Elisabetta Donini e Paul Feyerabend la seconda. Emerge inoltre una terza posizione (Alfredo Errandonea, John Clark e in una certa misura Giulio Giorello) che tende a superare questa dicotomia. È la ragione di questa diversificazione va forse ricercata nella contraddittorietà della società occidentale. Quella società che ha prodotto dominio, oppressione, sfruttamento, ma che ha anche saputo creare, attraverso secoli di lotte sociali, idee e pratiche che ne hanno negato validità. Fino ad arrivare alla formulazione di quell'idea irriducibile di libertà ed eguaglianza che va sotto il nome di anarchia. Qui sorgono altri interrogativi. È giusto essere tolleranti con gli intolleranti? È possibile essere agnostici di fronte all'integralismo religioso? È socialmente ammissibile accettare l'oppressione in nome di una specificità culturale? Pochi esempi che problematizzano ulteriormente la questione. E ancora. La cultura laica non accettando verità rivelate cerca di definire i valori attraverso il confronto, mentre la cultura religiosa li riceve da un'entità superiore, quindi sottratta al confronto.

Altra complicazione. La cultura religiosa pretendendosi universale crea un apparente collegamento con quella parte della cultura laica che, forte del proprio metodo razionale ed empirico, riconosce validità «universale» ad alcuni valori da lei prodotti.

Però se «l'uomo è misura di tutte le cose» come è possibile che possa accettare idee e valori che lo trascendono in quanto «universali»? A questo punto deciderà il lettore dopo aver percorso i saggi di questo volume. Che alla fine forse si chiederà: «Tutto è relativo. O no?».



Aα **B**β **Γ**γ **Δ**δ **E**ε
a v g d e

Zζ **H**η **Θ**θ **I**ι **K**κ
z i th i k

Λλ **M**μ **N**ν **O**ο **Π**π
l m n o p

Pρ **Σ**σ **T**τ **Υ**υ **Ξ**ξ
r s t u ks

Xχ **Φ**φ **Ψ**ψ **Ω**ω
kh f ps o

Eduardo Colombo / *Valori e cultura*



La destra politica è sempre stata relativista. E proprio nel riconoscere le diversità culturali e sociali ha cercato di dimostrare l'inferiorità dei popoli non europei, e di legittimare il colonialismo e la dominazione esterna e interna. A questo relativismo si oppone l'universalismo di una cultura secolarizzata che ammette il punto di vista critico, che è autoreferente e che combatte l'etnocentrismo e l'assolutismo ideologico. Queste sono le tesi che sostiene Eduardo Colombo, psicoanalista, negli anni Cinquanta redattore del giornale anarchico argentino La Protesta e attualmente di Volontà e autore, tra l'altro, di L'immaginario capovolto (1988).

«... e avrebbero scosso il giogo dei pregiudizi nazionali, avrebbero imparato a conoscere gli uomini attraverso le loro conformità e le loro differenze e avrebbero acquisito conoscenze universali... ».

Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini*

Stiamo vivendo una fase storica particolarmente pericolosa per le libertà conquistate a così caro prezzo. La lotta contro lo sfruttamento economico, contro il dominio politico, contro la soggezione religiosa è stata difficile e accanita. Se non proce-

deremo in questa direzione perderemo inevitabilmente le libertà che abbiamo ereditato.

Tra i pericoli che ci sovrastano due sono i maggiori dal punto di vista empirico e ideologico: l'integralismo religioso (la ricomparsa della verità rivelata, dell'istituzionalizzazione del «punto di vista di dio») e il nazionalismo (l'egemonia identitaria del gruppo etnico o «nazionale», il tribalismo, con l'inevitabile sequela di xenofobia).

Tale situazione ci induce ad affrontare un'incongruenza che è andata insinuandosi poco a poco nella visione del mondo dell'anarchismo in senso lato: in quanto indiscussi portatori di valori universalisti (cosmopoliti) gli anarchici hanno accettato incondizionatamente le critiche rivolte dal relativismo culturale all'etnocentrismo (soprattutto all'etnocentrismo occidentale colonialista e imperialista); il tipo di critica che gli anarchici hanno fatto proprio è quello sviluppato dall'antropologia culturale. Poiché i valori universali dell'anarchismo, la libertà e l'eguaglianza, parevano ovvi, non sono stati messi a confronto razionalmente con le conseguenze logiche imposte dal relativismo (se lo si considera in maniera radicale o assoluta, una contraddizione del relativismo che analizzeremo in seguito). L'importanza assunta negli ultimi vent'anni dalle ideologie di destra, pervadendo in qualche modo le scienze sociali e, in maniera insidiosa, la cultura (forme ideologiche e modi di pensare della destra che è sempre stata relativista), costringe gli anarchici a questo confronto e, al tempo stesso, impone di fare la difesa razionale e critica di valori che, in un mondo privo di garanti metafisici, debbono, in nome della logica stessa che li fonda, debbono, ripeto, essere postulati in quanto universalisti.

Relativismo di destra

Fin dall'antichità i contatti con «popoli altri» stabiliti dai viaggiatori portarono al riconoscimento delle differenze nei costumi, compresi quelli che apparivano come condizione di ciò che è umano. Erodoto [III, 38] narra che un giorno Dario mandò a chiamare «i greci che si trovavano nel suo palazzo e chiese loro a che condizioni avrebbero acconsentito a nutrirsi

del corpo del loro padre defunto: tutti risposero che non lo avrebbero fatto mai a nessun costo. Poi Dario fece venire gli indiani chiamati calati che si cibano dei propri genitori e, di fronte ai greci [...], chiese loro a che prezzo si sarebbero decisi a mandare al rogo il corpo del loro padre: gli indiani elevarono vibrante proteste e lo pregarono insistentemente di non pronunciare parole sacrileghe». Da ciò Erodoto deduce la forza dei costumi. A partire dalla prima metà del quinto secolo la società greca dovette fare i conti con le esigenze del relativismo e, quindi, concludere che tutto ciò che si era «considerato eterno, indistruttibile in virtù di una tradizione consolidata, in un altro contesto, perdeva completamente di valore» [14, p. 237].

Insieme all'opzione tra individuo e collettività il relativismo culturale conferì alla sofistica, per la prima volta, la possibilità di pensare o di elaborare un concetto di universale «la cui astrazione non deriva dalla trascendenza, a differenza dell'idea platonica, per esempio, ma s'ispira a un'idea sociale e politica» [14, p. 236]. Nella *polis* è il *demos* che stabilisce la legge (il *nomos*).

Allora si cominciano a intravedere due relativismi. Di primo acchito il relativismo appare in totale contraddizione con il tradizionalismo aristocratico basato sul sacro, ma l'aristocrazia ateniese in declino riuscì ad appropriarsi delle armi degli avversari e a servirsene in funzione dei propri interessi. La legge (*nomos*) stabilita e modificabile per volere dell'assemblea popolare era alla mercé dell'arbitrarietà espressa dalla possibilità di maggioranze mutevoli, ma si reggeva grazie a una condizione necessaria all'esistenza stessa di maggioranze mutevoli: l'uguaglianza di tutti i partecipanti all'assemblea rispetto alla decisione.

L'aristocrazia, oggi la destra, seppe mantenere uniti il relativismo del *nomos* (l'arbitrarietà della legge) e la differenza élitaria e gerarchica.

Platone temeva la commistione tra usanze e opinioni diverse; la legislazione preconizzata in *Le leggi* [XII, 950] intima: «In primo luogo, divieto assoluto di recarsi all'estero, per qualsiasi motivo, a chiunque abbia meno di quarant'anni; inoltre nesso-

no [può viaggiare] per motivi personali, mentre ciò è concesso per ragioni di stato... ». Ambasciatori o delegati dallo stato al loro ritorno in patria «insegneranno ai giovani che le norme di condotta degli altri popoli nel campo dell'organizzazione politica sono inferiori».

Dopo questi lontani precedenti veniamo alla nostra epoca. Alla fine del diciannovesimo secolo Gustave Le Bon fonda il suo relativismo sul rifiuto (o meglio sull'odio) dell'ideale egualitario. Nel 1894 Le Bon, che era uno scrittore molto noto, pubblicò uno studio intitolato *Le leggi psicologiche dell'evoluzione dei popoli*, nel quale sintetizza la teoria sulle differenze craniche (sostiene che le dimensioni del cranio sono un indice sicuro del grado di intelligenza e, nella misura in cui si sale nella scala della civiltà, dalle razze inferiori, i neri, passando dalle razze intermedie, cinesi, giapponesi, arabi e semiti, fino a raggiungere la razza superiore, vale a dire gli europei, l'indice encefalico dell'uomo aumenta in modo prodigioso a differenza di quello della donna [1, p. 149]). Inoltre Le Bon spiega le ragioni che inducono a credere che ogni forma di egualitarismo, che assuma il nome di femminismo o socialismo, porta la società al disastro.

Secondo Le Bon tra i mali dell'egualitarismo si annoverano l'istruzione gratuita e obbligatoria che in Francia sta distruggendo la gerarchia naturale delle classi sociali. In *La psicologia delle folle*, l'opera che lo ha reso famoso, scrive: «La criminalità aumenta con la diffusione generalizzata dell'istruzione..., i peggiori nemici della società, gli anarchici, normalmente sono reclutati tra i laureati delle diverse facoltà universitarie... » [7, p. 111]. «È nella scuola che oggi si formano i socialisti e gli anarchici, è nella scuola che per i popoli latini si preparano i prossimi periodi di decadenza» [7, p. 122].

«È in suo nome (dell'idea ugualitaria) che la donna moderna, dimenticando le profonde differenze mentali che la dividono dall'uomo, reclama i suoi stessi diritti, la sua stessa istruzione e, se riuscirà nel suo intento, finirà per fare dell'europeo un nomade senza casa né famiglia» [12, pp. 90-91]. Per terminare con Le Bon vediamo alcuni esempi del suo relativismo

culturale: «Non ci sono governi né istituzioni di cui si possa dire che sono assolutamente buoni o assolutamente cattivi. Il governo del re di Dahomey era probabilmente un eccellente governo per il popolo che era chiamato a governare e la più valida delle istituzioni europee sarebbe stata inadeguata per questo stesso popolo» [12, p. 89]. Per fornire un altro esempio del periodo ascoltiamo Maurice Barrès. All'epoca del processo contro Alfred Dreyfus, Barrès porta a favore del capitano scuse relativiste: «Noi pretendiamo da questo figlio di Sem i bei tratti della razza indoeuropea». «Se il nostro pensiero fosse disinteressato, invece di giudicare Dreyfus secondo la morale francese e secondo la nostra giustizia come un nostro pari, noi riconosceremmo in lui il rappresentante di una specie diversa» [12, p. 92]. E Barrès sentenza in un suo discorso: «... abbandonate parole altisonanti come *sempre* e *universale* e, poiché siete francesi, preoccupatevi di agire secondo l'interesse francese in questo momento» [12, p. 93].

I relativisti di destra contemporanei sostengono le stesse posizioni, ma in modo più sofisticato. Un esempio tipico è costituito dall'articolo di Alain de Benoist e Guillaume Faye contro «i diritti dell'uomo» [3]. Mescolando autori controrivoluzionari, come Edmund Burke o Joseph de Maistre, con autori critici moderni come Michel Foucault o Hannah Arendt, essi si basano su entrambe le posizioni a seconda delle necessità argomentative (servendosi di idee valide per gli anarchici come la critica al liberalismo, all'uomo astratto, al diritto naturale, all'etnocentrismo). Inoltre facendo «d'ogni erba un fascio» di Thomas Hobbes, Charles Montesquieu, Max Weber, Jürgen Habermas e «tutti quanti», ma sempre battendosi contro lo spauracchio dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, i relativisti di destra pervengono alla difesa del singolo popolo (inteso come etnia), della sua cultura, tradizioni, radici, del suo ordinamento gerarchico. Tacitamente permangono due valori per tutti i popoli (universali dunque!): la preminenza del gruppo (politicamente organizzato, cioè lo stato) e la gerarchia (contro l'egualitarismo).

Vediamo alcuni esempi di quanto abbiamo affermato: «... de

Maistre scrive: non ci sono uomini al mondo. Nella mia vita ho visto francesi, italiani, russi». Qualche paragrafo dopo questi autori si servono di Jacques Ruffie, «nell'uomo il retaggio culturale prende il posto dell'eredità genetica», per concludere che «non esistono idee eterne, come non esiste un concetto di bene o di vero in sé» (fin qui sono d'accordo, ma continuiamo). Allora «essere una persona... non è una qualità uniforme o uniformemente distribuita... La dignità della persona umana... deve essere riconosciuta là dove esiste veramente e non nel primo venuto. E dove tale dignità esiste veramente non può essere considerata uguale in tutti i casi. Essa comporta gradi diversi e la giustizia consiste nel conferire a ciascun grado un diritto differente, una diversa libertà» [3, p. 7]. Un altro esempio: «La nazione ha dei diritti. La società e lo stato hanno dei diritti. Al contrario anche l'individuo ha dei diritti, ma in quanto egli appartiene a una sfera storica, etnica o culturale data; tali diritti sono indissociabili dai valori e dalle caratteristiche proprie a questa sfera» [3, p. 8]. Non potendo moltiplicare le citazioni portiamo un'ultima esemplificazione: «Anche i governi... si sono costituiti per soddisfare esigenze diverse, tra le quali figura in primo luogo il dovere di dare ai popoli un destino» [3, p. 15].

Secolarizzazione

Prima di occuparci più concretamente del relativismo e dei valori è necessario precisare un aspetto fondamentale del nostro contesto storico (socio-culturale): la secolarizzazione.

La *Modernité* che si istituisce a partire dal diciottesimo secolo è erede dei «Lumi» e, nell'accezione che ci interessa, è ben rappresentata dal concetto di secolarizzazione, vale a dire da una progressiva perdita di ogni garanzia metafisica della legittimità sociale (e/o razionale). In altri termini, «il punto di vista di dio» o, che è poi lo stesso, un punto di vista esterno, trascendente il sociale, il mondo, non è più accettabile e pertanto nessun enunciato (proposizione, asserzione, credenza) è garantito in modo assoluto.

Citando quasi letteralmente Hilary Putnam diremo che per

ogni cosa le nostre norme e i nostri standard, ivi compresa la stessa assertività¹ garantita (la giustificazione e la verità), sono prodotti della storia e sono suscettibili di essere riformati [10, p. 131]. Dopo la Rivoluzione francese, con la scomparsa della monarchia di diritto divino, la religione cessa di essere il fondamento dell'ordine sociale, ma anche dell'ordine naturale, e la scienza si contrappone alla religione. Il processo che prende avvio nel sedicesimo secolo, ma se ne possono individuare i prodromi nel secolo precedente (Nicola Cusano), basato sullo «spirito critico» e sul libero esame, consente l'emergere di una concezione razionale del sociale così come del cosmo. In termini più precisi: la società cessa di essere etero-referente (il mondo sociale e naturale non è più organizzarlo e legittimato da una realtà esterna, trascendente) e si organizza attorno a forme immanenti di legittimazione, sarà auto-referente. Weber, uno dei pionieri nell'elaborazione del paradigma della secolarizzazione, tratta parallelamente, potremmo dire, la razionalizzazione e il «disincanto del mondo». Secondo Olivier Tschannen [13, p. 129], una traduzione più adeguata dell'*Entzauberung* (disincanto) di Weber sarebbe «demagificazione» concetto definito dallo stesso Weber come «l'eliminazione della magia in quanto tecnica di salvezza».

Dopo aver perduto «un punto di vista esterno» (che si tratti di dio, degli antenati o anche di una tradizione sacralizzata) ogni giudizio umano è sottoposto alle esigenze della ragione o, caso contrario, bisogna accettare l'arbitrarietà di ogni interesse particolare in ogni momento dato. Ma la ragione si manifesta socialmente secondo una duplice via: la via della «razionalità strumentale» o la via della «razionalità soggetta a valori». Nel primo caso il risultato è la conquista della natura e il primato della tecnica, la manipolazione e il dominio, l'universo utilitarista, il capitalismo. Nel secondo, il pensiero critico dà impulso alla democratizzazione della società e alla liberazione dell'uomo proponendo la possibilità dell'autonomia (l'ideale dell'anarchia). Sul terreno della secolarizzazione l'antropolo-

1. Assertività: da asserire, affermare.

gia pone le basi del «relativismo culturale».

Relativismo culturale

Il relativismo culturale proprio dell'antropologia americana tra le due guerre è espressione più o meno recente del processo della modernità che abbiamo indicato. Fondamentalmente si tratta di una critica dell'etnocentrismo e di un'affermazione di valori di tolleranza (ma attenzione a quest'ultima osservazione giacché la posizione relativista radicale si trasforma facilmente nel suo opposto. Claude Lévi-Strauss, per esempio, nelle sue *Riflessioni sulla libertà (Le regard éloigné)*, riprende il relativismo di destra, controrivoluzionario, di Burke e di Louis Bonald: «Dietro ai grandi principi della *Dichiarazione dei diritti*, nel 1789, si profilava la volontà di abolire concrete e storiche libertà: privilegi della nobiltà, immunità del clero, comuni e corporazioni borghesi... [osserviamo che la libertà è assimilata al godimento di privilegi; ndr]. Passare a un regime di lavoro forzato, di cibo razionato e di pensiero guidato potrebbe persino apparire come una liberazione per individui privi di tutto... Analogamente i seguaci dell'ideologia dello stato totalitario possono sentirsi liberi quando pensano e agiscono come la legge si aspetta da loro» [8, pp. 371-372]).

Chiudiamo la parentesi e torniamo al filo del discorso. Abitualmente tali valori discretamente relativisti sono fatti risalire al sedicesimo secolo e a Michel de Montaigne, vale a dire al famoso capitolo degli *Essais: Sui cannibali*. «Dunque possiamo senz'altro chiamarli barbari dal punto di vista delle regole della ragione, ma non rispetto a noi, che li superiamo in barbarie di ogni sorta».

Secondo Tzvetan Todorov [12, p. 32], il primo a criticare sistematicamente l'etnocentrismo della filosofia classica fu forse Jean-Jacques Rousseau. Bisogna uscire dal proprio popolo e andare in luoghi lontani per conoscere le differenze e non permanere in ridicoli pregiudizi che fanno sì che «il nome pomposo di studio dell'uomo non significa altro che studio degli uomini del proprio paese» [11, p. 212].

Imparando a conoscere «le contrade selvagge», i costumi

degli altri, la realtà di paesi diversi dal nostro, «noi impareremo anche a conoscere il nostro» [11, p. 214].

Questo è un concetto importante nell'opera di Rousseau: si conosce il proprio tramite il diverso. Scuotendo il giogo dei pregiudizi nazionali possiamo accedere a conoscenze generali (universali) che, tramite il riconoscimento delle differenze e delle analogie, integrano l'unità della specie.

Rousseau, come Montesquieu, sostiene che la libertà è una caratteristica dell'umanità; «... nei comportamenti della bestia opera solo la natura, mentre l'uomo partecipa dei propri come libero agente. L'una sceglie e rifiuta per istinto e l'altro tramite un atto di libertà; ciò fa sì che la bestia non possa discostarsi dalla regola che le è prescritta, anche quando sarebbe vantaggioso per lei farlo, mentre l'uomo se ne allontana sovente a proprio discapito» [11, p. 141]. La critica all'etnocentrismo non lo costringe a rinunciare all'universalismo. Per non dilungarci troppo, non prendiamo in considerazione Denis Diderot o altri enciclopedisti che condividono la stessa opinione.

Nella prima metà di questo secolo, i viaggi in regioni remote del pianeta, le notizie raccolte su popoli cosiddetti primitivi, lo sguardo oggettivo dell'etnologo conferirono un peso fondamentale al concetto di cultura e una straordinaria importanza all'antropologia culturale. Autori come Ruth Benedict o Melville Herskovits rappresentano in modo emblematico la posizione relativista. Secondo Benedict: «La diversità della cultura... è dovuta a un complesso intreccio di tratti culturali... Un tratto ampiamente diffuso può essere riempito di credenze religiose di un popolo e funzionare come un aspetto importante della sua religione. In un'altra zona può essere materia di scambio economico a pieno titolo e per ciò stesso costituire un aspetto del suo regime monetario» [2, p. 48]. Herskovits, dal canto suo, sostiene: «Il nucleo stesso del relativismo culturale» è il rispetto delle differenze; «è il mutuo rispetto. Esalta il valore dei diversi modi di vita e non quello di uno solo e significa affermare i valori di ogni cultura» [6, p. 92].

Allora il relativismo culturale rifiuta la pretesa superiorità

di una società su tutte le altre e respinge l'idea di un progresso universale e l'idea dell'esistenza di particolari valori sociali che possano essere assunti come valori umani assoluti. «In breve, esso tenta di suffragare il tema dell'arbitrarietà culturale contro il senso della storia. Così il concetto di tolleranza è al centro dei problemi etici dei relativisti» [4, p. 132].

Il relativismo culturale, nel suo essere anti-etnocentrico, non può nascondere la propria adesione alla modernità e al pensiero critico secolarizzato. E, anche se a volte non lo proclama esplicitamente, si oppone alla supremazia industrialista e mercantile, al colonialismo del mondo occidentale (del mondo bianco sviluppato) che esporta i propri valori ritenendoli universali. Tali valori sono presentati in blocco, senza distinguere ciò che fu ottenuto grazie a una lotta cruenta contro il potere e la gerarchia da ciò che è espressione precipua di tale potere e di tale gerarchia. «Il nostro universalismo si diffuse nel mondo nelle forme pressoché uniche dei valori mercantili e della violenza del potere statale» [5, p. 156].

Orbene, quando il relativismo culturale difende le differenze, combatte l'etnocentrismo, predica la tolleranza e la coesistenza in un mondo multiculturale si trasforma in un falso relativismo, perché introduce surrettiziamente un valore che trascende tutte le culture: la tolleranza e il rispetto per gli altri «La tolleranza promana da un giudizio di valore; la constatazione dell'intolleranza generalizzata da un giudizio di fatto» [5, p. 149].

Senza considerare gli aspetti negativi propri del relativismo, come l'indifferenza o la tolleranza di pratiche crudeli o avvilenti con il pretesto che sono peculiari di una cultura diversa dalla nostra, esistono anche aspetti pericolosi come la concezione della libertà che abbiamo visto espressa da Lévi-Strauss o la seguente affermazione gravida di pesanti implicazioni: «L'uomo è libero solo quando vive come la sua società definisce la libertà» (presentazione dell'Associazione americana di antropologia alla Commissione per i diritti umani all'Onu).

Non insisterò sulle propaggini filosofiche del relativismo,

benché le consideri altamente rivelatrici dei problemi che esso implica (si veda la discussione tra Richard Rorty e Putnam [10]). Citerò soltanto la seguente opinione di Putnam: «In effetti alla base del relativismo culturale c'è un profondo irrazionalismo, un rifiuto della possibilità di pensare (in quanto il pensiero si oppone ai *flatus voci*, emessi in contrappunto o in coro)» [10, p. 25].

Valori

Non si può affermare che i valori sono universali, ma possiamo sostenere che alcuni valori devono essere postulati come universali e altri come relativi a particolari situazioni storiche o locali.

Innanzitutto se un esponente del relativismo culturale radicale dice: «Quando sostengo che la tal cosa è vera (o costituisce un valore o è una valutazione, o giudizio di valore, positiva o negativa) con ciò intendo che la tal cosa è giusta (o è vera o è un valore) secondo le norme della mia cultura», se, dunque, sostiene ciò, dice bene ma non può affermare altro. Si tratta di una posizione esclusiva e asimmetrica rispetto a qualsiasi altra. È una posizione di incommensurabilità. Supponiamo che aggiunga: «Quando un membro di una cultura diversa dalla mia afferma che la tal cosa è vera (esprime un giudizio di valore) ciò che egli intende con ciò, ne sia consapevole o meno, è che la tal cosa è giusta secondo le norme della sua cultura». Ragionando in questo modo il nostro relativista smette di essere tale e crea un rapporto di simmetria aggiungendo un elemento comune a due culture. Che lo voglia o meno, introduce un giudizio di valore comune, non necessariamente in merito allo stesso oggetto, bensì in merito alla capacità di giudicare in base alle norme della propria cultura. In realtà, in quanto relativista coerente, dovrebbe rendersi conto che quando aggiunge che «un membro di una cultura diversa giudica secondo le norme della sua cultura» continua a esprimere un giudizio che gli è proprio ed è tipico della sua cultura relativista. Quindi ogni relativismo culturale radicale non può che essere etnocentrico e, di conseguenza, non relativista.

In secondo luogo, e da un altro punto di vista, dopo il diciannovesimo secolo si è sviluppata l'idea dell'esistenza di una teoria generale del valore, benché non connessa, a ogni questione che riguardi «ciò che dovrebbe essere» in contrapposizione a ciò che «è». «Ciò che è» è un giudizio di fatto, ciò che «dovrebbe essere» un giudizio di valore: questo vecchio paradigma funziona relativamente bene nella vita quotidiana, ma, in un senso più esatto, la distinzione che esso implica è difficilmente sostenibile.

«Tutti i tentativi fatti, soprattutto a partire dal 1968, di evidenziare la componente puramente descrittiva di un enunciato e isolarla dalla componente valutativa sono semplicemente falliti. Il problema di sapere ciò che è preminente tra realtà materiale o valori, mi sembra irresolubile: direi semplicemente che descrizioni della realtà prive di valori non costituiscono un mondo... Mi limito dunque a insistere su questo fatto: poiché non esistono descrizioni prive di valori, il non tener conto di tali valori è un errore redibitorio» [10, p. 80].

Ancora uno sforzo se volete essere liberi! È necessario definire più chiaramente un certo tipo di valori e, a mio modo di vedere, distinguerli dai giudizi di valore.

I valori che ci interessano sono quelli che fondano uno spazio socio-politico vivibile: la libertà, l'uguaglianza e la giustizia. Tali valori sono stati costruiti nel corso dei secoli dalla lotta di intere generazioni in molteplici e diversi luoghi del mondo. Essi costituiscono un patrimonio comune della futura umanità. So che la futura umanità è un sogno, una proiezione della nostra peculiare realtà storica, ma che altra maniera abbiamo di costruire la nostra vita se non quella di unirli alla vita degli altri, alle lotte passate, a valori che vanno ben oltre i nostri stessi valori, valori per i quali vivere o morire (in fondo è lo stesso se si può volere altro)?

L'unico modo di rispettare gli altri, di combattere l'etnocentrismo, è di pensare in termini di valori comuni a tutti gli uomini, all'unità della specie umana.

Il relativismo culturale è una buona cosa se lo consideriamo un valore universale. La libertà e l'uguaglianza conformano

l'unico spazio politico all'interno del quale può esistere la diversità.

Allora, in accordo con quanto abbiamo esposto, dobbiamo distinguere chiaramente due tipi di valori universalisti:

- *valori universalisti* propri di una cultura ierocratica, gerarchica, etero-referente, che postula il «punto di vista di dio» (che non può essere altro che etnocentrica) e che porta con sé l'assolutismo ideologico;

- *valori universalisti* propri di una cultura secolarizzata, che ammette il punto di vista critico (ragione, ragionamento, o come lo si vuol chiamare), che è auto-referente e che combatte l'etnocentrismo e l'assolutismo ideologico.

Unità e diversità

Una volta abbandonata ogni garanzia metafisica, una volta accettata l'autoreferenzialità generalizzata dell'istanza storico-sociale, il pensiero è costretto a lavorare nella costante tensione che si stabilisce tra unità e diversità. Il pensiero critico (divenuto tale grazie all'autoreferenzialità) è una conquista fondamentale di tutta l'umanità, benché tale conquista abbia avuto luogo in un particolare momento della storia europea e a partire da una formidabile lotta contro il potere politico-religioso.

La mancanza di certezze fondamentali esige una visione universalista che non può essere predicata senza esplicitare i valori che la sottendono. In questo momento l'uomo sta scoprendo l'arbitrarietà del proprio posto nel mondo e del mondo stesso. È così che invece di credere a una fondazione sacra dei valori, deve affrontare l'idea di essere il creatore dei propri valori e accettare il disagiabile compito di esercitare lo spirito critico su di essi.

Come giudicare questi valori? Come valutare quali siano «migliori» e «peggiori»? Evidentemente tramite il giudizio, l'informazione, la conoscenza antropologica e sociale condivisi con gli altri, miei pari.

Ma, in ultima istanza, «dove bisogna collocarsi per esprimere un giudizio? All'interno della nostra rappresentazione del

mondo, naturalmente. Ma, a partire da questa rappresentazione, noi dichiariamo che *meglio* non si riduce a *noi pensiamo che questo sia meglio*. E se i miei *pari culturali* non sono d'accordo con me, mi accadrà talvolta di dire ancora *meglio* (o *peggio*): Ci sono momenti in cui *io mi affido a me stesso* come al mio momento fondante» [9, p.138].

traduzione di **Luisa Cortese**

Riferimenti bibliografici

1. Susanna BARROWS, *Miroirs déformants*, Aubier, Parigi, 1990.
2. Ruth BENEDICT, *El hombre y la cultura*, Ediciones Sudamericana, Buenos Aires, 1958. Edizione italiana, *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1974.
3. Alain de BENOIST e Guillaume FAYE, *La religion des droits de l'homme*, in *Eléments. La revue de la nouvelle droite*, numero 37/1981.
4. Gérald BERTHOUD, *La relativité pervertie*, in *Vers une anthropologie générale*, Lib. Droz, Ginevra, 1992.
5. Gérald BERTHOUD, *Droits de l'homme et savoir anthropologique*, in *Vers une anthropologie générale*, Lib. Droz, Ginevra, 1992.
6. Melville J. HERSKOVITS, *El hombre y sus obras*, Fce, Città del Messico, 1952.
7. Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, Puf, Parigi, 1974.
8. Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Plon, Parigi, 1983. Edizione italiana, *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino, 1984.
9. Hilary PUTNAM, *Définitions*, Editions de l'éclat, Combas, 1992.
10. Hilary PUTNAM, *Richard Rorty et le relativisme*, in *Lire Rorty*, Editions de l'éclat, Combas, 1992.
11. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Sur l'origine de l'inégalité*, in *Oeuvres complètes*, vol. III (La Pléiade), Gallimard, Parigi, 1964, Edizione italiana: *Origini della disegualianza*, Feltrinelli, Milano, 1990.
12. Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres*, Seuil, Parigi, 1989.
13. Olivier TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Lib. Droz, Ginevra, 1992.
14. Mario UNTERSTEINER, *Les sophistes*, tomo II, J. Vrin, Parigi, 1993.

Vocali isolate

अ	आ	इ	ई	उ	ऊ
a	ā	i	ī	u	ū
ऋ	ए	औ	ओ	औ	
r	e	ai	o	au	

Consonanti

क	ख	ग	घ	ङ	
ka	kha	ga	gha	nga	
च	छ	ज	झ	ञ	
tcha	tchha	dja	djha	nya	
ट	ठ	ड	ढ	ण	
ta	tha	da	dha	na	
त	थ	द	ध	न	
ta	tha	da	dha	na	
प	फ	ब	भ	म	
pa	pha, fa	ba	bha	ma	
य	र	ल	व	श	ष
ya	ra	la	va	sha	sha
स	ह	ळ	क्ष	त्र	ज्ञ
sa	ha	la	ksa	tra	gna

Tomas Ibañez / Tutta la verità sul relativismo autentico



Il relativismo mette l'accento sull'essere umano come essere sociale e ne fa la misura di tutte le cose da lui prodotte, quindi anche i valori. Mentre l'antirelativismo si fonda proprio su quello che va al di là dell'essere umano come essere sociale perché si pone su un piano trascendentale e definisce in modo assoluto la natura umana. Così Tomas Ibañez argomenta la sua difesa del relativismo. Ibañez è docente di sociologia all'Università autonoma di Barcellona.

Dato che sono un sostenitore del relativismo, ho scelto per provocazione un titolo che solo un antirelativista potrebbe accettare come suo, ma non solo per questo. Tutti i termini impiegati nel titolo, compresi gli articoli e la preposizione, rimandano direttamente a qualche problema sollevato dal relativismo.

Tanto per cominciare, è legittimo dire «il» relativismo? Probabilmente no, perché il significato di questo termine cambia a seconda del campo d'applicazione e si dovrebbe distinguere, per esempio, tra il relativismo culturale, il relativismo epistemologico e il relativismo etico; c'è inoltre una varietà di posizioni che vanno dal relativismo debole, o quasi-

relativismo al relativismo radicale (che non significa assoluto). Bisogna allora stare attenti quando si parla del relativismo in generale, e si potrebbe a ragione rimproverare a un relativista di usare l'articolo per parlare in effetti di diversi relativismi. Ancor peggio, si potrebbe rimproverare al relativista di parlare *tout court*, senza badare ai particolari, o di scrivere qualsiasi cosa, perché la maggior parte dei suoi enunciati tendono inevitabilmente ad assolutizzare, a universalizzare o a totalizzare. Effettivamente, come si potrebbe parlare senza servirsi di termini come «sempre», «tutti», «il», «vero», «necessariamente»? Come parlare senza affermare qualcosa? La forma stessa del nostro linguaggio lo impone, e una critica del tipo che obbligherebbe il relativista al silenzio più rigoroso per non cadere in una contraddizione permanente, non è che un'astuzia formale, simile a quelle utilizzate da qualche azzecagarbugli che cerca di evitare di andare al fondo di una questione. Dunque, non vi farò caso, perché quello che conta davvero è aprire una discussione di merito, senza indulgiare sulle astuzie formali. Voglio anche arrischiarmi a parlare di relativismo in generale, perché alla fine dei conti tutti i relativismi hanno in comune almeno due presupposti fondamentali:

- il rifiuto di qualsiasi rimando alla verità intesa nel senso forte del termine;
- il rifiuto di qualsiasi proposizione che abbia un valore universale, inteso come sovrastorico e sovracculturale.

Quello che affermano i relativisti è in effetti molto semplice e del tutto ragionevole. In primo luogo, sostengono che non disponiamo di nessun mezzo per giudicare la verità di qualsiasi cosa, se non i nostri propri criteri, e che questi criteri, per il fatto stesso che sono nostri, si trovano inevitabilmente collocati in un'epoca, in una cultura, in un insieme di conoscenze e di pratiche particolari. Sono pertanto relativi a questa situazione e cambiano con essa. Se non si concorda con questa affermazione, si arriva ad accettare quello che si chiama «il punto di vista di dio», si arriva cioè a credere che i criteri della verità sono atemporali e assoluti, al di sopra di pratiche che, in quanto semplicemente umane, sono necessariamente contingenti e

mutevoli. Per dirla in modo più brutale, o si è relativisti o si è, in un modo o nell'altro, teisti. È importante capire come il credere nella verità implichi inevitabilmente l'affermazione di un punto di vista trascendente e assoluto, perché se la verità fosse relativa ad alcunché, non sarebbe mai «del tutto vera» e quindi non sarebbe, *stricto sensu*, la verità. O è la verità tutta intera, o non lo è per niente. Se si ammette che i criteri di verità sono costruiti dagli esseri umani (da chi se no?) bisogna anche ammettere che sono culturali, storici, sociali e contingenti, proprio come lo sono tutte le realizzazioni umane. La verità allora non è più qualcosa che non dipende dalle circostanze particolari e dal momento in cui essa diviene sensibile alle circostanze, perde *ipso facto* il suo carattere di verità. Come hanno bene avvertito i non relativisti, l'unico modo per preservarla consiste nel collocarla al di sopra e oltre la variabilità umana: a un meta-livello meta-umano, insomma sul piano occupato da dio o da uno dei suoi molteplici equivalenti.

In secondo luogo, i relativisti affermano che tutte le proposizioni che considerano gli esseri umani nel loro insieme o sono banali (per esempio se si dice che tutti gli uomini respirano) o sono inevitabilmente segnate dal luogo di enunciazione, e quindi sono parziali, in quanto si enunciano sulla base di categorie di pensiero che sono proprie di una data cultura, ovvero di uno specifico sottoinsieme di esseri umani. Nulla ha valore per gli esseri umani nella loro totalità, a meno che non si postuli l'esistenza di una natura umana invariabile e universale. Per dirla ancora in modo brutale, o si è relativisti o si è partecipi dei presupposti essenzialisti che riducono l'esistenza, quella umana in particolare, alla semplice manifestazione di una natura data una volta per tutte.

Quello che dico qui a proposito delle proposizioni che si riferiscono alla totalità degli esseri umani vale ovviamente anche per altre affermazioni di carattere universale, che si riferiscono per esempio ai valori e alle pratiche.

In definitiva, mentre il relativismo mette l'accento sull'essere umano, considerato come essere sociale, e ne fa la misura di tutte le cose da lui prodotte, compreso se stesso, l'anti-

relativismo mette l'accento invece proprio su quello che va al di là dell'essere umano come essere sociale, sia perché si pone su un piano trascendentale (se la verità non è relativa alle pratiche umane, si trova in un «altrove» rispetto a loro), sia perché costituisce l'essere umano una volta per tutte (la natura umana). L'antirelativismo desocializza nello stesso tempo la verità e chi la enuncia (e questo è del tutto normale), perché ciò che è sociale non potrebbe essere assoluto.

Posizioni divergenti

Tra queste posizioni chiaramente divergenti, parrebbe almeno possibile riuscire a instaurare un dibattito razionale; invece si è visto come questo dibattito sia stato bloccato storicamente dalla straordinaria ostilità nei confronti del relativismo e per l'ostracismo di cui è stato oggetto, «vade retro Satana» è stato in qualche misura il leitmotiv antirelativista.

Si può comprendere benissimo questa ostilità quando nasce da un partito preso di tipo religioso: in effetti la credenza teista, per ovvie ragioni, esige l'assoluto. È bensì vero che la fede può conoscere i momenti di dubbio e a tratti vacillare, ma non è mai se stessa se non nella certezza assoluta. Se si ha la fede, dio esiste veramente, ed esiste per tutti e in ogni tempo, anche per chi lo nega. Il relativista è allora, secondo logica, un miscredente, in quanto contesta per principio tutti gli universali. L'ostilità è anche comprensibile quando proviene da un partito preso di tipo scienziata; in effetti, credere che la scienza sia capace di dire il vero impone anch'essa l'assoluto, per ragioni altrettanto evidenti che nel caso precedente. Si ammette senz'altro che i contenuti della conoscenza scientifica siano soggetti a evoluzione e a cambiamento (i famosi progressi della conoscenza), ma la ragione scientifica di per sé trascende necessariamente le incertezze storico-sociali e si installa nell'assoluto. Il relativista è quindi, secondo logica, un pericoloso oscurantista che contesta l'universalità della ragione scientifica.

Questa ostilità si comprende meno facilmente quando proviene da posizioni preconette di tipo ideologico e in particolare da posizioni anarchiche; in effetti l'anarchismo dovrebbe esse-

re il primo a riconoscere il carattere relativo dei suoi stessi fondamenti e a sapere che, non essendo basato su alcunché di assoluto, è affatto transitorio e deperibile. L'anarchismo sa, in linea di principio, di non essere in possesso di nessuna verità. Per questo sorprende la sua piuttosto frequente ostilità nei confronti del relativismo, a meno che non si colleghi, per ipotesi, la sostanza del pensiero anarchico alle condizioni storico-sociali che lo identificano come uno dei numerosi rami della modernità, una delle molteplici manifestazioni dell'ideologia dell'illuminismo. Se questa ipotesi si rivelasse ragionevole, l'anarchismo sarebbe passibile di buona parte delle critiche che si possono rivolgere alle implicazioni totalitarie della modernità, ma questa è un'altra storia.

Tra parentesi, è quanto meno strano che si accusi il relativismo di spalancare le porte alla barbarie, all'arbitrario e alla ragione del più forte, mentre la storia ci mostra che proprio in nome della verità e dei valori universali si sono commesse le peggiori atrocità. Ma, dato che il relativismo suscita simili timori, occorrerà tenerne conto, anche se, a nostro avviso, si dovrebbero invece interrogare le manifestazioni liberticide dell'antirelativismo in tutto il corso della storia.

Per esempio, sembra che ci sia il timore che il rifiuto relativista della verità porti all'impossibilità di sostenere l'incontrovertibilità di enunciati del tipo «i campi di sterminio nazisti sono esistiti davvero», con tutte le implicazioni politiche che da qui derivano. Se nulla è vero, allora tutto è consentito, anche negare l'evidenza. Ma le cose non stanno così. In effetti, a nessun relativista verrebbe in mente di mettere in dubbio il valore pragmatico del concetto di verità, perché, se lo facesse, in pochissimi istanti egli stesso non esisterebbe più, dato che per sopravvivere bisogna pur credere nella verità di un ampio insieme di enunciati come «non si può bere un bicchiere di acido solforico senza avere conseguenze dolorose».

Non si nega la verità di enunciati simili, ma questa verità è riferita alle nostre stesse caratteristiche, alle nostre stesse

pratiche, alle nostre stesse convenzioni e a nient'altro che possa trascendere la nostra «umana limitatezza».

Vero o falso

Quello che è vero o quello che è falso non lo è se non in funzione di noi e per noi; la verità è relativa a noi stessi, non ha altri fondamenti che noi. Allora, dov'è la differenza? Il relativista non è forse in certa misura ridicolo se si dà tanto da fare per smontare il concetto di verità a livello teorico, per poi utilizzarlo a livello pratico attribuendogli l'identico valore e l'identico uso dei non relativisti? Credo di no. Sarebbe come dire che non c'è differenza tra un ateo e un credente perché entrambi provano dolore quando perdono una persona cara. Il fare a meno di qualsiasi fondamento ultimo della verità ha almeno due conseguenze importanti, che fanno una forte differenza tra un relativista e un non relativista. In primo luogo, sapendo che quella che chiamiamo verità è relativa alle nostre pratiche, convenzioni e caratteristiche, il relativista ha per conseguenza il dovere di esaminare tali pratiche e convenzioni per vedere come esse sono arrivate a costruire le nostre verità attuali. Non è un esame incruento, perché può mettere in discussione un bel numero di queste verità e cogliere meglio le ragioni per cui certe verità si impongono con tanta forza. Sono le verità assunte come tali che limitano e modulano il nostro pensiero; sembra pertanto che, per pensare in modo diverso, sia quanto meno utile soffermarsi su quello che ci fa pensare come pensiamo oggi. In questo senso l'opzione relativista ha alcune implicazioni critiche e un potenziale di trasformazione che sono difficili da negare.

In secondo luogo, sapendo di non poter basare la verità su nient'altro che su noi stessi, il relativista è messo in condizione di sviluppare continuamente gli argomenti sostenuti da ciascuna delle sue affermazioni, dato che la loro accettabilità si basa solo sulla forza di questi argomenti. Non c'è niente di vero in sé, tutto quello che diamo per vero lo è perché noi «lo istituiamo come tale». Dobbiamo quindi fare lo sforzo di istituirlo il più solidamente possibile, invece di appellarci

semplicemente all'evidenza. Questa necessità di una seria argomentazione porta più spesso di quanto non appaia a prendere coscienza della fragilità di quello che consideriamo vero e a modificare di conseguenza i nostri presupposti. È indubbio che il relativista, più di chiunque altro, si espone al pericolo di dover rinunciare a quello che considerava vero, ma questo non è forse meglio di un ostinato attaccamento a verità incrollabili? Quel che è sicuro è che il relativista non potrà mai far sfoggio di quella bella sicurezza che accompagna le affermazioni non relativiste. Si impone un cambio di tono che, oltre alla certezza assoluta, elimini anche l'arroganza.

Quale fondazione

Un altro dei timori suscitati dal relativismo è che la dissoluzione di ogni criterio assoluto di fondazione della verità non porti all'arbitrarietà della scelta delle verità e non lasci spazio se non ai rapporti di forza, per decidere alla fine chi ha ragione e chi ha torto. Se la verità è relativa e dipende dal mio punto di vista, sembra, da un lato, che io sia autorizzato a scegliere in modo arbitrario quel che mi fa comodo considerare vero e, dall'altro lato, che la mia verità non possa che far ricorso alla forza per imporsi sugli altri. Non è assolutamente così, perché convenzionale non ha mai voluto dire arbitrario. Il fatto che la verità dipenda dalle nostre convenzioni non vuol dire che noi possiamo adottare questa o quella convenzione come più ci piace. Io non posso decidere che un bel bicchiere di acido solforico mi faccia bene alla salute, così come non posso decidere che i campi di sterminio non siano mai esistiti. Ricondurre la verità alle nostre pratiche, alle nostre convenzioni e alle nostre caratteristiche non significa ricondurla al nostro libero arbitrio. Le pratiche e le convenzioni sono limitate dalle nostre caratteristiche e dalla nostra storia; esse sono, come direbbe un linguista, motivate. Dato che noi siamo a pieno titolo esseri «sociali», non ci è possibile «costruire senso» se non all'interno delle convenzioni e delle pratiche che abbiamo in comune con i nostri simili, all'interno di una cultura data. Senza di questo, la stessa comunicazione diventa impos-

sibile, e un dibattito con un relativista che altera continuamente le convenzioni come più gli fa comodo non si potrebbe nemmeno prendere in considerazione. Sarebbe letteralmente incomprensibile anche per lui. Come non si può giocare agli scacchi se non si definisce un certo numero di regole valide per tutti i giocatori, non è possibile l'interscambio e la comunicazione se non nel contesto di una serie di norme, e sono queste norme che fissano i limiti degli enunciati impedendo così l'arbitrarietà. Il fatto di riconoscere, come fa il relativista, che queste norme sono puramente convenzionali non ci esime dal seguirle, se si vuole prender parte al gioco, cioè dialogare in modo sensato. Questo sgombra il campo dall'arbitrario.

Dire, per esempio, che i campi di sterminio non sono esistiti perché «l'ho deciso io», vuol dire escludersi da solo da qualsiasi dibattito. Bisognerà pure addurre qualche argomentazione e rispettarne le norme, se si vuole semplicemente essere ammessi al gioco della comunicazione. Il relativismo non apre la strada all'arbitrario, anche se è vero che impedisce l'accesso agli argomenti d'autorità e impone che tutto quello che si afferma, compresa l'esistenza dei campi di sterminio, sia argomentato nel quadro di convenzioni il più possibile esplicitate.

La questione della forza come argomento estremo è più delicata, perché sembra che, se si abbandona la credenza nella verità, il ricorso alla forza sia la sola possibilità che ci rimane, in ultima istanza, per fare accettare un punto di vista. Ma questo segna una differenza reale con il non relativismo? Quando siamo portati ad accettare un punto di vista in nome della verità che lo sostiene, non facciamo in effetti che inchinarci davanti all'insieme dei rapporti di forza che l'hanno definito come incontestabilmente «vero» e sono ancora certi rapporti di forza quelli che esprimono le sanzioni applicate alle eventuali dissidenze rispetto alle verità stabilite.

È chiaro che l'evocazione della verità fa da schermo a ogni intervento umano che vuole ottenere una sottomissione che pare non essere dovuta ad altro se non alla «forza delle cose e a quella della ragione». Ma basta grattare solo un po' sotto la

scorza, perché compaia la mano di ferro che muove il guanto di velluto: dietro a ogni verità ci sono sempre gli esseri umani concreti e specifici che l'hanno istituita come tale. Bisognerà pure ammetterlo: il relativista dispone solo del ricorso alla forza per difendere «in ultima istanza» le proprie opzioni, ma in questo non si distingue dal non relativista, se non per il fatto di esplicitarlo chiaramente invece di dissimularlo dietro l'appello alla verità.

Un terzotimore che si manifesta nei confronti del relativismo deriva dal fatto che, quando si nega il carattere assoluto dei valori e ci si rifiuta di accettare l'universalità dei presupposti etici, sembra che si arrivi nello stesso tempo all'indifferenza morale e all'impotenza nei confronti dei privilegi e delle ingiustizie. In effetti, se i valori sono relativi, non c'è niente che dia la possibilità di scegliere tra loro se non per inclinazioni personali. Ogni cosa si equivale: promuovere la libertà o difendere la schiavitù diventano equivalenti e semplici questioni di preferenza individuale. D'altra parte, se le differenze tra gli esseri umani non sono giudicabili sulla scorta di principi universali, se quello che è bene per gli uni non lo è necessariamente per gli altri, non si hanno armi per esigere, per esempio, che l'altrui dignità sia rispettata in tutte le culture e in tutte le situazioni.

La cosa parrebbe logica, ma proviamo a ribaltare la questione. Se i valori sono assoluti e non dipendono da noi, non abbiamo altra scelta se non quella di farli nostri o di discostarcene. Farli nostri significa semplicemente accettare un ordine di valori che non essendo nostro non esige da noi che l'adesione. I valori stanno per così dire in piedi da soli, indipendentemente dal fatto che noi li sosteniamo o non. Per di più, il fatto che noi li adottiamo o li respingiamo, non cambia nulla rispetto alla loro esistenza e alla loro forza di costrizione verso «l'essere morale». Invece, se noi consideriamo che i valori sono a noi relativi e da noi prodotti, essi si reggono solo grazie all'attività che svolgiamo, mediante argomentazione e azione, per difenderli. È vero che il relativista non si sente spinto da nessuna necessità nella scelta dei suoi impegni normativi, e

non c'è nessun principio trascendente da rispettare in modo imperativo, semplicemente perché non c'è nessun principio trascendente, ma se egli s'impegna in un'opzione normativa non ha altra scelta che difenderla con tutto il vigore possibile, perché sa che non si basa su nient'altro se non sulla difesa che egli ne farà. Il che è ben lontano, se non agli antipodi, dalla cosiddetta indifferenza morale. Ma se il relativista non si impegna, che fare? Non sarebbe molto diverso in questo da tante persone ben lontane da qualsiasi relativismo e certamente io sono l'ultima persona a sostenere che bisogna obbligarlo ad assumersi questo impegno.

Riguardo poi all'impotenza davanti ai privilegi e all'ingiustizia, l'argomentazione segue la stessa linea. Nessun imperativo morale ci costringe indubbiamente a lottare contro i privilegi e le ingiustizie. La lotta è il risultato di una decisione che uno può prendere o non prendere, che sia relativista o non relativista, ma se la prende non potrà cercare il conforto nell'idea che egli agisce nella direzione del bene o del vero, col pretesto che la sua lotta sarebbe minacciata in nome dei principi universali. Dovrà limitarsi a dire che questa lotta rappresenta la sua scelta particolare e cercare di argomentarne la difesa senza far ricorso a nulla che la trascenda.

A misura d'uomo

Per riassumere, i timori che il relativismo solleva ci fanno pensare a quelli che la «morte di dio» suscitava tra le persone per bene qualche decennio fa: «se dio è morto, tutto è permesso», «si instaurerà la legge della giungla», «l'uomo sarà lupo per l'uomo» e altre stupidaggini del genere. Noi sappiamo bene che proprio l'idea di dio copriva in effetti l'applicazione mascherata della legge della giungla e che l'abbandono di questa idea non operava su nessun principio etico, anzi. La morte della verità e l'abbandono dei principi universali non porta verso qualche catastrofe etica più di quanto non abbia fatto la morte di dio, ed è ora di interrogarsi sulle molteplici leggi della giungla che erano tranquillamente in vigore dietro la rivendicazione di questi grandi principi come dietro il culto della divinità.

Spinti senza dubbio da questi timori, altri critici si sono rivolti al relativismo su di un piano più formale, mirando soprattutto a mettere a nudo il suo sedicente carattere contraddittorio. In effetti, sostenendo che tutto è relativo, il relativista resterebbe bloccato all'interno del dilemma tra il dire che non bisogna prendere sul serio la sua affermazione e il sostenere che questa è falsa, in quanto, essa stessa, relativa. Se niente è vero, non è neanche vero che niente è vero. È facile dimostrare come questa cosiddetta autocontraddizione scompaia non appena non si gioca più con le regole decise dai non relativisti, che utilizzano in effetti il criterio che è in discussione, cioè la verità, come argomento per chiudere proprio la discussione sulla verità.

È evidente che se si pretende che il relativista si pronunci sulla base della verità delle sue affermazioni, egli non potrà fare a meno di sprofondare nella contraddizione, perché è proprio questo criterio che egli mette in discussione. A chi respinge il concetto di verità non si può chiedere se quello che dice sia vero o falso, si dovrà invece domandargli quali ragioni ha di credere che la sua posizione sia meglio di un'altra. Il relativista non si autocontraddice, se non quando rivendica per se stesso ciò che nega agli altri, cioè la verità della sua posizione. Ma così non diventa solo autocontraddittorio, ma anche antirelativista. Un relativista coerente può solo applicare i suoi enunciati, quello che essi affermano riguardo a qualsiasi enunciato, ed è quindi relativista anche rispetto allo stesso relativismo.

In altri termini, egli traccia un cerchio ricorrente che chiude il relativismo su se stesso. Qualche mio amico mi ha fatto notare che, lungi da relativizzare il relativismo, questa operazione lo assolutizza in modo ancora più deciso, perché ne generalizza ancor più la portata: «Tutto è relativo, compreso il relativismo», aprirebbe così una ciclicità tendente all'infinito. Può darsi, ma rifiutarsi di chiudere il cerchio del relativismo su se stesso riporta alla sua negazione; tanto vale radicalizzarlo, anche se questo sconvolge un pensiero, quello della nostra cultura, che si trova a disagio davanti a tutto ciò che non trova

una conclusione in una stabilità o in una meta finalmente raggiunta.

Per riassumere, il relativismo non è autocontraddittorio se non quando lo si valuta basandosi sui criteri che mette in discussione, non sprofonda in nessun abisso etico e non porta alla paralisi politica. Al contrario, esige un impegno più combattivo, una volta che si adotti un'opzione normativa. Non ci disarmava davanti alle scelte da compiere e non rende inutile la discussione, anzi, ci responsabilizza sulle scelte e ci spinge al dibattito. Sembra evidente che tutte le critiche negative nei confronti del relativismo non gli perdonano in realtà di portare un colpo mortale al principio stesso d'autorità, in quello che esso ha di più essenziale. Se l'essere umano è, in quanto essere sociale, la misura ultima di tutto, a chi e a che cosa ci si dovrebbe appellare per provocarne la sottomissione? Poche riflessioni filosofiche portano tanta acqua al mulino di un pensiero anarchico che sia capace di essere critico anche verso se stesso.

traduzione di Guido Lagomarsino



Ա ա

a

Բ բ

b

Գ գ

g

Դ դ

t

Ե է

yé,è

Զ զ

z

Է է

è

Ը ը

e

Թ թ

t

Ժ ժ

j

Ի ի

i

Լ լ

l

Խ խ

kh

Ծ ծ

dz

Կ կ

g

Հ հ

h

Ձ ձ

tz

Ղ ղ

gh

Ճ ճ

dj

Մ մ

m

Յ յ

h,y

Ն ն

n

Շ շ

sh

Ո ո

vo,o

Չ չ

tch

Պ պ

b

Ջ Ջ

tch

Բ բ

r

Ս ս

s

Վ վ

v

Տ տ

d

Ր Ր

r

Ց Ց

ts

Վ վ

v

Փ փ

p

Գ գ

k

Օ օ

o

Ֆ ֆ

f

ا

a

ب

b

ت

t

ث

ts

ج

dj

ح

h

خ

kh

د

d

ذ

z

ر

r

ز

z

س

s

ش

sh

ص

s

ض

dh

ط

t

ظ

z

ع

a'

غ

gh

ف

f

ق

q

ك

k

ل

l

م

m

ن

n

ه

h

و

w

ي

y

John Clark / *Una teoria naturalista del valore*



Come superare l'opposizione tra universalismo e relativismo? Con il naturalismo dialettico che rappresenta il superamento dei due termini. Così John Clark propone una terza via ecologica e olistica al binomio dimensione assoluta e particolare. Clark è docente di filosofia all'università di New Orleans e autore, tra l'altro, di Anarchist moment (1984).

Secundo il comune buon senso i valori sono visti in due modi possibili. O si accetta una assolutizzazione e si considerano i valori assoluti e universali, o si aderisce a un relativismo che li giudica soggettivi e particolari. In questo articolo verranno messe in discussione entrambe le posizioni, proponendo una teoria naturalista dialettica del valore che evita il dilemma. Si offrirà inoltre qualche indicazione sulla formulazione di questa teoria e si metteranno in evidenza alcune difficoltà che ci si trova a dover affrontare.

In un certo senso, un naturalismo dialettico rappresenta il superamento dell'opposizione tra assolutismo e relativismo nell'etica, perché al suo interno incorpora la verità di entrambi. Il termine «assoluto» deriva dal latino *absolutus*, participio passato di *absolvere*, che a sua volta è composto dal prefisso *ab*,

«da», e *solvere*, da *se-luere*, «sciogliere, rilasciare, liberare». Il senso profondo del termine è dunque quello di rilasciare o liberare qualcosa da ciò che lo lega o lo limita. Un naturalismo dialettico, in quanto teoria olistica, è «assolutista», dato che «libera» le parti dalla loro separatezza, ne ricerca la partecipazione a totalità più grandi e le recupera al loro contesto. È anche «assolutista» in un senso più tradizionale, perché attribuisce una realtà più concreta a dimensioni che sono talvolta considerate «puramente relative». In particolare, esso recupera tale realtà a quei campi del valore che sono sempre più ridotti allo stato di pura percezione soggettiva. Ai valori viene così attribuita una realtà «assoluta», in quanto espressioni di natura naturale e di natura umana.

D'altro canto, un naturalismo dialettico è anche relativista, in quanto vuole mettere in relazione ogni essere con tutte le altre realtà, nei modi più concreti ed elaborati. Nulla è puramente ciò che è: la sua natura, il suo modo d'essere è il prodotto delle sue relazioni con ciò che non è. Ogni oggetto è relativo ai momenti del suo sviluppo, agli altri esseri con cui interagisce, alle totalità cui appartiene. Il termine «relativo» deriva anch'esso dal latino *relatus*, il participio passato del verbo *referre*, «riportare». Il naturalismo dialettico è «relativista» in quanto cerca di riportare in relazione ciò che è stato illecitamente separato e isolato. Però, è anche «relativista» in quanto mette in luce come molte realtà, che sono oggettivate, reificate, decontestualizzate o «assolutizzate» (nel senso peggiorativo del termine), siano in effetti relative a un soggetto, a un gruppo, a una cultura e così via. In questo modo esso preserva la dimensione critica del relativismo.

Mentre il naturalismo dialettico insidia così l'opposizione tra universalismo o assolutismo da un lato e relativismo dall'altro, rivelando quanto di vero ci sia in ciascuna posizione, esso dissolve anche questa contraddizione scoprendo il falso che si trova nel cuore di entrambe, nelle loro forme prevalenti.

La teoria universalista, che deriva dal progetto illuminista del raggiungimento di una verità assoluta, oggettiva, si dichiara culturalmente neutra. In effetti, essa ha avuto un momento

autentico di universalizzazione transculturale. Ma, mentre questa prospettiva teorica era in rapporto con i processi della ricerca scientifica, che hanno messo in luce autentiche universalità sottese a una pluralità di forme culturali, ed è servita a far crescere l'universalizzazione della coscienza nella storia, ha anche rispecchiato il movimento globale verso l'imporre «universale» di certi valori culturali contraffatti. Così l'universalismo ha incarnato valori particolaristici nella sua supposta aspirazione di obiettività, di generalizzazione, di universalità, dato che specifici significati culturali sono letti all'interno di queste finalità, il cui perseguimento serve a particolari interessi storici.

Esso ha anche allo stesso modo stigmatizzato la cultura «non universalista» (che spesso incarna un sistema molto elaborato di significati e di valori, che ha al suo interno le potenzialità di uno sviluppo in senso emancipativo) come retrograda e ignorante. Così, dato che il soggetto universale è liberato dai pregiudizi e dalle limitazioni della sua posizione storica, esso viene anche svincolato dalla sua natura elaborata, così come si è sviluppata nel corso della sua storia sociale e naturale, e liberato per avere in cambio imposto un'identità culturale relativamente astratta e impoverita. Un resoconto completo dello sviluppo di questa identità (potremmo chiamarla il «cattivo universale») dovrebbe evidenziare la parte svolta dalle ideologie della produzione e del consumo, dalla ragion di stato e dalla razionalità tecnica.

Il relativismo, d'altronde, abbandona la ricerca di una coerente attestazione di valore oppure si immerge nella logica del particolare. In un certo senso, il relativismo non è che la faccia rovesciata dell'universalismo. In quanto si sviluppa una soggettività universale (questo «cattivo universale»), essa si trova sempre più esclusa dalla sostanza etica della propria esistenza: i significati e i valori che provengono da un coinvolgimento nei processi vitali della cultura e della natura. Il nichilismo implicito di questo universalismo diventa esplicito nel rifiuto di ogni solida base offerta al valore. Una coscienza universale astratta scopre così che i suoi contenuti

sono particolari astratti, con i quali non ha nessun rapporto essenziale. Un vero relativismo etico, che attribuisce un'autorità estrema, vincolante, agli individui e alle culture, è in realtà privo di seri sostenitori. Ma un nichilismo etico, che nega qualsiasi base all'autorità morale e che spesso prende la forma di un relativismo *de facto*, è stato il punto di approdo verso cui si è mossa in modo ineluttabile la corrente principale del discorso etico e del discorso filosofico generale in Occidente. È un approdo difficile da evitare senza una critica complessiva che attraversi il fondamentale dualismo del pensiero occidentale e senza un corrispondente attacco alla divisione sociale che è un riflesso di questo dualismo.

Il fine del metodo naturalista dialettico è quello di trascendere questa falsa opposizione mediante l'indagine dell'umanità nella natura come unità nella diversità in divenire. Si superano l'astratta universalità e l'astratta particolarità grazie alla scoperta di un'universalità concreta nel campo del naturale e dell'etico, di un'umanità che esprime e crea valori sia con la sua attività biologica, nei suoi processi vitali, sia con la sua attività etica, la creazione di significati, di simboli e di forme dell'immaginario comuni. Studiando questo processo, siamo davanti all'universale, poiché, preso come insieme, esso ha unità, come la vita di ogni specie, e manifesta la dimensione «ultrastorica» della natura umana. È un'universalità concreta, che non si riesce a comprendere se non nelle sue manifestazioni, e non solo in qualche stenografica struttura, ma in tutta la ricchezza e complessità delle sue forme e delle sue espressioni. L'aspirare a «valori universali» indipendenti da queste determinazioni culturali rappresenta un tentativo inane, idealistico, di saltare fuori dalla storia, oppure uno fin troppo realistico di natura ideologica che vuole imporre un ordine di valori predeterminati sui fenomeni.

La realtà della cultura

Questo significa che dobbiamo conservare un sano scetticismo davanti a qualsiasi ideologia che si dichiari universale, per quanto essa appaia liberatrice, rivoluzionaria o perfino

anarchica, se essa non riesce a confrontarsi con la posizione culturale e naturale dell'umanità. Ecco perché l'attenzione al bioregionalismo e all'ermeneutica sono tanto essenziali per una comprensione naturalistica dialettica del valore. Ogni singola persona e ogni singolo popolo si trova in una certa posizione naturale, in una certa posizione culturale, un certo spazio immaginario, con certe possibilità create o vietate dalle realtà culturali-ecologiche esistenti. L'*ethos* (la vita culturale della comunità) va considerato una realtà proprio come lo sono il suolo, il clima, il bioma, le condizioni tecniche, economiche e politiche, tutte quelle che vanno viste come determinanti interagenti, inseparabili dall'*ethos*.

Una teoria radicale socio-ecologica non è venuta a patti con la realtà della cultura e deve ormai cogliere le implicazioni della verità del relativismo. Esiste un'urgente necessità di riflettere sulla relatività culturale di molti dei concetti proclamati dalla retorica dell'universalità. Concetti come quello della democrazia di base, del municipalismo libertario o dell'autogestione riflettono senz'altro obiettivi encomiabili, ma vengono di solito formulati con un'attenzione relativamente scarsa al contesto culturale. Potremmo chiederci quanto possano essere comprensibili i concetti di democrazia di base e di municipalismo libertario per quelle centinaia di milioni di persone ingabbiate in una vita tradizionale di paese o in quella di una squallida megalopoli, entrambe apparentemente senza scampo. Oppure, che idea comunica il termine autogestione alle masse di una popolazione relegata ai margini di un'economia neocoloniale? O anzi, quanto possono comunicare questi concetti alle società tardo-capitaliste, nelle quali le «comunità urbane», le «popolazioni», i «pubblici» e le «classi storiche» che danno senso a questi termini si sono disintegrati? Con questo non voglio dire che gli ideali di autonomia e quelli di autorealizzazione in essi incarnati si debbano comunque lasciar cadere. Però, la loro importanza rispetto a realtà storico-culturali va esaminata più seriamente, se si vuole che diventino possibilità etico-pratiche e non astratti ideali morali.

Una concezione generale delle «comunità della liberazione»

possiederà senz'altro più forza creativa e di trasformazione di un impegno programmatico rispetto a qualsiasi forma politica o economica particolare. Il concetto di «eco-comunità», più in particolare, ha un'ampia rilevanza transculturale, considerando l'universalità dell'inserimento nella natura, come si esprime nei valori tradizionali o, come avviene sempre di più, nella coscienza sociale degli effetti locali della crisi ecologica generale. Al di là di questi concetti generalizzati, una teoria sociale radicale dovrà interessarsi della reinterpretazione nel significato della liberazione nelle diverse tradizioni. La natura di una «comunità della liberazione» dipenderà dalla specifica disponibilità di significati, valori, simboli, miti, immagini, costumi di vita, in una parola, di *ethos*, della comunità che deve liberarsi. Analogamente, la natura di una eco-comunità dipenderà dai particolari del carattere e della storia della comunità naturale, dalla regione di cui la comunità umana è parte e dal modo specifico in cui la comunità umana dà senso alla sua matrice naturale. Eppure l'influenza di ideologie universalistiche ha portato invece a un disprezzo di quelle tradizioni e all'incapacità di comunicare con quelle comunità che hanno sistemi di significati diversi, diverse forme di simbolizzazione, diversi immaginari. Proprio come il capitalismo si è aperto la strada con i suoi bulldozer economici, il pensiero sociale radicale si è fatto avanti con i suoi bulldozer culturali, di solito nella forma di macchine ideologiche socialiste o comuniste, ma qualche volta con piccoli modelli anarchici. La difficoltà consiste nel riuscire a coniugare certe finalità universali di liberazione e la coscienza dell'universalità della condizione umana, con relatività necessaria allo specifico culturale e alla singolarità dei popoli e degli individui.

La realtà del corpo

Morris Berman ha scritto che nonostante tutti i tentativi delle scienze umane di comprendere «la materia della vita quotidiana», e lo «studio della *mentalité*», dal punto di vista scientifico «la vita del corpo, quella delle nostre emozioni, rimane un mistero» [2, p. 79]. È un peccato che questa critica

sia rivolta non solo alla ricerca umanistica in generale, ma anche all'etica e alla teoria dei valori nello specifico. Se, come nota Berman, «parole come amore od odio non emergono mai» dalle analisi dei socio-antropologi [2, p. 79], tanto meno esse comparivano nella teoria etica tradizionale e nelle analisi del valore. Per fortuna esistono indizi di una crescente coscienza della necessità di espandere i limiti del discorso etico. Per esempio, c'è lo sviluppo dell'etica della responsabilità che, sotto l'influenza della teoria femminista, ha cercato di rifondare l'etica sull'esperienza, di riabilitare il ruolo del sentimento e di tenere conto del nostro essere coscienti di un legame con l'essere (nella forma di prossimo, di comunità e di natura). In secondo luogo, mentre la grande influenza di Friedrich Nietzsche sulla filosofia contemporanea ha spinto in direzioni decisamente divergenti, un importante risultato è stato il concentrarsi sul corpo e sull'interazione tra i processi vitali e l'immaginazione creativa nella produzione del valore. Infine, qualcuno ha cominciato a mettere in relazione l'etica e la teoria del valore con i riscontri dell'analisi psicoanalitica e fenomenologica. Il sentimento, l'emozione, l'istinto, il desiderio, la sensazione, la percezione, l'immaginazione e la «vita del corpo» diventano sempre più i contenuti del discorso etico. Un naturalismo dialettico deve inserire le indagini in questi ambiti dell'esperienza fra i suoi interessi più centrali.

Uno dei precetti fondamentali del naturalismo dialettico riguarda l'interpretazione degli esseri come unità nella diversità, concetto che implica anche un rapporto di unità nella differenza. Il posto dell'umanità nella natura esemplifica questo genere di rapporto. Gli esseri umani non sono né completamente «tutt'uno» con la natura, né «altro» da essa. Data la nostra tradizione filosofico-culturale dualistica, l'esplorazione della nostra unità con la natura è un compito da svolgere con urgenza. Erazim Khoák spiega questo aspetto fondamentale del naturalismo definendolo una filosofia che «riconosce l'essere degli umani come integralmente connesso all'essere della natura, comunque sia concepita, trattando gli umani come distinti solo in quanto distinta è qualsiasi specie,

ma sostanzialmente a casa loro nel cosmo, e non casualmente finiti lì come in un contesto alieno ed *ex-sistenti* da esso in un atto di prometeica sfida. Per natura in un senso analogamente generico dovremo intendere quella presente nell'esperienza vissuta, il contesto cosmico originariamente dato in cui gli umani si trovano e al quale appartengono nel corpo e nella mente, poiché gli umani sono in effetti coscienti di questo, tematicamente o no, nella loro esperienza di vita quotidiana» [3, p. 8]. Questo essere parte integrante della natura e la partecipazione attiva, vissuta, ai suoi processi è un aspetto di quanto va esplorato come unità nella diversità.

Eppure il pensiero ecologico può cadere, e spesso lo fa, in una retorica romantica e acritica riguardo alla nostra unità con la natura. Joel Kovel ha svolto una grande funzione in questo senso, insistendo sul fatto che un'ecologia sociale (e, possiamo dire, un naturalismo dialettico) dovrebbe ammettere che la struttura profonda della coscienza umana esige una certa alienazione dalla natura. In quest'ottica «c'è qualcosa di essenziale riguardo agli esseri umani che ha difficoltà a collocarsi con il resto della natura e non può scadere in quel genere di interrelazione reciproca che contraddistingue tutte le altre creature viventi. Non c'è nessun trucco verbale nell'affermare che la natura umana consiste nello stabilire intenzionalmente qualche distinzione o separazione tra noi e il resto dell'universo» [4, p. 140]. Questa separazione non è fatale in un'ottica ecologica, ma quella che potrebbe essere disastrosa è la tendenza a negarla tramite un'ideologia che affermi un'ideale armonia con la natura, che in modo inevitabile apparirebbe trasparentemente inautentica. Mentre nella migliore delle ipotesi possiamo concepire questa separazione all'interno di una «differenziazione» compatibile con «l'interrelatività ecologica e l'unità essenziale di tutti gli esseri», non possiamo del tutto sfuggire «all'essenziale differenza tra esseri umani e altre forme di vita e le tragiche implicazioni che questo comporta» [4, pp. 140-141]. È questa un'idea che vale la pena di prendere in considerazione: per quanto la storia non sia una tragedia cosmica, da un punto di vista dialettico non è possibile

uscire dalla dimensione tragica dell'esistenza. Il costo per apprezzare un valore è la coscienza di una separazione, divisione, rottura o perdita che nessuna utopia può dissolvere.

Così noi siamo sia unificati sia differenziati rispetto alla più ampia totalità dell'essere e della vita cui pure apparteniamo. Un'interpretazione generale naturalista dialettica del valore dipende dall'esplorazione della nostra continuità con questo più vasto tutto. Il naturalismo è rimasto radicato all'idealismo nella concezione del nostro interagire con la natura, fornendo una rappresentazione secondo la quale agenti umani abbastanza astratti hanno interagito nel modo più ecologico possibile con un mondo naturale altrettanto astratto. Una concezione più autenticamente naturalistica sia dell'umanità sia della terra sembra lì lì per emergere, però, in quanto la questione della personificazione riceve più attenzione nel pensiero ecologico [1, pp. 101-120]. L'importanza di questa questione per il valore è evidente. I modelli tradizionali della natura umana, ereditati dalla filosofia contemporanea, si sono piuttosto impoveriti. Fra questi c'è il modello edonistico, della soddisfazione-massimizzazione o dell'interesse-soddisfazione (che si ritrovano nel pensiero utilitaristico e in molti aspetti della teoria dei diritti); c'è il modello produzionista (che influenza la teoria marxista, quella anarchica e altre teorie radicali, oltre alle concezioni più tradizionali a queste contrapposte); un modello contemplativo o razionalistico (che influenza gran parte della tradizione dal pensiero classico a quello attuale). Un naturalismo dialettico cerca di estendere e di approfondire la nostra concezione della natura umana, attraverso un esame del suo rapportarsi con il *milieu* naturale e culturale mediante i processi vitali, la percezione, la sensazione, il sentimento, il desiderio e l'immaginazione, oltre che con i bisogni, le necessità, l'attività strumentale, la comprensione e il ragionamento su cui si concentrano le teorie più tradizionali. La problematica della personificazione è essenziale per questo tentativo.

La personificazione è la sintesi dialettica dell'essere in sé e dell'essere per sé. L'essere personificato è insieme oggettivo e soggettivo, *pars extensa* e *pars cogitans*, fisico e mentale.

All'opposto di quanto sostengono le distorsioni del dualismo gnostico prevalente, la carne è anche il corpo spirituale. In quanto esseri personificati, noi siamo in continuità con un mondo del quale scopriamo sia la realtà sia il valore. Sfuggiamo al nichilismo etico nello stesso modo in cui evitiamo il solipsismo: esplorando la nostra esperienza di un mondo al cui interno si apre il nostro essere e che si apre all'interno del nostro essere. Così lo spiega Maurice Merleau-Ponty: «Il mio corpo è fatto della stessa carne dell'universo» [6, p. 254]. Quest'analisi rivela una soggettività trascendente che è anche del tutto immanente, una soggettività universale che è anche particolare, tanto da costituire la base di un'interpretazione naturalistica del valore-esperienza. «La mia esperienza personale deve essere la ripresa di una tradizione pre-personale. C'è pertanto un altro soggetto al di sotto di me, per il quale il mondo esiste prima che io ci sia e che contraddistingue il mio posto al suo interno. Questo spirito prigioniero o naturale è il mio corpo, non quel corpo effimero che è lo strumento delle mie scelte personali e che si fissa in questo o quel mondo, ma il sistema di funzioni anonime che attira ogni particolare entro un progetto generale... Spazio e percezione rappresentano in genere, al centro del soggetto, il fatto della sua nascita, il contributo perpetuo al suo essere corporeo, una comunicazione con il mondo più antica del pensiero» [7, p. 254]. Il ritratto fatto da Elisée Reclus dell'umanità come di una «natura che prende coscienza di sé» («l'homme est la nature prenant conscience de soi-même»), riaffermato da Murray Bookchin come «natura resa autocosciente», riceve una dimensione più concreta in una fenomenologia dialettica della percezione che, secondo Merleau-Ponty, rivela che «noi siamo il mondo che pensa se stesso» e che «il mondo è al cuore della nostra carne» [7, p. 136].

Un'indagine naturalista dialettica del valore deve esplorare la personificazione come parte dell'interazione reciproca e della formazione del complesso dell'esperienza mediante l'esperienza di vari ambiti incompatibili dell'essere. L'ecologia sociale, mentre aspira a un naturalismo dialettico, ha purtroppo adottato spesso un modello dell'esperienza umana poco

dialettico, innestandoci sopra l'erotico, l'estetico, l'immaginario e altri aspetti dell'essere umano che sono rimasti relativamente inesplorati e teoricamente non sviluppati. L'ironia è che il razionalismo più militante è in ultima analisi ingenuo e irrazionale, dato che esclude dall'esame razionale gli ambiti non razionali dell'esperienza, che svolgono una funzione essenziale per cogliere il *logos* del mondo. Come ha rilevato Nietzsche, quando la nostra «piccola ragione» ignora la «grande ragione» di cui essa è parte e organo, di solito diventa lo zimbello di se stessa, quando non diventa letale, come ha sottolineato Wilhelm Reich. Come nota Kovel: «Tutta la sfera del sapere, che si classifica sotto varie categorie, quali l'intuizione, l'interoggettività o l'empatia, è coscienza profonda a un livello più diretto da essere a essere [che] si realizza senza un intervento immediato del linguaggio [cosicché] il mondo, piuttosto, codifica il sapere intuitivo ed empatico» [5, p. 76]. Per indagare questo livello primordiale, dobbiamo penetrare le sfere del desiderio e dell'immaginario: sfere cui si può anche dare un'interpretazione dualistica o perfino solipsistica, ma che in realtà danno prova del nostro contatto più intimo con un mondo che trascende l'ego. Il desiderio confuta il nichilismo e costituisce la base del valore, in quanto riecheggia la nostra fondamentale unità con la madre, la terra, e con una realtà ancor più primeva, una fondazione dell'essere che non è nominabile e concepibile [5, pp. 161-172].

Problemi del naturalismo dialettico

Un naturalismo dialettico, con la sua prospettiva generale di unità nella diversità, eviterà sia di concentrarsi unilateralmente sulla parte e il suo valore-prospettiva presente nelle teorie individualistiche, sia anche di accentuare altrettanto unilateralmente la totalità e il suo valore-prospettiva presente in alcune teorie olistiche. Le teorie individualistiche pretendono di trattare le questioni ambientali ed ecologiche, ma non hanno mai raggiunto una prospettiva davvero ecologica. Questo è particolarmente vero per la teorie utilitaristiche, per la teoria dei diritti e per le teorie dell'autorealizzazione indivi-

duale, che si basano su una concezione non olistica degli esseri. Esse utilizzano concetti che si fondano su una visione atomistica della realtà e si dimostrano inadeguati quando si cominciano a toccare certe questioni, come quella del valore o del bene di ogni specie, degli ecosistemi, della biosfera, o quando si considerano contestualmente valori e beni. Dall'altra parte, ci sono teorie etiche olistiche che non prestano abbastanza attenzione all'importanza, all'unicità e all'integrità dei singoli esseri. Mentre un naturalismo dialettico respinge in linea di principio sia l'atomismo delle teorie individualistiche sia l'olismo estremo di certe teorie accentuatamente organiciste, molto del linguaggio e dell'apparato concettuale che esso ha ereditato va analizzato per individuarvi i residui di queste metafisiche tradizionali. È quanto è stato già realizzato in parte nella riflessione di Bookchin e di altri rispetto alle implicazioni di termini come «ambientale» ed «ecologico», «stile di vita» e «modi di vivere», «individuo» e «persona».

Sono questioni di questo genere che emergono rispetto ai concetti utilizzati da un naturalismo dialettico. Vanno tutte riesaminate in rapporto a categorie elementari, quali sono l'unità-diversità, la determinazione reciproca e lo sviluppo teleologico. È questo senza dubbio il caso dei concetti relativi al valore. Dobbiamo tenere conto della concezione dialettica per la quale il valore non è semplicemente collocabile all'interno di qualsiasi essere o insieme di esseri. Lo si scopre nell'attualizzazione o nel disvelamento della potenzialità di un essere, ma questo disvelamento non è comprensibile se non si intende la sua continuità con altri esseri, il modo in cui la sua natura è determinata da altri esseri con i quali interagisce, il modo in cui è composto da altri esseri soggetti ad analoga determinazione dialettica ed è costituente di altri esseri soggetti ad analoga determinazione dialettica. Un naturalismo dialettico deve pertanto sviluppare una spiegazione teorica della dialettica del valore tra esseri che si trovano a ogni dato livello dell'essere e a diversi livelli dell'essere, e anche tra esseri a qualsiasi livello dell'essere.

Analogamente, bisogna evidenziare come, quando il

naturalismo dialettico ragiona sulla scorta della nostra esperienza del valore, non scade in un estensionismo etico. Tale estensionismo prende le mosse da una visione non dialettica e non naturalistica degli esseri umani e cerca di estendere la scala di applicabilità di questi concetti, come quando si estende l'utile agli animali o si attribuiscono diritti agli ecosistemi. Queste argomentazioni si scontrano immediatamente con qualche problema, quando si utilizzano per giustificare una posizione ecologica, perché i concetti non sono strutturati per le funzioni di nuova attribuzione, e si possono facilmente accusare di arbitrarietà le teorie. L'argomentazione che parte dall'esperienza del valore si basa, comunque, su un continuismo ontologico. Essa solleva obiezioni rispetto al nostro normale astrarre individui e specie dal *continuum* dell'esistenza. L'essere umano è visto come parte organica di un sistema fisico, biologico ed ecologico, di una comunità, di una totalità. Quando arriviamo a intenderci come parti di una totalità, comprendiamo la nostra esperienza come parte del valore-*continuum* dell'essere. Per di più, un naturalismo dialettico dovrà affrontare la difficile questione del rapporto tra le varie origini del valore e i suoi ambiti. Purtroppo, i recenti dibattiti tra opposte eco-filosofie e opposti sistemi di etica ambientale hanno spesso avuto come oggetto caricature di teorie facilmente confutabili, mentre si è dedicata una scarsissima attenzione a una discussione precisa sulle questioni filosofiche reali che dividono le varie posizioni.

Sembra evidente che alcune forme di naturalismo si concentrino su valori della vita o della sopravvivenza in modo riduttivo, e non colgano l'emergere di vari livelli di valore dal *continuum* della vita. È peraltro vero che alcune forme di culturalismo (o antropocentrismo) trascurano la base naturale del valore e la continuità della psiche umana e della cultura con la matrice dell'esistenza dalla quale esse sorgono. Un naturalismo dialettico eviterà entrambe le forme di riduzionismo, non solo come principio generale, ma grazie a un'elaborata spiegazione teorica non riduzionista. Si deve tener conto di entrambe le dimensioni del valore, evidenziando

il rapporto tra valore e processi vitali organici da un lato e le sue origini nel regno della libertà, della creatività e della fantasia dall'altro. Per giunta, esso deve spiegare come le varie origini del valore siano interrelate e si condizionino reciprocamente.

Inoltre una simile teoria deve scontrarsi con la complessa questione che riguarda il difficile inserimento di ogni sorta di valore nella più ampia illustrazione del bene. Dopo tutto, è fin troppo facile proporre una vasta armonia cosmica tra l'umanità e la natura, secondo la quale si conseguirebbe il massimo bene per la terra nel suo insieme quando l'umanità raggiungesse l'ecotopia e tutti gli animali fossero addomesticati e felici. Quel che è più difficoltoso è elaborare un'illustrazione generale del bene, al cui interno il bene relativo a organismi, specie, ecosistemi, biosfera, esseri umani, comunità umane, razza umana e terra nel suo insieme (per prendere diversi livelli della gerarchia strutturale, che non va confusa con la gerarchia sociale) sono tutti coerentemente teorizzati. Eppure, questo è quanto deve fare una teoria naturalista dialettica del valore, se vuol dirsi teoria etica sviluppata. Per giunta, lo deve fare prendendo sul serio il probabile conflitto tra il bene degli esseri a qualsiasi livello della gerarchia strutturale, conflitti tra quelli di esseri a livelli diversi e conflitti tra quelli di diversi generi (per esempio tra valori della vita organica e valori della cultura umana) a vari livelli.

Inoltre, un naturalismo dialettico deve prendere molto seriamente le questioni poste dalla dicotomia fatto-valore. Non basta affermare che fatti e valori non sono separati, come se questo risolvesse il problema. È indispensabile una teoria sviluppata che spieghi come sono connessi e come la nostra comprensione del valore sia collegata alla conoscenza di stati di fatto. Il naturalismo deve evitare l'accusa di scegliere certi elementi della natura sulla base dei suoi pregiudizi, di concludere frettolosamente che i fenomeni scelti siano in certo modo più naturali di qualsiasi altra cosa, e poi attribuire allegramente al naturale le qualità del giusto e del bene. In effetti, c'è più di un semplice granello di vanità in questa descrizione

dell'approccio di molti filosofi della natura. Un naturalismo dialettico fa validamente appello all'esperienza del valore, che senza dubbio dà prova dell'unità tra fatto e valore nell'esistenza degli esseri umani in quanto esseri senzienti e conoscenti. Tuttavia, senza una teoria sviluppata che riguardi l'interpretazione di questa esperienza, quest'unità non può fondare in modo convincente qualsiasi conclusione normativa autosufficiente. Perché dopo tutto l'esperienza del valore da parte degli esseri umani (come di qualsiasi essere) e il raggiungimento di certi beni sono sempre compatibili con una concezione relativistica dell'importanza di quel valore o di quei beni.

Rolston: l'olismo teleologico

Uno dei maggiori contributi finora dati alla teoria naturalista dialettica del valore è venuto dall'eco-filosofo Holmes Rolston, nonostante il fatto che la sua posizione teleologica sia talvolta più prossima alla teoria dei sistemi che non alla filosofia dialettica. Vorrei soffermarmi un po' su questi concetti, perché egli dedica una notevole attenzione, in un'ottica olistica e teleologica, per l'appunto a questioni del tipo che gran parte degli ecologi sociali e dei sostenitori del naturalismo dialettico ha sistematicamente ignorato.

Rolston ha fatto molto per reintrodurre una prospettiva teleologica nell'eco-filosofia contemporanea. Egli sostiene che agli organismi sovrintende l'informazione, «l'equivalente di quelle che Aristotele chiamava le cause formali e finali», che danno loro «un *telos*, un fine, una sorta di (inavvertito) scopo» in modo che essi abbiano «finalità, seppure non sempre intenzionali». Secondo questa concezione, ogni organismo è «un sistema assiologico, un sistema valutativo» anche se non è un «sistema etico» che implica un agente morale [8, p. 100]. Ciò nondimeno, afferma Rolston, per il *telos* presente in ogni organismo, esso va visto come «un'esperienza singolare nel contesto dell'esistenza» e pertanto come «un valore intrinseco di per sé» [8, p. 100].

Questa concezione non implica quel tipo di valore intrinseco che si ritrova nelle teorie biocentriche. Per Rolston, «tutti gli

animali devono avere pari considerazione dei propri interessi coniugati al proprio bene, ma hanno differenti capacità. Alcuni hanno interessi e beni più grandi, altri minori» [8, p. 52]. Pur essendo d'accordo con la tesi biocentrica per cui «ogni specie naturale ha un'adattabilità (più o meno) uguale (o almeno ampiamente sufficiente) nella sua nicchia», egli sostiene che questo «non implica pari valore o bene per le diverse esistenze contestualizzate», per cui, per esempio «un animale capace di cultura (...) realizza una gamma di valori più ampia nella sua esistenza, di quanto non faccia uno incapace di cultura» [7, p. 68]. Questa illustrazione dei fatti si accorda con il metodo naturalista dialettico nel tracciare l'evoluzione della psiche e della cultura umana come continuazione del dispiegarsi evolutivo della potenzialità. Proprio come l'evoluzione dall'essere alla vita e da questa alla vita cosciente ha fatto emergere forme più sviluppate di valori e di beni, così la transizione dalla vita cosciente a quella riflessiva, autocosciente, ha dato senso a tale conquista evolutiva.

Un altro campo in cui la posizione olistica di Rolston è significativa per il naturalismo dialettico, riguarda la questione del bene in un contesto superorganico. Mentre il pensiero analitico ha incontrato difficoltà insuperabili nel dar conto del valore delle specie, il problema viene trattato meglio in un'ottica ecologica olistica. La nostra sensazione che la specie abbia una realtà propria non è priva di un fondamento razionale, perché, come nota Rolston, in un senso importante «l'esistenza che ha l'individuo è qualcosa che lo attraversa proprio in quanto cosa che egli possiede intrinsecamente. L'individuo è subordinato alla specie e non viceversa. Anche la specie è una conquista cibernetica. La messa a punto genetica, al cui interno è codificato il *telos*, è evidentemente proprietà della specie quanto dell'individuo che essa attraversa» [8, p. 149]. Questa spiegazione, pur molto suggestiva, è discutibile per la sua idea di subordinazione, in quanto il bene della specie è conseguibile soltanto grazie alla realizzazione di beni individuali, anche se non è riducibile a questi. È vero che in caso di conflitti è il bene della specie che ha la precedenza, ma questo

è molto diverso dal dire che l'individuo è un essere subordinato alla specie. Il nostro linguaggio viene messo alla prova, quando cerchiamo di parlare in modo adeguato di questioni di questo genere. Forse dovremmo parlare di un «tutto che si esprime nella parte» in quanto ha un certo rapporto con il «tutto che si autodetermina con le sue parti».

Un altro contributo di Rolston allo sviluppo dell'assiologia dialettica è la sua critica alla categorizzazione del valore come intrinseco e strumentale. Pur accettando questi concetti in quanto utili a spiegare parte della natura del valore, egli afferma che essi non sono adeguati a esprimerne una concezione olistica. Quando si genera un valore in un sistema (ovvero: all'interno di un tutto non riducibile a una semplice somma di parti), scopriamo che esso non si genera in forma strumentale, poiché non esiste nessuna specifica entità per il bene della quale il valore è generato come mezzo, né si ritrova un valore intrinseco nel senso di un unico bene o *telos*, coerente al sistema e definibile per esso. Così dobbiamo porre qualcosa di simile a quello che Rolston definisce un «valore sistemico». Secondo questo concetto, il valore che esiste all'interno del sistema «non è la semplice somma dei valori delle parti. Nessuno di essi aumenta di genere, ma il sistema promuove questo aumento. Il valore sistemico è il processo produttivo: il prodotto sono i valori intrinseci intrecciati alle relazioni strumentali» [8, p. 188].

Questa analisi contribuisce a una comprensione autenticamente ecologica del valore in ecosistemi o in ecomunità e aiuta anzi a sviluppare una concezione dialettica del bene delle comunità in generale. Rolston conclude che «il contesto specie-ambiente deve essere preservato, perché è il contesto generativo del valore» [8, p. 154]. Questo modo di affrontare la questione è importante, in quanto rappresenta un mezzo per liberare i fenomeni ecologici da posizioni analitiche riduttive, che riescono solo a trattare con esseri od organismi individuali e con gruppi di questi organismi, e che vedono il valore come un attributo o una somma di attributi di esseri individuali. Esso corregge anche l'estremizzazione dell'olismo, che tende a vede-

re organismi dove esistono solo comunità. Il tipo di interrelatività che è presente nell'ecosistema («la dialettica tra organismo e ambiente»), tuttavia, non si può comprendere sulla base del modello di organismo e va così persa per certi osservatori. «L'unità è mirabile nell'organismo, ma l'indispensabile matrice che la genera è l'ecologia aperta, plurale. Nasce una complessità interna, per far fronte a un ambiente complesso e difficile. Se ci fosse stata una semplicità o un'unità, non si sarebbe potuta comporre un'unità creativa al suo interno. Ci sarebbe stata meno eleganza nella vita» [8, pp. 169-170]. Anche se un ecosistema non è un organismo ed è privo di *telos*, vi si può ritrovare il contesto del valore osservando «un reticolo di interconnessioni tra centri» e «uno stimolo creativo e un potenziale senza limiti precisi» [8, p. 172].

Rolston definisce la sua concezione contestuale «olismo organico debole, olismo comunitario, olismo organicista non forte» [8, p. 172]. È una concezione che sostiene che il tipo di organizzazione presente in un ecosistema «genera sistematicamente un ordine spontaneo» i cui risultati sono «diversità, unità, stabilità dinamica, spontaneità, un sistema che sostiene la vita, un posto felice, il paese delle meraviglie della storia naturale, il miracolo della creazione» [8, pp. 173-174]. È una specie di «ordine decentrato» che «consente una maggiore razionalità» di quanto non farebbe un sistema centralizzato, nitidamente organizzato e in apparenza più «ordinato» [8, pp. 173-174]. Questi concetti sono sorprendentemente simili a quelli dell'ecologia sociale che mettono l'accento sulla diversità, sul decentramento e sulla spontaneità, e possono chiaramente essere sviluppati a livello sociale, cosa che invece Rolston rinuncia a fare.

Rolston sostiene la concezione dialettica per cui da un punto di vista ecologico non esiste un semplice luogo del valore (nonostante il suo riferimento a esperienze-punti). Per lui si potrebbe parlare di «erronea concezione di una semplice posizione-valore». Così, «le cose non hanno natura separata soltanto in sé e per sé, ma sono volte all'esterno e coincidono in nature più ampie. Il valore in sé si spande per diventare valore in

unità. Esso penetra nel sistema e noi perdiamo la capacità di cogliere l'individuo come luogo del valore» [8, p. 216]. Nonostante gli elementi forti di questa concezione, il linguaggio diventa qui problematico, perché in un'ottica dialettica non c'è mai stato un valore localizzato che si spande o che penetra altrove. Esso si genera immediatamente e mediatamente dappertutto. E per giunta dobbiamo chiosare il commento di Rolston con il suo contrario: la natura (mediante le maggiori totalità al suo interno) è sempre «rivolta all'interno», «coincidente dentro» ogni essere e, anzi, lo pervade completamente.

Dove un naturalismo dialettico si discosta nel modo più sorprendente dall'olismo di Rolston è nel suo rifiuto di una scissione radicale tra sociale e naturale. Egli sostiene che «nulla consegue davvero da ciò che è o che dovrebbe essere nella cultura per ciò che è o che dovrebbe essere in natura» [8, p. 181]. Probabilmente è vero anche il contrario. Per Rolston «i filosofi sociali, lodando giustizia e carità nella società morale, non possono dire agli etici dell'ambiente che cosa sia buono o cattivo negli ecosistemi privi di morale e non possono dire che cosa sia giusto o sbagliato quando gli umani hanno a che fare con gli ecosistemi» [8, p. 181]. Ma questa scissione è insostenibile e il pensiero ecologico ha bisogno che i filosofi sociali e gli etici dell'ambiente ripensino a quello che fanno e riconsiderino i rapporti tra le proprie discipline. La società umana non è separabile dal mondo naturale, dagli ecosistemi, dalla terra. Gli umani sono insieme esseri fisici, biologici, sociali e morali. Chi si occupa di etica sociale deve nello stesso tempo occuparsi di etica dell'ambiente e viceversa.

Il contesto del valore, come nota lo stesso Rolston, è «il complesso specie/ambiente». Noi siamo una specie. Se siamo eco-filosofi non possiamo sostenere come lui che «i doveri rispetto agli altri umani restano quelli di sempre, ma ora conta anche la terra» [7, p. 182]. Perché anche noi siamo la terra, pur restando, proprio come siamo sempre stati, esseri unici con tutti i nostri beni. Identificandoci con la più ampia totalità di cui siamo parte, e riconoscendo il nostro bene come parte di un più vasto sistema di beni, cominciamo a ripensare concetti

come quello dei «doveri nei confronti degli altri esseri umani». Dopo tutto, l'umano visto come «persona con diritti» non è lo stesso tipo di umano che è un partecipante attivo al processo planetario di dispiegamento evolutivo del valore.

È chiaro, allora, che Rolston non ha prodotto il naturalismo dialettico che noi andiamo cercando. La cosa non sorprende, perché non era questa la sua intenzione. Il punto è comunque che ha raggiunto risultati sorprendenti con un'indagine filosofica che ha molto in comune con il progetto del naturalismo dialettico, e c'è molto da imparare da questi risultati.

La trasformazione necessaria

Questa discussione ha cercato di sollevare qualche questione riguardo alle esigenze di una teoria naturalista dialettica del valore. Per esempio, questa teoria deve presentare una spiegazione coerente della natura del valore e delle sue dimensioni culturali, deve affrontare la dicotomia fatto/valore, e deve risolvere il problema di mettere in relazione la sua dimensione culturale e quella naturale. Inoltre deve spogliarsi di qualsiasi elemento di idealismo e di astratto razionalismo ereditato dalla tradizione, e incorporare il valore-esperienza in un'illustrazione generale dell'esperienza umana come partecipazione interna alla natura. Per giunta, affrontando questioni di pratica sociale e di etica politica, essa deve acquisire una maggiore coscienza della centralità dell'*ethos*, una maggiore comprensione del luogo delle finalità sociali e dell'immaginario sociale nella creazione di una realtà sociale che dev'essere il punto di partenza di ogni progetto di trasformazione della società. Infine, essa deve intraprendere uno studio sistematico delle principali questioni della teoria del valore, applicando un'attenta analisi dialettica alle problematiche relative all'essere e al valore. È auspicabile che nei prossimi anni si crei una comunità di ricerca che renda possibili importanti passi in avanti verso questi obiettivi.

traduzione di **Guido Lagomarsino**

Riferimenti bibliografici

1. David ABRAHAM, *Merleau-Ponty and the Voice of the Earth*, in *Environmental Ethics*, numero 10.
2. Morris BERMAN, *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West*, Simon and Schuster, New York, 1989.
3. Erazim KHOÁK, *The Embers and the Stars*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
4. Joel KOVEL, *Human Nature, Freedom and Spirit*, in *Renewing the Heart*, Green Print, Londra, 1990.
5. Joel KOVEL, *History and Spirit*, Beacon Press, Boston, 1991.
6. Maurice MERLEAU-PONTY, *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston, 1962.
7. Maurice MERLEAU-PONTY, *The Phenomenology of Perception*, Routledge, Londra, 1945.
8. Holmes ROLSTON, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

ක

ka

ක

kha

ග

ga

ඝ

gha

න

na

ච

tcha

ඡ

tchha

ජ

dja

ඣ

djha

ඤ

na

ට

ta

ඨ

tha

ඬ

da

භ

dha

ඹ

na

ත

ta

ථ

tha

ද

da

ධ

dha

න

na

ප

na

ඵ

pha

බ

ba

භ

bha

ම

ma

ය

ya

ර

ra

ල

la

ව

va

ශ

sha

ඡ

sha

ස

sa

හ

ha

ළ

la

Murray Bookchin / *L'unico e l'umano*



Tutto va accettato in nome della differenza culturale? No, sostiene Murray Bookchin che ritiene l'aspetto più problematico del relativismo, l'arbitrarietà in campo etico. Generatrice di una morale solipsistica. Nonostante gli incidenti di percorso, i fallimenti e i disastri c'è un'unità dell'evoluzione sociale, sostiene Bookchin, esiste un retaggio di libertà che avvicina sempre più l'umanità alla consapevolezza di sé nelle idee e nei valori morali, come nel terreno complessivo della vita sociale. Bookchin, uno dei maggiori ecologi e pensatori anarchici contemporanei, ha scritto, tra l'altro Democrazia diretta (1993), Per una società ecologica (1989), L'ecologia della libertà (1984, 1986, 1988), Post scarcity anarchism (1980), I limiti della città (1975). Questo saggio è stato tradotto da Green Perspectives numero 29 / 1994, titolo originale History, Civilization and Progress. Outline for a Criticism of Modern Relativism (il saggio originale è composto di tre capitoli, qui ne sono presentati i primi due).

I concetti che definiscono letteralmente il meglio della cultura occidentale (quello che attribuisce un significato alla storia, quello di civiltà universale e quello di una possibilità di progresso) non sono mai stati messi in discussione in modo

tanto radicale come avviene ai nostri giorni. Negli ultimi decenni, negli Stati Uniti come nel resto del mondo, la cultura accademica e la sottocultura di sedicenti intellettuali postmoderni hanno alimentato una nuova congerie di convenzioni culturali che provengono da un relativismo sociale, politico ed etico altamente corrosivo. Questo ammasso di convenzioni comprende un rozzo nominalismo, e altrettanto rozzi pluralismi e scetticismi, un soggettivismo estremizzato e perfino un nichilismo antiumanista assoluto che si presentano in varie combinazioni e variazioni, talora di carattere misantropico. È uno schieramento che si contrappone al pensiero coerente in quanto tale e al «principio di speranza» (per usare l'espressione di Ernst Bloch) che ha caratterizzato la teoria radicale nel recente passato. Questi concetti, partendo dai cosiddetti accademici radicali, si infiltrano tra la gente, e qui prendono le forme del personalismo, dell'amoralità e del neoprimitivismo.

Troppo spesso, in questo dominante «paradigma», come lo si definisce di frequente, l'eclettismo prende il posto della ricerca di un senso della storia; una disperazione indulgente verso se stessa prende il posto della speranza; la distopia si sostituisce alla promessa di una società razionale e, nelle forme più raffinate, una «intersoggettività» vagamente definita o nella sua versione più rozza, una mitopoiesi primitivistica, si sostituisce alla ragione in tutte le sue forme, soprattutto alla ragione dialettica. In effetti, il semplice concetto di ragione in sé subisce l'attacco di un pervicace antirazionalismo. Togliendo alle grandi tradizioni del pensiero occidentale i contorni, le sfumature, le gradazioni, questi relativisti «post-storici», «post-moderni» e, per coniare un nuovo termine, «post-umanisti» di oggi nella migliore delle ipotesi condannano il pensiero moderno a un cupo pessimismo o, nella peggiore, ne sovvertono completamente il senso.

Grosso modo è così che i critici contemporanei della storia, della civiltà e del progresso, con la loro tendenza alla frammentazione e al riduzionismo, hanno sovvertito la coerenza di questi concetti basilari del pensiero occidentale, che ora

si dovranno letteralmente ridefinire, se li si vogliono rendere intellegibili alle generazioni presenti e future. E, fatto ancor più sconcertante, questi critici hanno quasi del tutto abbandonato ogni tentativo di definire i concetti di cui minano le basi. Che cos'è, in sostanza, la storia? I suoi critici relativisti tendono a dissolverne il concetto in una serie di «storie» variamente assemblate, un insieme eclettico di episodi sconnessi o, ancor peggio, a stemperarlo in miti che appartengono ai «differenti» sessi, gruppi etnici e nazionali, che essi considerano ideologicamente sullo stesso piano. I critici nominalisti della storia guardano per lo più al passato come a una serie di «accidenti», mentre quelli soggettivisti mettono un accento eccessivo sulle idee che determinano le realtà storiche, che consisterebbero di immaginari sostanzialmente discontinui l'uno dall'altro. E che cos'è, in sostanza, la civiltà? I neoprimitivisti e altri riduzionisti della cultura hanno talmente maltrattato questo termine che le sue componenti razionali necessitano ormai di un vaglio rigoroso, per ripulirle dalle irrazionalità presenti e passate. E finalmente, che cos'è il progresso? I relativisti hanno rigettato le aspirazioni alla libertà, che esso presentava in tutta la loro complessità, in favore di un'asserzione di «autonomia» più alla moda, spesso ridicibile alle inclinazioni personali. Intanto, gli antiumanisti hanno spogliato il puro concetto di progresso di tutto il rilievo e il significato, immergendolo nella farragine dell'autode-nigratura dell'uomo che tanto caratterizza gli umori del tempo presente.

Uno scetticismo che nega qualsiasi significato, qualsiasi razionalità, coerenza e continuità della storia, che corrode l'esistenza stessa delle premesse, per non dire della necessità dell'indagine storica, rende il discorso in sé virtualmente impossibile. Anzi, le premesse in quanto tali sono diventate talmente sospette che i nuovi relativisti considerano ogni tentativo di definirle l'indizio di una patologia culturale, alla stregua degli analisti freudiani che vedono nella resistenza del paziente alla terapia il sintomo di una patologia psicologica.

Questa psicologizzazione del dibattito blocca ogni ulteriore



discussione. I nodi importanti non sono più affrontati nei giusti termini, a essi non si forniscono più risposte serie; li si mettono da parte, come sintomi di un malessere personale o sociale. Si è lasciato tanto spazio a queste tendenze, che oggi non è più possibile criticare l'incoerenza, per esempio, senza esporsi all'accusa di avere una predisposizione alla coerenza, ovvero a un pregiudizio «eurocentrico». Una difesa della chiarezza, altrettanto inaccettabile, porta all'accusa di sostenere la «tirannia della ragione», mentre ogni tentativo di affermare la validità della ragione viene bruscamente liquidato, in quanto presunzione «oppressiva» dell'esistenza di una ragione. Il semplice tentativo di definizione viene respinto perché sarebbe intellettualmente «coercitivo». Una discussione razionale viene contestata in quanto repressiva delle forme non colte di «espressione»: riti, nenie e danze o, a un livello apparentemente filosofico, intuizioni, prescienze, motivazioni psicologiche, introspezioni «di posizione», cioè dipendenti dal sesso, dal gruppo etnico di appartenenza, rivelazioni di questo o di quel genere, che spesso portano al puro misticismo.

Critica razionale

Questa costellazione di posizioni relativiste, che vanno da quella più rozza a quella intellettualmente più raffinata, non è accessibile alla critica razionale, perché nega validità alle formulazioni concettuali razionalmente indipendenti in quanto tali, che si presumono «limitate» dalla loro stessa rivendicazione di razionalità. Per i nuovi relativisti, la libertà finisce dove cominciano le pretese di razionalità, proprio all'opposto degli antichi ateniesi, per i quali la violenza cominciava là dove finiva la discussione razionale. Il pluralismo, il decentramento dei significati, la negazione dei fondamenti e l'ipostatizzazione dell'idiosincratico, dell'eticamente e socialmente contingente e dello psicologico, tutto sembra parte del generale scadimento culturale, che a sua volta corrisponde all'oggettiva decadenza della nostra epoca.

Nelle università americane, ai nostri giorni, i relativisti, in tutte le fogge, non fanno che ritirarsi: nelle «esperienze limite»

di Michel Foucault; nella concezione della storia come insieme di «rappresentazioni collettive» per frammenti (Émile Durkheim); «forme-cultura» (Ruth Benedict); «immaginari» (Cornelius Castoriadis); o ancora nel nichilismo asociale del postmoderno.

Quando i relativisti odierni presentano le definizioni dei concetti che avversano, tendono a gonfiarle e a esagerarle in modo caratteristico. Screditano la ricerca di fondazioni teoriche (un tentativo che hanno significativamente distorto con l'aggiunta di un suffisso «ismo»: «fondazionalismo») in quanto totalizzante, senza tenere in alcun conto l'ovvia necessità di principi di fondo. Che esistano fondamenti, limitati ad ambiti di realtà nei quali la loro esistenza è valida e conoscibile è un fatto che sembra sfuggire a questi antifondazionalisti, per i quali o abbracciano l'universo intero o non esistono affatto. La realtà sarebbe proprio un mistero, se pochi principi o fondamenti potessero abbracciare tutto l'esistente, anzi, tutto il nuovo che emerge, dal regno subatomico alla materia inorganica, dalle forme di vita più semplici alle più complesse e, infine, al regno dell'astrofisica.

Certi relativisti storici mettono un accento eccessivo sul soggettivo nella storia, a spese dell'elemento materiale. I fattori soggettivi senza dubbio influenzano, è più che evidente, l'evoluzione oggettiva. Si pensi, per esempio, che Erone aveva già realizzato macchine a vapore nell'età ellenistica, ma per quanto ne sappiamo queste non furono mai utilizzate per sostituire il lavoro umano, come accadde duemila anni dopo. Gli storici di un certo tipo, non c'è dubbio, evidenzerebbero gli aspetti soggettivi di questo fatto. Ma quale interazione tra fattori materiali e fattori ideologici può spiegare come mai una società (il capitalismo) ha utilizzato il motore a vapore su vasta scala per la produzione di beni, mentre un'altra (quella ellenistica) l'ha utilizzato semplicemente per aprire le porte di un tempio e per fini di mistificazione di massa? Gli storici che troppo si affidano al soggetto farebbero meglio a studiare non solo perché diverse tradizioni e sensibilità hanno prodotto questi impieghi contrastanti delle macchine, ma quali fattori

materiali e in gran parte sociali hanno sostenuto o prodotto questi fenomeni¹.

Altri relativisti storici sono nominalisti, e si concentrano troppo sull'idiosincratico nella storia, spesso ponendo questioni fondamentali, che è necessario analizzare. Una piccola comunità dell'antica Giudea, ci possono raccontare, elaborò una serie di credenze monoteistiche su base locale ed etnica, che in una fase cronologicamente successiva fece da fondamento alla religione mondiale giudaico-cristiana. Non esiste relazione tra questi due eventi? Il loro collegamento è puramente accidentale? Concepire questo importante sviluppo in modo nominalistico, senza chiedersi perché gli imperatori romani adottarono la sintesi giudaico-cristiana (in un impero che comprendeva diverse culture e diversi linguaggi e che aveva un bisogno assoluto di unità ideologica per evitare un collasso totale) produce confusione e non chiarezza.

Arbitrarietà etica

Forse l'aspetto più problematico del relativismo riguarda la sua arbitrarietà in campo etico. Il relativismo etico della trita massima «Quel che va bene per me va bene a me, e quel che va bene per te va bene a te», ha bisogno di poche spiegazioni². In questa che in apparenza è l'epoca meno formale, il relativismo ci ha lasciato con una morale solipsista e, in certe subculture, una politica che letteralmente si fonda sul caos. Il passaggio di molti anarchici, in questi giorni, a una subcultura personalistica, che si presume «autonoma», a spese di un impegno e di

1. Per giunta, nonostante questa tendenza a separare oggettività e soggettività, l'una non esclude l'altra. Esiste una dimensione soggettiva dell'oggettività, ed è appunto il rapporto tra le due che ha bisogno di spiegazioni.

2. Il relativismo etico è diventato di recente il terreno di caccia di una forma puramente funzionale o strumentale di razionalità, che secondo me è uno dei maggiori ostacoli a una seria analisi sociale e a un'etica che pretenda di avere un senso. La «ragione soggettiva», per usare la definizione di Max Horkheimer nell'*Eclisse della ragione*, su cui poggia l'approccio relativista, è stata una delle grandi affezioni del pensiero angloamericano, non solo in ambito accademico, ma anche per il pubblico in generale.

un'azione sociale responsabile, rispecchia, a mio modo di vedere, una tragica abdicazione da un serio impegno nella sfera del politico e in quella della rivoluzione. Oggi non esiste nessun problema ozioso, se un numero sempre più grande di persone senza nessuna conoscenza della storia crede che il capitalismo sia un sistema sociale naturale ed eterno. Una politica che affonda le sue radici esclusivamente nelle scelte relativiste, nelle dichiarazioni di «autonomia» personale, che in gran parte si nutre del «desiderio» del singolo, può produrre un opportunismo rozzo ed egoistico, che oggi può spiegare molti mali della società. Lo stesso capitalismo, ha foggiato la sua ideologia primaria sulla scorta di un'equazione di libertà e autonomia personale dell'individuo, che Anatole France una volta maliziosamente definì come la libertà di chiunque di dormire la notte sotto lo stesso ponte sulla Senna. L'individualità è inscindibile dalla comunità, e l'autonomia ha poco senso, a meno che non sia all'interno di una comunità cooperativa³. Rispetto all'umano potenziale di libertà, un'autonomia relativista e personalistica è poca cosa, poco di più della psicoterapia diffusa in una teoria sociale.

Troppi tra questi critici relativisti della storia, della civiltà e del progresso, più che dei seri teorici della società, sembrano ex-ideologi radicali pentiti, che non hanno ancora digerito del tutto il fallimento della sinistra e del «socialismo reale» degli anni recenti. L'incoerenza che viene messa sugli altari dalla teoria contemporanea è in non piccola parte un risultato della reazione unilaterale ed eccessiva della sinistra accademica in Francia agli eventi del maggio 1968, al comportamento del Pcf e, ancor più, alle varie mutazioni della santa madre Russia

3. Nonostante si sostenga che l'autorealizzazione si ritrova nelle loro potenzialità, gli esseri umani non possono comunque fare quel che loro pare, a onta di tutte le «anime belle», per usare la definizione di Friedrich Hegel, che vivono in un limbo di liberazione personale e di «autonomia» autosufficiente. Qui Karl Marx era un bel po' più avanti di certi anarchici individualisti di oggi che, con la lattina di vernice spray in mano, hanno la cattiva abitudine di interrompere seri tentativi di organizzarsi e di condurre indagini teoriche, al grido di «Libertà subito!».

dallo zarismo, allo stalinismo fino allo yeltsinismo. Troppo spesso questo disincanto ha fornito una scorciatoia a quei «rivoluzionari» pentiti, per trovare rifugio nell'accademia, per abbracciare la democrazia o semplicemente per volgersi in direzione di un vacuo nichilismo che non rappresenta una pur minima minaccia per la società esistente. Partendo dal relativismo, hanno innalzato una barriera di scetticismo tra loro e il resto della società. Eppure, si tratta di una barriera tanto fragile quanto quella di quell'assolutismo unilaterale che la vecchia sinistra cercava di desumere da Friedrich Hegel, Karl Marx e Lenin. Correttezza vuole che sottolinei il fatto che, al contrario di quanto affermano oggi i benpensanti sulla sinistra, un «socialismo reale» non è mai esistito, a onta di tutte le affermazioni passate dei leader dell'Europa orientale. Quanto a Hegel, non era soltanto un teologo, né Marx un semplice «produttivista», così come Lenin non fu il «padre» ideologico dello spietato, opportunistico e controrivoluzionario Stalin⁴.

Di fronte all'incubo del sistema sovietico, i relativisti odierni hanno avuto una reazione eccessiva e hanno esagerato i limiti di Hegel, Marx e Lenin; hanno elaborato una profilassi ideologica per proteggersi dai demoni mai esorcizzati di un passato tragicamente fallito, invece di costruire una filosofia credibile, che sappia affrontare i nodi che oggi abbiamo davan-

4. Non c'è niente di più facile, di più mistificante, di più ipocrita in questi giorni dell'avanzare generalizzazioni indiscriminate e astoriche riguardo a personaggi come Friedrich Hegel, Karl Marx o Lenin. È un sintomo del grottesco degrado intellettuale dei nostri tempi il fatto che chi li dovrebbe conoscere meglio si comporti in modo tanto frivolo. A questa stregua, si potrebbe affermare che il totalitarismo stalinista affondava le sue radici nella cosiddetta «tradizione repubblicana atlantica» di Niccolò Machiavelli, perché quest'ultimo è l'autore del *Principe*, o in Platone, come tutti sanno che ha fatto Karl Popper. Eppure non c'è dubbio che Hegel si sarebbe decisamente opposto alla concezione dialettica di Marx; Marx a sua volta avrebbe sconfessato Lenin, come in effetti fecero i marxisti Rosa Luxemburg, il comunista consiliare Görter Pannekoek; e Stalin avrebbe senz'altro sbattuto Lenin in galera, come amaramente constatò la sua vedova rimproverando Leon Trotsky nel 1925, dopo che l'ex comandante dell'Armata Rossa, cominciò, troppo tardi, a opporsi a Stalin.

ti a ogni livello della società e del pensiero. L'attuale formulazione di ossimori, come «socialismo di mercato» e «statalismo minimalista» da parte di «neo» e «post-marxisti» ci fa vedere dove possono portarci il relativismo politico e le asserzioni di «autonomia»⁵.

Anzi, è giusto chiedersi se il relativismo politico tanto di moda oggi possa offrirci una protezione dal totalitarismo più solida di un foglio di carta velina. L'abbandono di ogni tentativo di ritrovare una continuità nella storia, una coerenza nella civiltà e un significato nel progresso, in quanto sintomi di una mentalità «totalizzante» o «totalitaria» a caccia di fondamenti che abbraccino l'universo, finisce col rivestire, direttamente o indirettamente, la ragione, soprattutto quella illuminista, di totalitarismo e in modo significativo banalizza la dura realtà e l'ascendenza del totalitarismo stesso. In effetti le azioni dei peggiori dittatori totalitari della nostra epoca, Josif Stalin e Adolf Hitler, non erano tanto guidate da principi oggettivamente fondati, o dalle idee «fondanti» che tanto cnicamente proclamavano in pubblico, quanto da una sorta di etica relativistica o situazionale. Per Stalin, che non era più socialista o comunista di quanto non fosse anarchico o liberale, la teoria non era che una foglia di fico ideologica per occultare la concentrazione del potere nelle sue mani. Non accorgersi dell'assoluto opportunismo di Stalin è miopia, nella migliore delle ipotesi, e cinismo nella peggiore. Sotto il suo regime solo

5. Molti di questi ex-marxisti (soprattutto gli studenti della «nuova sinistra» e i loro professori) hanno appetato gli anni Sessanta con i loro dogmi preferiti, per poi «diventare grandi» dopo «aver giocato» (per riprendere l'espressione cinica di molti reduci parigini del Sessantotto), e adesso appetano gli anni Novanta con il loro scetticismo, nichilismo e soggettivismo. Gli ostacoli più seri per lo sviluppo di un'autentica nuova sinistra oggi sono rappresentati dai vari Alain Touraine, André Gorz e Michael Walzer che hanno in vari modi alimentato il «socialismo di mercato», lo «statalismo minimo» o i concetti pluralistici di giustizia e di libertà che sono perfettamente compatibili con il capitalismo moderno. Il destino peggiore che possa toccare a un'idea è quello di essere mantenuta artificialmente in vita per molto tempo dopo la sua morte storica, sotto forma di corsi di specializzazione alla New School for Social Research di New York.

un «comunista» disperatamente dogmatico, che fosse riuscito a sopravvivere alle varie modifiche della «linea del partito» avrebbe potuto prendere sul serio Stalin come «marxista-leninista». Quanto a Hitler, sapeva esibire una sorprendente capacità di realizzare cortocircuiti ideologici a fini strettamente pragmatici. Nei primi mesi in cui era al potere decimò i «veri credenti» del nazionalsocialismo, per ordine della casta militare prussiana che detestava la canaglia nazista.

In assenza di un fondamento oggettivo (si noti, il vero potenziale umano formatosi grazie all'evoluzione naturale, sociale, morale e intellettuale della nostra specie) concetti come libertà, creatività e razionalità si riducono a relazioni «intersoggettive» puntellate dalle preferenze personali e individuali (e da nient'altro!) che si «risolvono» con un altro genere di tirannia: la tirannia del consenso. In mancanza di fondamenti di qualunque tipo, in mancanza di qualunque forma reale e di solidità, i concetti di intersoggettività possono essere terribilmente omologanti, a causa della logica apparentemente «democratica» del consenso; una logica che preclude il dissenso e la dissonanza ideologica tanto necessarie a stimolare l'innovazione. La «situazione di discorso ideale» consensuale, che Jürgen Habermas mise in campo per offuscare la visione socialista degli anni Settanta, questa «intersoggettività», questo «soggetto» o «ego», una sorta di nuova «volontà generale» russoviana, si sostituisce alla ricca elaborazione della ragione. Oggi questo soggettivismo o questa «intersoggettività», siano essi nella forma del neo-kantismo habermassiano, o dell'egoismo di Jean Baudrillard, si prestano a un concetto di «teoria sociale» come questione di gusto personale. Le pure elaborazioni di menti umane «socialmente condizionate», che galleggiano liberamente in un pelago di relativismo e di astoricismo, negano il fondamento potenzialmente oggettivo della libertà nell'intento di evitare le «totalità totalizzanti» e la «tirannia» di un «assoluto». Anzi, la ragione stessa è ridotta a «intersoggettività». In confronto alle celebrazioni letterarie della «ragione soggettiva» del personalismo, dei suoi postumi americani del misticismo, della redenzione del singolo e del

conformismo, dei postumi post-sessantotteschi delle amenità postmoderne, psicoanalitiche, relativiste e neosituzioniste, la ricerca di Marx di un pensiero totale sembrerebbe attraente.

Le idee oggettivamente fondate, a differenza di quelle asserite in modo relativistico, possono darci un corpo di principi definibile, con il quale possiamo sul serio confrontarci. La coerenza dei fondamenti e, nel migliore dei casi, la razionalità di concezioni oggettivamente fondate, le rendono quanto meno esplicite e tangibili e le riscattano dai capricci di quel personalismo labirintico tanto di moda oggi. A differenza di un soggettivismo privo di fondamenti, spesso ridicibile, alla voce «autonomia», alle inclinazioni personali, i fondamenti oggettivi sono almeno soggetti a contestazione in una società libera. Lungi dal precludere la critica razionale, essi la favoriscono. Lungi dal rintanarsi in un'elusività nominalista impossibile da contestare, sono aperti alle verifiche di coerenza. A onta del relativismo corrosivo (cinico, secondo me) di Paul Feyerabend, le scienze naturali degli ultimi tre secoli hanno rappresentato uno degli sforzi emancipativi più forti della storia delle idee (in parte grazie alla loro ricerca di spiegazioni unificanti o fondanti della realtà)⁶. In fondo, quello che dovrebbe interessarci è il contenuto dei principi obiettivi, sia nella scienza, sia nella teoria sociale o nell'etica, non una futile condanna della loro pretesa coerenza e della loro oggettività per sé.

In realtà, nonostante tutte le affermazioni contrarie, il relativismo possiede i suoi occulti «fondamenti» e una sua metafisica. Per questo, dato che le sue premesse sono mascherate, può anch'esso produrre una tirannia ideologica, di gran lunga più paralizzante del «totalitarismo» che esso attribuisce all'oggettivismo e a un «fondazionalismo» espressamente ragionato. Mentre i nostri interessi si incentrano sulle basi della

6. È facile, criticando lo scientismo come ideologia, dimenticare il ruolo che le scienze naturali in quanto tali hanno svolto nel sovvertire le credenze nella magia e nella superstizione e nel dar forza a un approccio laico e naturalistico alla realtà. Mi piacerebbe pensare che oggi non crediamo più a Dracula, al potere del crocifisso di tener lontani i vampiri, o a quello occulto delle donne di comunicare con i demoni. O no?

libertà e sulla natura della ragione, il relativismo moderno ha «decentrato» questi nodi cruciali riducendoli a espressioni assortite di fede personale in un'atmosfera generale di scetticismo. Possiamo decidere di applaudire il relativista che conserva la propria fede personale ripetendo le parole di sfida di Martin Lutero a Worms, «Hier stehe ich, ich kann nicht anders». («Io resto qui, non posso fare altrimenti»). Ma, per dirla con franchezza, a meno di non sentire un'argomentazione razionale che convalidi questa presa di posizione, basata su qualcosa di più di un'inclinazione soggettiva, che diavolo ci può importare di questa sua decisione?

Razionalità della storia

E questo ci riporta al problema: che cosa sono in realtà la storia, la civiltà, il progresso? La storia, mi piace affermare, è il contenuto razionale, la continuità razionale di eventi (fatto il debito conto dei «salti» di qualità) che stanno alle fondamenta delle potenzialità umane di libertà, coscienza di sé e cooperazione, nello sviluppo autoformativo di forme sempre più libertarie di consociazione. È l'infrastruttura razionale, per dir così, che rende coerenti le azioni e le istituzioni umane tra passato e presente, in direzione di una società emancipativa e di individui emancipati. La storia è appunto quanto c'è di razionale nell'evoluzione dell'uomo. Razionale, per giunta, nel senso dialettico dell'implicito che si svela, si espande e comincia, in vario grado e attraverso sempre più decise differenziazioni, ad attualizzare le potenzialità concrete dell'umanità verso la libertà, la coscienza di sé e la cooperazione⁷.

Si obietterà immediatamente che in ogni età e cultura ci piombano sul capo eventi irrazionali che nulla hanno a che vedere con questa attualizzazione. Ma per quanto essi si scontrino con un'interpretazione razionale, restano appunto eventi, non sono la storia, al di là di ogni conseguenza che essi

7. Vedi la mia *Introduction: A Philosophical Naturalism*, in *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, Black Rose Books, 1990; una nuova edizione è in preparazione presso Black Rose.

possano avere sul corso degli eventi. Il loro impatto può essere potente, non c'è dubbio, ma essi non hanno radici dialettiche nel potenziale umano di libertà, coscienza di sé e cooperazione⁸. Li si possono riunire nelle *Cronache* ma non nella storia, nel senso della mia definizione. Certi fatti possono perfino «prendere di sorpresa la storia», per dir così, e in ultima analisi immergerla nell'irrazionale e nel male. Ma senza una storia sempre più autoriflessiva, oggi minacciata di estinzione dal relativismo, non avremmo nemmeno coscienza di questi accadimenti.

Se negassimo che l'umanità ha questo potenziale di libertà, di coscienza di sé e di cooperazione (concepito come un tutto unico), come fanno molti sedicenti «socialisti» e perfino ex-anarchici come Daniel Cohn-Bendit, potremmo arrivare alla conclusione che «il capitalismo ha vinto», secondo le parole di un amico deluso; che la storia è arrivata al capolinea con la «democrazia borghese» (per quanto provvisorio sia in realtà questo capolinea); che invece di cercare di ampliare il regno del razionale e del libero, faremmo meglio a metterci al sicuro nel grembo del capitalismo cercando di adattarlo il più possibile alle nostre esigenze.

In quanto puro adattamento all'esistente, al *was ist*, questo comportamento è semplicemente animalesco. I sociobiologi potrebbero considerarlo geneticamente inevitabile. Ma non è necessario che i miei critici siano esperti di biologia sociale, per notare che la memoria storica ci offre un bel po' di esperienze di adattamento e di peggio (di irrazionalità e violenza, di gusto per la distruzione di se stessi e degli altri) e per mettere in dubbio la mia affermazione secondo la quale la storia sarebbe l'aprirsi del potenziale umano di libertà, di coscienza di sé e di cooperazione. In effetti, gli esseri umani si sono a tal punto dedicati alle attività distruttive e hanno tanto sguazzato tra le crudeltà reali e immaginarie, da creare veri e propri inferni

8. In effetti ci può essere una «logica degli eventi», ma si tratterebbe della logica della ragione analitica, basata sul principio di causalità e su quello di identità: «A=A», non di quella della ragione dialettica.

sulla terra. Tali sono le mostruosità dei campi di sterminio hitleriani e dei gulag stalinisti, per non parlare delle montagne di teschi che i mongoli e i tartari invasori dell'Eurasia lasciarono dietro di sé in secoli più lontani. Ma la memoria di questi fatti non riesce a scalzare la dialettica che porta ad aprirsi e a maturare il potenziale di sviluppo sociale, e la capacità degli esseri umani di infliggere crudeltà agli altri non coincide con il loro potenziale di libertà, di coscienza di sé e di cooperazione.

Capacità dell'uomo

A questo punto occorre fare una distinzione tra capacità e potenzialità umane. La capacità umana di far del male appartiene al campo della storia naturale, a quanto gli umani hanno di comune con gli animali, nel mondo biologico o «prima natura». La prima natura è il regno della sopravvivenza, dei sentimenti primordiali di dolore e paura, e in questo senso il nostro comportamento resta animalesco, e questo fatto non è assolutamente messo in discussione dall'emergenza di una natura sociale o «seconda». Gli animali inconsapevoli cercano semplicemente di sopravvivere e di adattarsi più o meno bene al mondo in cui vivono. Per contrasto, gli umani sono animali di un genere molto speciale: sono animali consapevoli, hanno l'intelligenza per calcolare e discernere, anche al servizio di bisogni che essi hanno in comune con le forme di vita non umane. La ragione e la consapevolezza umana sono generalmente servite a fini di autoconservazione e autovalorizzazione, utilizzando una logica formale dell'opportunità, una logica che i governanti hanno sfruttato per il controllo e la manipolazione della società. Questi metodi affondano le radici nel regno animale, ove le scelte sono semplici mezzi-fini di sopravvivenza.

Gli umani, però, hanno anche la capacità di infliggere deliberatamente sofferenze e paura, di usare la ragione per passioni perverse, a fini coercitivi nei confronti degli altri o per puro amore della crudeltà. Solo animali consapevoli, che l'ironia vuole capaci di innovazioni intelligenti, dotati di *schadenfreude*, il sentimento che li fa godere indirettamente del male altrui, e possono infliggere tormenti e paura in modo

freddamente calcolato e perfino con gusto. L'ipostasi di Foucault, che vede il corpo come «terreno» del piacere sadomasochistico, può facilmente esser sviluppata nel senso di una giustificazione metafisica della violenza, che dipende, senza dubbio, da quello che «piace» a un dato io che la perpetra⁹. In questo senso, gli esseri umani sono troppo intelligenti per non vivere in una società razionale, per non vivere all'interno di istituzioni formate dalla ragione e dall'etica, che ne limitano la tendenza all'irrazionalità e alla violenza¹⁰. Nella misura in cui essi non operano così, restano creature indocili e immature, con un enorme potere di distruzione oltre che di creazione.

L'umanità può anche avere un «potenziale di male», come sostiene un collega, ma il fatto che nel corso dell'evoluzione sociale la gente abbia dimostrato un'esplosiva capacità di commettere le azioni malvagie più terrificanti non significa che la potenzialità umana è strutturata in modo da produrre il male e una distruttività nichilistica. La capacità di certi tedeschi di realizzare Auschwitz, ovvero i mezzi e il fine di sterminio di un intero popolo con metodi spaventosamente industriali, non era insita né nello sviluppo tedesco né nella razionalizzazione dell'industria in quanto tale. Anche se è vero che molti tedeschi negli ultimi due secoli erano antisemiti, gli europei dell'est lo erano altrettanto o di più; lo sviluppo industriale in Europa occidentale può aver contribuito all'emancipazione giuridica degli ebrei nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo molto di più di tutta la pietà cristiana che caratterizzò la vita preindustriale nel medioevo. È vero, il male può avere una «logica», va cioè spiegato. Ma un'ottica più generale spiega l'evoluzione del male come il presentarsi occasionale di atti e di eventi negativi, se questa può essere comunque una spiegazione. L'ascesa al potere di Hitler in

9. Vedi James Miller, *The Passion of Michael Foucault*, Simon & Schuster, New York, 1993.

10. Vedi il mio libro di prossima pubblicazione, *Reenchanting Humanity*, Cassel, Londra, 1995, per una discussione più approfondita di queste questioni.

Germania, resa possibile da squilibri economici e politici e non tanto dalle sue idee razziste, fu appunto un evento terribile, non spiegabile sulla base di una predisposizione umana al male. L'orrore di Auschwitz sta più nella sua inesplicabilità, nel suo carattere spaventosamente straordinario, che non nelle mostruose torture che i nazisti inflissero agli ebrei europei. È in questo senso che Auschwitz rimane ossessivamente inumana e che ha tragicamente prodotto un'irriducibile sfiducia di molti nella civiltà e nel progresso.

Quando le spiegazioni del male non sono semplici narrazioni di fatti, lo spiegano in termini di logica strumentale o analitica. L'animale consapevole, l'essere umano, che è pericolosamente dannoso, non utilizza la ragione dialettica che produce sviluppo, la ragione della riflessione etica, come non usa una ragione coerente e riflessiva, che si basa sulla conoscenza della storia e della civiltà, e nemmeno si serve del sapere di un immaginario ambiguo, arbitrario, autogenerato o di una moralità basata sul gusto o sul piacere personale. Invece, questo animale consapevole, si serve del calcolo strumentale a fini malvagi, arrivando a infliggere dolore e sofferenze agli altri.

Lo sviluppo sociale

La sola esistenza dell'irrazionalità e del male in molti fenomeni sociali, oggi ci spinge a mantenere chiari i parametri del «razionale» e del «bene» con i quali possiamo esprimere giudizi su entrambi. Un metodo meramente personalistico, relativistico o funzionale non potrebbe riuscire a definire parametri etici, come hanno bene spiegato molti critici del soggettivismo e della ragione soggettiva. Le inclinazioni personali, da cui il soggettivismo e il relativismo desumono i parametri etici sono effimere e fugaci come gli stati d'animo. E un approccio nominalista non basterà: ridurre la storia a un incomprensibile assortimento di tipologie o a un prodotto inesplicabile dell'immaginazione vuol dire negare una coerenza etica tutta interna allo sviluppo sociale¹¹. In realtà, un metodo privo di vaglio, di sfumature e di mediazioni riduce la

nostra comprensione della storia a un rozzo eclettismo, privo di coerenza penetrante, e porta a evidenziare in eccesso le differenze (una tendenza tanto facile da seguire, in questi tempi scriteriati) e le idiosincrasie, invece di quello che dà senso e dell'universale, portando sovente l'individuo dotato di senso comune sul divano dell'analista, invece di aiutarlo a ricostituire un movimento sociale libertario di sinistra.

Se le nostre concezioni di sviluppo sociale devono strutturarsi attorno alle differenze che distinguono una cultura o un periodo dall'altro, finiremo con l'ignorare le tendenze sottese che, in modo sorprendentemente universale, hanno enormemente sviluppato le condizioni materiali e culturali che favoriscono la libertà a vari livelli dell'autocoscienza individuale e sociale. Se si mette grossolanamente l'accento sulle separazioni, sulle isole sociali, sulle configurazioni univoche e sugli eventi casuali, si trasformeranno le evoluzioni sociali condivise da tutti, chiaramente comuni a tutta l'umanità, in un arcipelago di culture, ognuna delle quali è sostanzialmente priva di relazioni con quelle che l'hanno preceduta o che la seguiranno. E tuttavia molte forze storiche sono emerse, sono tramontate e risorte nonostante i formidabili ostacoli che sovente si paravano innanzi nel loro cammino. Non è necessario spiegare «tutto» in termini di «fondamenti», per ammettere l'esistenza di problemi costanti, come sono quelli della scarsità, dello sfruttamento, del dominio di classe, delle gerarchie, che hanno tormentato i popoli oppressi per migliaia di anni¹². Se i critici avessero ragione definendo la dialettica un mistero, perché afferma di abbracciare tutti i fenomeni con poche formule cosmiche, sarebbero poi costretti a considerare l'evoluzione sociale dell'uomo come un mistero, se sostenessero che

11. Ironicamente, si altera così il senso dell'anarchismo sociale inteso come socialismo etico.

12. Non mi dà nessun sollievo il concetto secondo il quale i popoli primitivi «godevano» di una «società effluente», come direbbe Marshall Sahlins. La durata della vita era spesso troppo breve, le culture espresse erano cariche di superstizioni e prive di un sistema di scrittura, ed essi erano sempre in guerra tra loro.

manca di continuità e di unità, cioè delle basi di una filosofia della storia. Senza un concetto di continuità nella storia, come possiamo spiegare la straordinaria fioritura di cultura e di tecnica che *l'homo sapiens sapiens* ha realizzato nel periodo Magdaleniano venti o trenta millenni or sono? Come possiamo spiegare l'evoluzione di sistemi agricoli complessi in almeno tre aree separate del globo, Medio oriente, Asia sudorientale e Mesoamerica, che apparentemente non avevano nessun contatto tra loro e che si basavano sulla coltivazione di cereali molto diversi? Come possiamo spiegare la grande concentrazione di forze sociali grazie alla quale, dopo diecimila anni di nascite, stagnazioni e scomparse, le città alla fine conquistarono il controllo sul mondo agricolo che ne aveva impedito lo sviluppo, realizzando la «rivoluzione urbana», come la definì Gordon Childe, in aree diverse del mondo, che non potevano venire in contatto tra loro?

La Mesoamerica e la Mesopotamia, è più che evidente, non potevano avere nessun rapporto fin dai tempi del paleolitico, eppure l'agricoltura, le città e i centri urbani, la produzione letteraria e la matematica si svilupparono con modalità significativamente simili. Inizialmente, dall'attività di raccolta del paleolitico si produssero in entrambe le regioni culture altamente urbanizzate, basate sulla coltivazione di cereali, con glifi, precisi calendari e con una produzione fittile elaborata, solo per citare qualcuno dei parallelismi più stupefacenti. La ruota era nota ai Mesoamericani, anche se non sembra che l'abbiano usata, probabilmente per mancanza di animali da tiro idonei, e così pure lo zero, pur non esistendo nessuna comunicazione con le società eurasiatiche. Bisogna proprio non voler vedere l'esistenza di un'unità della civiltà, come si ostinano a fare i relativisti storici, quando mettono in evidenza differenze spesso secondarie, come quelle relative all'abbigliamento, ad alcune usanze quotidiane e a certi miti, negando la notevole unità di coscienza e di sviluppo sociale che entrambe le culture presentavano su due continenti, pur separati, dopo molti millenni di isolamento reciproco.

L'unità dell'evoluzione sociale non è certo messa in discus-

sione da certi dubbi nominalistici, come quelli che si chiedono come mai un Lenin non sia apparso in Germania invece che in Russia nel 1917-18. Nell'ottica dei grandi movimenti, delle maree della storia, ha forse più senso studiare (lasciando perdere questioni come quelle della decisa volontà di Lenin e dell'irrisolutezza psicologica di Aleksander Kerensky) se il proletariato tradizionale fosse mai stato in grado di creare uno «stato operaio», anzi, che cosa significasse in realtà questo concetto statalista, quando operai e operaie erano costretti a dedicare gran parte della loro esistenza a un duro lavoro, a spese di una loro partecipazione alle gestione degli affari sociali. Capriccio, accidente, irrazionalità e immaginari hanno a che fare senza dubbio con l'evoluzione sociale, nel bene e nel male, ma non hanno letteralmente nessun senso se non esiste un parametro etico con il quale definire l'«altro» rispetto a quello che presupponiamo con questo parametro¹³. È evidente che fattori accidentali o eccentrici si possono elevare al rango di teoria sociale, invece di ridurli al livello di minuzie nominalistiche, se vogliamo comprenderli davvero.

Nonostante gli incidenti di percorso, i fallimenti e tutti i disastri che possono alterare il corso dell'evoluzione razionale della società e degli individui, esiste un «retaggio di libertà», come l'ho chiamato nel titolo di un capitolo del mio libro *The Ecology of Freedom* (edizione italiana, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1988), una tradizione che avvicina sempre più l'umanità alla libertà e alla consapevolezza di sé, nelle idee e nei valori morali, come nel terreno complessivo della vita sociale. In realtà l'esistenza della storia come svolgimento coerente di reali potenzialità di emancipazione è chiaramente comprovata da quella della civiltà, che incarna e in parte attualizza le potenzialità della storia. Essa consiste dei progressi concreti, materiali come culturali e psicologici, che l'umanità ha realizzato in direzione di un maggior grado di

13. In realtà, perfino gli storici nominalisti che concepiscono la storia come una serie di accidenti, spesso presuppongono implicitamente l'esistenza del «non accidentale» (magari anche del razionale) nell'evoluzione sociale.

libertà, di coscienza di sé e di cooperazione, oltre che della razionalità stessa. Aver superato i limiti del legame di consanguineità; essere andati oltre la semplice raccolta di alimenti, verso l'agricoltura e l'industria; aver sostituito le piccole bande e i villaggi dall'orizzonte limitato con la città sempre più cosmopolita; aver inventato la scrittura, prodotto letteratura e sviluppato forme di espressione sempre più ricche rispetto a quelle che i popoli senza scrittura potessero mai immaginarsi: tutte queste realizzazioni e molti altri progressi hanno fornito le condizioni per lo sviluppo di concetti sempre più raffinati di individualità e altri sempre più diffusi di ragione, che restano fra le più stupefacenti conquiste mai realizzate fino ai nostri giorni.

Verso la libertà

È la ragione dialettica, e non quella strumentale, che sa cogliere lo sviluppo di questa tradizione. In realtà, la logica dialettica non può essere messa sullo stesso piano di un'esplosione di brutalità, per calcolata che possa essere, perché non si possono equiparare in nessun modo le capacità episodiche a una potenzialità che si manifesta. Una comprensione dialettica della storia sa cogliere le differenze di qualità, la continuità logica e la maturazione dello sviluppo storico, distinguendole dalla cinetica del puro cambiamento, dalla semplice direzionalità della «dinamica sociale». Certi progetti rarefatti di liberazione, tali da non essere molto di più di immaginari soggettivi, senza rilievo alcuno per le realtà dell'esperienza umana complessiva e per le intuizioni della ragione speculativa, possono farci sfuggire l'impatto esistenziale di questi sviluppi e la promessa in loro insita di una libertà, una consapevolezza e una cooperazione sempre più grandi. Diamo troppe cose per scontate, senza chiederci che razza di esseri umani saremmo se non ci fossero state queste conquiste, il prodotto di fattori fondamentali e non eccentrici dei movimenti storici e culturali. Queste conquiste, ammettiamolo senza riserve, sono la civiltà, un *continuum* apportatore di civiltà che ciò nonostante è permeato di elementi terribilmente barbari,

anzi animaleschi. Il processo di civilizzazione è stato ambiguo, come ho evidenziato nel mio saggio *Ambiguities for Freedom* (in *Ecology of Freedom*) ma in ogni caso ha trasformato la gente in cittadini, mentre il processo di adattamento all'ambiente che gli umani hanno in comune con gli altri animali si è mutato in un processo ad ampio raggio e limitato agli uomini di innovazione in ambienti chiaramente alterabili¹⁴. È un processo che ha raggiunto una sua universalità prevalentemente in Europa, ma molte altre regioni del mondo vi si sono inserite. Chi tra noi ha comprensibilmente paura che la barriera tra civiltà e caos sia troppo fragile, in realtà presuppone l'esistenza di una civiltà e non solo del caos, e quella di una coerenza razionale e non solo di una irrazionale.

Inoltre, la dialettica della libertà si manifesta continuamente nelle lotte ricorrenti per la libertà, di natura sia ideologica sia fisica, che hanno costantemente diffuso gli obiettivi generali di libertà, di coscienza di sé e di cooperazione, sia nell'evoluzione della società nel suo complesso, sia in specifici periodi storici. Il passato è pieno di esempi in cui masse di popolazione, delle culture più disparate, hanno cercato di risolvere gli stessi problemi antichi di millenni in maniere analoghe e con concezioni notevolmente simili. Il celebre grido di uguaglianza che i contadini inglesi levarono nella rivolta del 1381 («When Adam delved and Eve span, who was then the gentleman?»). «Quando Adamo zappava ed Eva filava, chi era il signore?») ha lo stesso senso nelle rivolte contemporanee di quello che aveva seicento anni fa, in un mondo che probabilmente aveva un immaginario molto diverso dal nostro. La negazione di una storia razionale universale, di una civiltà, di un progresso e di

14. Non trovo niente di più unilaterale e distruttivo dell'aforisma di Theodor Adorno: «Nessuna storia universale porta dallo stato selvaggio alla filantropia, ma ce n'è una che porta dalla fionda alla bomba atomica». Questa asserzione retorica ma meno che ponderata, presa insieme all'impegno di Adorno per una negatività che rifiutasse qualsiasi sublazione (*Aufhebung*) o avanzamento sociale e ideologico, era un passo verso il nichilismo, anzi, una pericolosa demonizzazione dell'umanità, che smentiva le sue affermazioni a favore della ragione.

una continuità sociale rende impossibile qualunque prospettiva storica e quindi qualunque prassi rivoluzionaria diventa priva di senso, se non come questione di inclinazione personale, talora personalissima. Anche perché i movimenti sociali tentano di realizzare quella che potrebbero definire una società razionale, sviluppando il potenziale umano di libertà, di consapevolezza e di cooperazione, la storia può rappresentare in sé un tutto in continua evoluzione.

Questo tutto, voglio farvi notare, va distinto dall'hegeliano «assoluto», proprio come le esigenze di coerenza vanno distinte dall'adorazione di questo «assoluto», e proprio come la capacità della ragione speculativa di edurre in modo logico-dialettico le potenzialità vere e reali dell'umanità verso la libertà, non è né teologia né assolutismo, e tanto meno «totalitarismo». Non c'è niente di teologico, di mistico o di assolutista riguardo alla storia. L'interesse non è un referente teologico, le cui componenti in evoluzione sarebbero semplicemente parti di un assoluto predeterminato. E lo svolgersi razionale delle potenzialità umane non è predestinato, come non lo è la loro attualizzazione in una totalità eternamente data.

Così pure, il rendere attive le nostre potenzialità non è una specie indefinita di attività superumana. Gli esseri umani non sono strumenti passivi dello spirito (*geist*) che produce la sua completa e definitiva autorealizzazione e la sua autocoscienza. Essi sono invece agenti attivi, gli autentici «costituenti» della storia, e può darsi che possano come non possano sviluppare le proprie potenzialità nell'evoluzione sociale. Se la tradizione rivoluzionaria si blocca da una parte, se si interrompe dall'altra, per quanto ne sappiamo, potrebbe definitivamente scomparire. Se una società razionale «definitiva» esisterà mai davvero, come la «fine della storia» liberatrice, è un fatto che travalica le capacità di previsione di chiunque. Non siamo in grado di dire quali siano le prospettive di una società razionale, libera e cooperativa, figuriamoci presumere di poterne indicare i limiti.

In realtà, nella misura in cui è probabile che il processo storico prodotto da agenti umani sappia allargare i nostri

concetti di razionale, di democratico, di libero e di cooperativo, non è bene affermare dogmaticamente che essi hanno una qualunque finalità. La storia forma con l'andare del tempo questi concetti ideali, che a loro volta si ampliano e si arricchiscono. Ogni società ha la possibilità di raggiungere un grado notevole di razionalità, una volta date le condizioni materiali, culturali e intellettuali che lo permettono o che, quanto meno, sono a sua disposizione. Entro i limiti di un mondo urbano di schiavi, patriarcale, di guerrieri, per esempio, l'antica *polis* ateniese funzionava più razionalmente di Sparta o di altre *polis* greche. Il compito della ragione speculativa è appunto quello di edurre ciò che dovrebbe esistere in ogni periodo, sulla base delle potenzialità reali e concrete, perché questi concetti si espandano. Arrivare alla conclusione che si è giunti alla «fine della storia» con il capitalismo liberale sarebbe come buttare a mare il retaggio storico di questi meravigliosi tentativi di creazione di una società libera, tentativi che hanno richiesto innumerevoli sacrifici nelle grandi rivoluzioni del passato. Quanto a me, come molti altri rivoluzionari, oggi non cerco un posto in questa «fine della storia» e non ho intenzione di dimenticare i grandi movimenti per la libertà dei popoli che in varie forme si sono sviluppati nel corso dei tempi.

Storia, civiltà e progresso rappresentano il patrimonio sociale, dialetticamente razionale, che forma, anche con tutti gli ostacoli che incontra, un retaggio dialettico di libertà. L'esistenza di questo retaggio di libertà non contraddice affatto quella di un «retaggio di dominio» (*The Ecology of Freedom*), che rimane nel campo dell'irrazionale. In realtà, questi retaggi si intersecano e si condizionano a vicenda. Gli ideali, le lotte e le conquiste che variamente ci avvicinano alla libertà non si possono disgiungere dalle crudeltà e dalle barbarie che hanno segnato il divenire sociale nei secoli, dando spesso origine a nuove configurazioni dagli sviluppi affatto imprevedibili. Ma resta pur sempre un nodo storico cruciale, per quanto la ragione sia in grado di prevedere un dato sviluppo: sarà la libertà o il dominio a prevalere? Io sostengo che il progresso è l'avanzamento (e come tutti probabilmente sperano, l'ascen-

dente) della libertà sul dominio, che chiaramente non si può congelare in un'astorica eternità, dato che la crescente consapevolezza sia delle speranze di libertà sia dell'oppressione è emersa solo nelle ultime generazioni. Il progresso sembra anche il miglioramento complessivo, per quanto ambiguo, delle condizioni materiali di vita dell'umanità, l'emergenza di un'etica razionale, con parametri illuminati di sensibilità e di condotta, fuori da un costume irreflessivo e da una moralità teista, e il formarsi di istituzioni sociali che favoriscano la crescita personale e la cooperazione. Per carenti che possano essere le nostre affermazioni etiche rispetto alla pratica sociale, data la barbarie dei tempi, noi sottoponiamo la brutalità a giudizi molto più duri di quanto non avvenisse in altre epoche del passato.

È difficile concepire un'etica razionale, distinta da una pratica irriflessa e da semplici disposizioni morali come quelle del decalogo, senza criteri ragionati di bene e di male, basati sul vero potenziale di libertà, che la ragione speculativa può edurre al di là di una realtà data. Le «condizioni sufficienti» per un'etica devono essere spiegate razionalmente e non semplicemente affermate con i sondaggi d'opinione, i referendum o con un consenso «intersoggettivo», che non è in grado di chiarire che cosa costituisca la «soggettività» e l'«autonomia». Bisogna ammettere che non è facile in un mondo che mette sugli altari discorsi inconsistenti, ma è necessario scoprire la verità e non lavorare con concetti che sono il prodotto della «sapienza» convenzionale dei nostri tempi. Come notava Hegel, anche le massime etiche più trite, come «Ama il prossimo tuo come te stesso» fanno sorgere vari problemi, per esempio che cosa si intende davvero per «amore».

traduzione di Guido Lagomarsino



ก	ข	ฃ	ค	ฅ	จ
k	k	k	k	k	k
ง	จ	ฉ	ช	ฌ	ซ
ng	tj	tch	tch	tch	s
ญ	ย	ฎ	ด	ฏ	ต
y	y	d	d	d	d
ฐ	ถ	ฑ	ท	ฒ	ธ
th	th	t	t	t	t
ณ	น	บ	ป	ผ	ฝ
n	n	f	p	ph	f
ภ	พ	ฟ	ม	ร	ฬ
p	p	f	m	r	l,n
ล	ว	ส	ษ	ศ	ห
l	w	s	s	s	h
		อ	ฮ		
		o	h		

அ

a

ஆ

ā

இ

i

ஈ

ī

உ

u

ஊ

ū

எ

e

ஏ

è

ஓ

o

ஔ

ō

ஐ

ai

க

k

ங

ng

ச

ch,s

ஞ

gn

ட

d,t

ண

nn

த

th,dh

ந

n

ப

p,b

ம

m

ய

y

ர

r

ல

l

வ

v

ழ

l,zh

ள

ll

ற

rr

ன

n

Giulio Giorello e Antonio Moro / *La sfida delle libertà* ●

*Non è facile essere relativisti, ma per esserlo con coerenza si deve sfumare l'astrattezza dei principi valutando le situazioni caso per caso. Una sorta di relativismo pragmatico è dunque quanto viene proposto da Giulio Giorello, docente di filosofia della scienza all'università di Milano, autore tra l'altro di *Quale dio per la sinistra* (con Pietro Adamo, 1993), *Lo spettro e il libertino* (1985), *Il pensiero matematico e l'infinito* (1982), e da Antonio Moro, studioso del pensiero di Paul Feyerabend.*

«**P**ortiamo camicie marroni e cravatta marrone scuro con puntata una spilla a forma di svastica (...), pantaloni marrone scuro, stivali neri e un elmetto d'acciaio (...), più una fascia intorno al braccio sinistro raffigurante una svastica e uno stemma di stoffa raffigurante la bandiera americana sul braccio destro» [2, p. 27]. Così Frank Collin descriveva l'abbigliamento che i suoi seguaci avrebbero indossato per sfilare davanti al municipio di Skokie (Chicago) nel marzo del 1977. Collin, capo del Partito nazionalsocialista d'America (Nspa), aveva educatamente richiesto alle autorità cittadine il beneplacito per la manifestazione, permesso che gli venne più volte negato. Successivamente, fu la *American Civil Liberties Uni-*

on che si fece carico di difendere il diritto dei nazisti dell'Illinois alla libera espressione delle idee. È bene ricordare che l'Unione era presieduta da un ebreo, Aryeh Neier, il quale, oltre a invocare il Primo emendamento, fece propria l'argomentazione secondo cui difendendo i diritti di una minoranza, per quanto abietta come quella nazista, ognuno difendeva contemporaneamente i diritti di altre minoranze più rispettabili, compresi quelli della stessa minoranza cui gli era toccato in sorte di appartenere:

«Come ebreo preoccupato della sopravvivenza mia e degli altri ebrei, due aspetti inestricabilmente connessi, voglio che si pongano restrizioni al potere, e tra queste, quelle che più mi stanno a cuore sono quelle che garantiscono che io non sia schiacciato dall'autorità costituita senza che gli altri se ne accorgano. Se sono in pericolo, voglio essere in grado di gridare la mia richiesta di aiuto ai fratelli ebrei e a tutti coloro che posso annoverare fra i miei alleati. Voglio appellarmi al senso di giustizia del mondo, voglio vincoli giuridici che proibiscano a coloro che sono al potere di interferire con il mio diritto di parlare, di pubblicare scritti o di riunirmi con altri che si sentano altrettanto minacciati. Coloro che sono al potere non devono essere autorizzati a impedirci di raggrupparci e di unire le nostre voci in modo da poter parlare più forte e avere la certezza di essere ascoltati. Per difendermi, debbo limitare il potere con la libertà, anche se temporanei beneficiari di questo principio sono i nemici stessi della libertà» [5, p. 5].

Abbiamo riportato un ampio passo del discorso di Neier perché esso esprime in modo chiaro il nucleo dell'argomentazione razionale intorno a cui ruota la congiunzione di tolleranza e libertà che ha segnato non poche esperienze dell'Occidente. Non si tratta dell'ideale astratto della tolleranza universale, né dell'altruismo fine a se stesso tipico di molto «pacifismo» (cristiano e non). D'altro canto, non si tratta solo di un espediente di diritto consuetudinario basato su particolari casi del passato. Senza rinunciare completamente a far leva sul particolarismo del precedente giuridico e sull'universalismo

dei principi, la mossa di Neier si inseriva in una più ampia «strategia politica autoprotettiva» [2] che mirava alla costruzione di una «struttura difensiva» [3] capace di resistere sia alla «tirannide del magistrato» sia al «dispotismo della maggioranza». In breve, il punto era (ed è anche oggi) quello di ammettere che un rifugio per le minoranze può essere allestito solo riconoscendo anche al più acerrimo nemico il diritto di utilizzarlo.

Torneremo sulla questione nei paragrafi successivi, ma, a edificazione del lettore, raccontiamo prima come finì la storia. Il caso giunse sino alla Corte suprema, che risolse la controversia a favore di Collin e dei suoi seguaci, suscitando le ire degli abitanti di Skokie, in particolare della comunità ebraica (nella cittadina vivevano circa quarantamila ebrei) e, più in generale, di opinione pubblica *liberal*. I rappresentanti legali del municipio di Skokie avevano sostenuto che la sfilata avrebbe implicato, fra gli altri, i reati di «diffamazione e linguaggio indecente», due casi non protetti dal Primo emendamento¹. La Corte replicò che, in tale frangente, non erano in gioco asserzioni relative a fatti specifici, dei quali si potesse accertare l'autenticità, ma idee politiche; e in proposito la Corte stessa aveva già dichiarato in precedenza che «non esistono idee false ai sensi del Primo emendamento» [2, p. 35].

1. Nel caso *Chaplinsky versus New Hampshire* (1942) un membro della setta dei testimoni di Geova era stato condannato per aver dato del «maledetto fascista» a un poliziotto che intendeva arrestarlo. A parere della Corte suprema queste «parole in un alterco» non giustificavano l'applicazione del Primo emendamento e costituivano anche «diffamazione e linguaggio indecente». Appellandosi a questa sentenza, la città sosteneva che la Corte avrebbe dovuto considerare alla stregua di «false affermazioni» anche i messaggi che sarebbero stati lanciati da Frank Collin e dai suoi seguaci, e che quindi avrebbe dovuto impedire che fosse commesso il reato di «diffamazione di gruppo» ai danni dei cittadini ebrei residenti a Skokie. I giudici replicarono che la dottrina elaborata nel caso *Chaplinsky versus New Hampshire* si poteva applicare solo agli epiteti «che costituissero un insulto personale, proferiti in un incontro a quattr'occhi». Nel caso di Collin si trattava invece di un discorso impregnato su alcune «idee politiche», discorso che ciascuno avrebbe potuto non ascoltare semplicemente evitando di passare davanti al municipio il giorno della manifestazione [2, pp. 33-35].

I giudici intendevano affermare che a ciascuno dei membri di una società libera non deve solo essere offerta l'opportunità di esprimere e condividere le idee che la maggioranza reputa accettabili, ma deve pure essere garantito il diritto di manifestare e diffondere le opinioni che suscitano ripulsa e sono generalmente esecrate. E tale diritto va tutelato persino quando le opinioni in gioco sono quelle dei nipotini di Adolf Hitler.

In altre parole, nel modello di società libera implicitamente auspicato dai giudici americani, non esistono e non devono esistere strumenti istituzionali per la soppressione delle idee. Queste ultime hanno tutte (almeno in linea di principio) eguali diritti di cittadinanza, e nessuno può pretendere di esercitare una censura preventiva, nemmeno chi sospetta che il confine fra espressione delle idee e passaggio all'azione sia facilmente valicabile. Tuttavia, è chiaro che in quest'ultima eventualità a correre il rischio sarebbe la democrazia stessa. E molti democratici non desiderano affrontare tale rischio. Di fronte ai seguaci di Collin, sarebbe bastato guardare al loro abbigliamento, o immaginare che tipo di slogan avrebbero urlato per le strade, per non trovare affatto piacevole il vivere in una città abitualmente percorsa da gente del genere, probabilmente a questa conclusione erano giunti gli ebrei di Skokie: del resto, ben trentamila membri si dimisero dalla *American Civil Liberties Union*, il che comportò per l'organizzazione una perdita di mezzo milione di dollari [5].

Per la cronaca, i neonazisti di Collin non sfilarono mai per le vie di Skokie. Ma è anche bene rammentare che lo fecero, qualche anno più tardi, nel mondo possibile della finzione cinematografica. E qui furono loro a incappare nei rischi di una società libera: la Bluesmobile (una Dodge bianca e nera) di Jake ed Elwood Blues (due privati cittadini «vestiti da impresari delle pompe funebri») piombò con decisione sui «nazisti dell'Illinois» costringendoli a un bagno fuori programma nelle acque di uno degli affluenti del lago Michigan, con l'esito inatteso di raffreddare i loro bollori hitleriani (in *The Blues Brothers* di John Landis, 1980).

Il principio del libero scambio di idee

«Quando io dico che una cosa è vera, intendo dire che non posso fare a meno di credervi, e nulla di più. Tuttavia, quando osservo che il cosmo non sempre è limitato dalle cose in cui io non posso fare a meno di credere, non mi preoccupo della verità assoluta, né indago se essa esista davvero, ma definisco verità il sistema dei miei limiti» [2]. Così si esprimeva, verso la fine del 1919, il giudice Oliver Wendell Holmes. Questo personaggio ha un ruolo significativo nella nostra storia, giacché la sentenza della Corte suprema riguardante il caso *Village of Skokie versus Nationalist Socialist Party of America* era fondata su una celebre «opinione dissenziente» espressa all'interno della stessa Corte da Holmes proprio nel 1919. Allora, però, non si trattava di nazisti (non foss'altro che per ovvie ragioni cronologiche) bensì di comunisti.

Il giudice Holmes non era certo uno di quelli per cui qualsiasi cosa può andar bene, e lo aveva dimostrato nel caso *Debs versus United States*. Nel 1917, dopo aver visitato tre compagni incarcerati per essersi opposti alla leva, il leader dei socialisti americani Eugene Debs aveva arringato per due ore un pubblico improvvisato di fronte alla prigione: «Essi ci dicono che noi viviamo in una grande repubblica libera; che le nostre istituzioni sono democratiche; che noi siamo un popolo libero e capace di autogoverno. Questo è troppo persino per uno scherzo» [8, p. 358].

Il giudice aveva trovato la cosa sconveniente. Al principio del 1919, quando il caso finì di fronte alla Corte suprema, Holmes affermò che Debs aveva sfruttato «gli usuali contrasti fra capitalisti e lavoratori (...) per sostenere che questi ultimi non dovrebbero avere nulla a che fare con la guerra» [8, p. 359] (Debs fu incarcerato nel penitenziario di stato del West Virginia e, successivamente, in quello federale di Atlanta. Graziato dal presidente Warren Harding, fu rilasciato all'età di 66 anni dopo trentadue mesi di carcere).

Analogo fu per certi versi il caso *Schenck versus United States*: Charles Schenck era stato accusato di aver distribuito quindicimila volantini nei quali si sosteneva che la coscrizione

era immorale e contraria alla Costituzione. Il criterio scelto dal solito Holmes per determinare la legittimità-illegittimità dei comportamenti in discussione fu il seguente: si trattava semplicemente di valutare «se le parole impiegate fossero di natura tale da creare un pericolo chiaro e presente», ovvero si doveva semplicemente stimare quali «danni sostanziali» fossero stati arrecati alla nazione, giacché il Congresso, in tempo di guerra, aveva «il diritto di prevenire ogni ostacolo agli sforzi bellici», anche a costo di calpestare i diritti dell'individuo: «Molti discorsi che si potrebbero pronunciare in tempo di pace costituiscono un ostacolo agli sforzi bellici, tale da non poter essere tollerato finché gli uomini combattono e nessuna corte li potrà considerare tutelati da alcun diritto sancito dalla Costituzione» [2, p. 19].

Tuttavia, nello spazio di pochi mesi, Holmes si convertì (sia pure con parecchi distinguo e sfumature) alla posizione apparentemente contraria. Pur riconoscendo che il principio che aveva espresso in precedenza (i presunti diritti della nazione in guerra anteposti a quelli dell'individuo) era ancora valido, egli ne circoscrisse la portata, insistendo sull'idea che anche in tempo di guerra il potere legislativo non poteva opporsi agli sforzi di qualunque cittadino che intendesse «cambiare la mentalità del paese».

Nel caso *Abrams versus United States* (il russo Abrams, insieme a quattro compatrioti, aveva distribuito volantini inneggianti alla Rivoluzione bolscevica, incitando gli operai americani a uno sciopero generale, ed era stato perseguito, insieme ai suoi compagni, in virtù della legge sullo spionaggio²) Holmes dissentì ufficialmente dalla decisione della Corte (che aveva confermato i capi d'accusa, e quindi la condanna dei quattro a vent'anni di prigione, poiché non aveva riscontrato violazioni al Primo emendamento). Holmes motivò il proprio

2. Approvata dal Congresso nel 1917, la legge sullo spionaggio (*Espionage Act*) vietava varie attività che si riteneva potessero nuocere agli interessi della nazione che, proprio in quell'anno (2 aprile), aveva deciso di intervenire nella prima guerra mondiale.

disaccordo con una tipica argomentazione della tradizione libertaria:

«Quando però gli uomini si rendono conto che il tempo ha provocato un mutamento di molte delle ragioni che originariamente li avevano spinti alla guerra, essi sono forse portati a credere con una convinzione ancor maggiore di quella che ripongono nei fondamenti della loro stessa condotta, che il bene ultimo da loro auspicato sia più facilmente raggiungibile mediante un libero scambio di idee, che la miglior verifica della verità è data dalla capacità del pensiero di farsi accettare in una libera competizione e che la verità è l'unico terreno che consente di veder realizzate in modo sicuro le proprie aspirazioni. Questa almeno è l'ispirazione della nostra Costituzione» [2, p. 20].

Dimensione istituzionale

I due casi, i comunisti del 1919, i nazisti del 1977, sono dunque pertinenti per più di un aspetto all'idea di una società libera. Come è noto, Paul Feyerabend in numerosi suoi scritti, e segnatamente in *Farewell to Reason* [3], ha indicato nel relativismo un tratto distintivo di tale società. Ora, il relativismo (almeno nelle sue versioni più rozze) viene usualmente accusato di mordersi la coda: se tutto è relativo, che dire dell'asserzione che «tutto è relativo»? È il vecchio argomento dell'autoriferimento applicato al relativismo inteso come variante dello scetticismo: se nessuna teoria è universalmente valida allora non è valida nemmeno la teoria che afferma la non validità di tutte le teorie. Non è questo, però, il caso di Feyerabend. Il relativismo che egli ha presentato e difeso in vari luoghi dei suoi tanti «lavori» è un atteggiamento istituzionale prima che epistemologico: «Non riguarda concetti (...) ma relazioni umane» [3, p. 77]. Come nota B. E. Babich [1, p. 51], sotto questo profilo esso «è ben lontano dall'essere *tout court* ingenuo dal punto di vista cognitivo», anzi, nel capitolo primo di *Farewell to Reason*, Feyerabend presenta ben undici versioni che via via intendono mostrare che «il relativismo è ragionevole, umano e più diffuso di quanto non si assuma abitualmente» [3, p. 17]. Un elemento comune alle formulazioni di

Feyerabend [3] è che ogni idea, concezione, dottrina, o tradizione ha diritto ai suoi difensori pubblici. Harvey Siegel [6, p. 348] accusa il punto di vista di Feyerabend «di non concedere alla gente o alle culture locali il diritto di abbracciare matrici culturali non relativistiche». L'obiezione tuttavia è disinnescata dalla caratterizzazione istituzionale del relativismo. Infatti, i non-relativisti possono stare tranquilli: nessuno impedirà loro di tentare di convincere i relativisti che il relativismo è sbagliato. E non è affatto paradossale sostenere che anche al relativismo si potrà certo applicare la formulazione dieci di Feyerabend [3, p. 69]: «Per ogni asserzione (teoria, punto di vista) che è creduta vera con buone ragioni possono esistere argomentazioni che mostrano che o l'opposto, o un'alternativa più debole sono veri». In questa prospettiva il relativismo non è una credenza da imporre, né una sorta di stato finale in cui più o meno beatamente riposarsi, ma semplicemente una condizione iniziale per una società nella quale possa fiorire una pluralità di concezioni ed esperimenti di vita.

Un figlio dell'Occidente?

Ian Hacking [4, p. 222] presenta un'obiezione più sottile di quella esaminata nel paragrafo precedente. Pare uno strano paradosso dell'Occidente quello per cui i suoi abitanti «sarebbero stati così fiduciosi verso i loro modi di vivere da giungere al punto di sopprimere quelli degli altri»; infatti, nel contempo, «soltanto noi siamo stati relativisti grazie ai nostri greci che a suo tempo diedero forma ai concetti astratti di verità, oggettività e ragione». Così il relativismo che dovrebbe garantire la possibilità di espressione a tutte le tradizioni, comprese quelle che l'Occidente ha schiacciato, non è altro che un particolare esito della tradizione dell'Occidente. Sarebbe dunque lecito imporre il relativismo alle culture «non occidentali» che ben poco condividono dei valori dell'Occidente? In numerosi interventi (e in particolare nel contributo, *Lo spettro del relativismo*, che è stato tradotto in *Volontà, Lo scienziato e il filosofo*, Feyerabend ha polemizzato contro la concezione secondo cui sarebbero necessari valori comuni per garantire il funziona-

mento della società libera. In realtà, la condizione necessaria per una società libera è quella di «un certo grado di collaborazione», ma, e questo è il punto, possono collaborare tra loro anche cittadini con valori differenti, eventualmente conflittuali. Per esempio, la resistenza antinazista fu condotta da singoli individui, gruppi, stati, ispirati da concezioni del mondo, criteri morali, progetti politici spesso in stridente contrasto fra loro. Anzi, alcune componenti di tale resistenza si ispiravano a prospettive totalitarie. Analogamente, molti movimenti di opposizione sia attiva sia passiva al partito-stato nei paesi dell'ex socialismo reale erano un misto di forze eterogenee, certo non tutte miranti a una società libera, ma di nuovo questo non impedì la collaborazione. A nostro parere è sufficiente una sorta di razionalità minima a rendere praticabile il relativismo e a conferire una certa stabilità alla società libera. Se dunque questo tipo di apertura è proprio, sia pure in modo imperfetto, di alcuni paesi dell'Occidente, non si vede perché chi fa riferimento a tradizioni diverse non dovrebbe approfittare della libertà occidentale; né ci si dovrebbe troppo scandalizzare se questa entrata nella società libera da parte dei non-relativisti fosse puramente strumentale. Vagliare la buona fede (piuttosto che il comportamento) di chi entra nella società libera resta, per così dire, compito di dio, non degli uomini, ai quali, come amava ripetere Oliver Cromwell, non tocca «frugare con le loro mani nei cuori dei loro vicini».

In difesa di legge e ordine

E tuttavia alcune tradizioni sembrano incorporare nel loro nucleo più profondo il desiderio di allungare le mani sulle coscienze altrui, se non direttamente sui corpi: come scrive Margherita Von Brentano [7, p. 200] «tradizioni come la credenza nelle streghe o l'antisemitismo non solo appaiono bestiali agli altri, ma sono anche mortali per gli altri». Possiamo ancora concedere a ogni tradizione il diritto ai suoi difensori pubblici? Dobbiamo prender sul serio le lamentele dei cacciatori di streghe o dei neonazisti che si sentono «discriminati» se non viene loro concessa libertà piena di espressione?

Il punto è che questo tipo di «espressione» va attentamente valutato caso per caso (ci si può «esprimere» sia con le parole sia con i manganelli), distinguendo tra *l'apparire bestiali* e *l'essere mortali*, senza dimenticare che queste valutazioni non vengono formulate, come è ben noto, nella luce meridiana della certezza ma solo «nel crepuscolo delle probabilità». Non c'era quindi alcuna incoerenza nel giudice Holmes che cambiava il proprio giudizio sulla base della propria percezione del probabile rischio che dati comportamenti avrebbero fatto correre alla società che egli si sentiva chiamato a difendere. Un analogo tipo di valutazione era implicitamente alla base della decisione di Neier di accogliere nella fortezza garantista anche i nazisti dell'Illinois qualora essi apparissero perseguitati per le loro idee, salvo poi trattarli con la dovuta durezza se questi avessero messo in atto i loro propositi persecutori (in altri termini è sempre bene tenere una Bluesmobile in garage pronta per l'uso, o, se si preferisce la vecchia battuta cromwelliana: «Pregate iddio ma tenete asciutte le vostre polveri»). Affidarsi alla valutazione della situazione caso per caso, sfumando l'astrattezza dei principi, ci pare l'unico modo per attribuire un'autentica responsabilità agli attori sociali. Tuttavia, è noto che la buona volontà dei singoli non è sufficiente: una sorta di coordinazione tra le legittime resistenze individuali è pur sempre necessaria. Al contrario di gran parte della tradizione anarchica diffusa sul continente europeo, e più in accordo forse con una parte consistente della tradizione libertaria dei paesi di lingua inglese, riteniamo che siano legittime tutte quelle strutture protettive in cui si articola la collaborazione, e che garantiscono «legge e ordine» contro ogni forma di prevaricazione, compresa quella effettuata nel nome delle migliori intenzioni umanitarie³.

3. Per citare ancora una volta Paul Feyerabend [3, p. 305]: «Assumiamo di riuscire a impiantare il bene in tutti: come faremo poi a ritornare al male?».

Riferimenti bibliografici

1. B.E. BABICH, *Nietzsche's philosophy of science. Reflecting Science on ground of art and life*, State University of New York Press, Albany, 1994.
2. Lee BOLLINGER, *The Tolerant Society*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1986. Edizione italiana, *La società tollerante*, Giuffrè, Milano, 1992.
3. Paul FEYERABEND, *Farewell to Reason*, Verso, Londra/New York, 1987. Edizione italiana, *Addio alla ragione*, Armando, Roma, 1990.
4. Ian HACKING, recensione di Paul Feyerabend, *Against Method - Farewell to Reason*, in *The Journal of Philosophy*, numero 4/1991.
5. Aryeh NEIER, *Defending My Enemy*, Dutton, New York, 1979.
6. Harvey SIEGEL, *Farewell to Feyerabend*, in *Inquiry*, numero 32/1989.
7. Margherita VON BRENTANO, *Letter to an Anti-Liberal Liberal*, Gonzalo Munevar (a cura di), in *Beyond Reason. Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1991.
8. Howard ZINN, *A People's History of the United States*, Longman, Harlow, 1980.

Vocali isolate

అ ఆ ఇ ఈ ఉ ఊ
 a ā i ī u ū

ఋ ౠ ౡ ఎ ఏ వి
 er ē el e e ai

ఒ ఓ ఔ అం అః
 o ō au am ah

Consonanti

క ఖ గ ఘ జ చ ఛ
 k kha ga gha na tcha tchha

జ ఝ ఞ ట ఠ డ ఢ
 dja djha na ta tha da dha

డ ణ త ధ ద ధ న
 dha na ta tha da dha na

ప ఫ బ భ మ య
 pa pha ba bha ma ya

ర ఱ ల ళ వ శ ష
 ra rra la lla va sa sha

స హ
 sa ha

Paul Feyerabend / **Contro l'ineffabilità culturale**

Oggettivismo e relativismo sono chimere. Le parole, le proposizioni, perfino i principi sono ambigui e cambiano insieme alla situazione in cui si usano. Le interazioni tra le culture e gli ambiti linguistici si producono continuamente ed è quindi assurdo parlare sia di oggettività sia di senso relativo. Ecco l'ultima provocazione intellettuale di Paul Feyerabend, morto il 12 febbraio 1994. Feyerabend, anarchico epistemologico e uno dei maggiori filosofi contemporanei, ha scritto, tra l'altro, Addio alla ragione (1990), La scienza in una società libera (1981), Contro il metodo (1979).

Nel nono libro dell'*Iliade*, Aiace, Odisseo e Fenice, nel ruolo di messaggeri, chiedono ad Achille di ritornare con gli achei e di aiutarli nella lotta contro Troia. Achille, offeso da Agamennone, si era ritirato dalla guerra e la situazione dei greci si era andata deteriorando. Ora, Agamennone offre splendidi doni e la mano di sua figlia. Agli occhi dei tre ambasciatori, l'indennizzo pare più che equo ed essi sollecitano Achille a recedere dalla sua decisione. Achille si lagna e parla confusamente, e in sostanza dice di no. Con un lungo discorso cerca di spiegare le ragioni del suo atteggiamento. «Pari

destino», dice, «spetta al guerriero neghittoso e a quello valente; pari onore tocca al codardo e al gagliardo». Battersi per l'onore non ha più alcun senso.

I messaggeri restano «muti, delusi dalla sua parola, poiché egli si era opposto con molta ostinazione», ma ricominciano subito a discutere. Fenice fa notare come gli dei, i cui poteri superano di gran lunga quelli degli umani, si possono riconciliare con doni e sacrifici; Aiace aggiunge che perfino l'omicidio di un fratello o di un figlio ha il suo prezzo di sangue. È così che si risolvevano i conflitti in passato ed è questo il comportamento che dovrebbe tenere Achille. Aiace definisce crudele Achille per la sua ostinazione. Achille non si scuote neanche un po'.

Di ritorno al campo, Odisseo racconta l'accaduto. Ancora una volta i greci restano «muti, perché egli aveva parlato in modo sorprendente». Attribuiscono l'atteggiamento di Achille alla sua ira e al suo orgoglio. Allora Diomede propone di lasciar perdere Achille e di ricominciare a combattere senza di lui.

Ci troviamo qui davanti a un conflitto di atteggiamenti: da un lato uno spirito di contraddizione e un'ira ostinata, dall'altro lo stupore e l'appello alla ragionevolezza. Entrambi i contendenti cercano di giustificare il proprio atteggiamento. I messaggeri sembrano restare attaccati al buon senso. Le parole di Achille suonano un po' strane.

L'episodio risulta problematico, se lo affrontiamo nel solito modo, banale ma praticabile. Acquista profondità e diventa paradossale, se lo tiriamo fuori dal suo contesto naturale e lo caliamo in un modello o in una teoria. Una delle teorie che oggi va per la maggiore sostiene che i linguaggi, le culture, le fasi di sviluppo di una professione, di una tribù, di una nazione, sono chiuse, nel senso che certi fatti trascendono le loro capacità interne. I linguaggi sono limitati dalle regole. Chi viola queste regole non penetra in nuovi territori, ma lascia il regno del discorso sensato. Anche i fatti si dissolvono in circostanze di questo genere, perché sono conformati dal linguaggio e soggetti alle sue limitazioni. Esaminando lo scambio di opinioni del nono libro dell'*Iliade*, alcuni studiosi l'hanno trasformato in una faccenda piuttosto sinistra. Così Adam Parry scrive che

Achille non accetta il linguaggio comune.

«Non ha un linguaggio che riesca a esprimere il suo disinganno. Eppure lo esprime, e in modo sorprendente. Lo fa con un uso improprio del linguaggio di cui dispone. Pone domande a cui non si può dare risposta, avanza richieste che non possono essere soddisfatte (...). In nessun senso, compreso quello del linguaggio (a differenza, per esempio di Amleto) è in grado di uscire dalla società che gli è diventata estranea» [7, pp. 6-7].

Parry non riassume l'episodio, ma lo interpreta. E non lo fa sulla base del contesto poetico, ma fornisce un suo quadro di riferimento. Non è un quadro arbitrario: si basa su uno studio empirico del testo omerico e questo testo presenta indubbiamente alcune regolarità. Però, le prove a sostegno di queste regolarità non implicano né suggeriscono il fatto che esse non vengano mai violate, che siano indispensabili o che creino significato, in modo che chiunque le violi parlerebbe in modo insensato. Tale ipotesi non solo va oltre al testo, ma è di per sé non plausibile. Prima di tutto perché i testi, compresi quelli matematici, non hanno l'uniformità richiesta (Parry, per esempio, è stato criticato per il modo in cui ha trattato a suo comodo il testo omerico) [5]. In secondo luogo, perché gli individui geniali danno spesso risposte sensate a domande che si suppongono inesprimibili. Possono senz'altro esserci dei fraintendimenti. Anche i fatti più normali possono sconcertare qualcuno, far irritare o far ammutolire qualcun altro. Ma troviamo anche chi riesce a spiegare fatti che sconcertano o irritano altri, rifiutandosi di ammettere i limiti di senso postulati dagli studiosi¹.

1. Si veda per esempio Carlo Ginzburg [2] ed Emmanuel Le Roy Ladurie [4]. Già nel 1552 a Firenze le tesi di Copernico furono oggetto di chiacchiere che servirono a diffondere argomentazioni avverse. Alcuni aspetti della vita pubblica a Firenze nel Quattrocento implicavano opinioni originali riguardo all'identità personale. Ne è un esempio la battuta di Filippo Brunelleschi su Manetto di Jacopo Ammanatini, analizzata da Decio Gioseffi [3]. Chi ammette la resurrezione, l'immacolata concezione, chi crede nelle storie miracolose della *Legenda Aurea*, chi prende la *Bibbia* alla lettera, come facevano molti scienziati britannici del secolo scorso, compreso il giovane Charles Darwin, è difficilmente bloccato dalle «demarcazioni linguistiche».

L'onore di Achille

Achille afferma che l'onore e i suoi riconoscimenti sono due cose diverse. Secondo Parry, questa distinzione non ha senso. L'onore e i suoi riconoscimenti non sono separabili, nemmeno «in linea di principio». Ora, è vero che «il concetto omerico di onore», per usare una frase che ricorre spesso in questo contesto, è sociale e non metafisico. L'onore è un insieme di azioni e di fatti individuali e collettivi. Tra gli elementi di questo insieme troviamo il ruolo (del singolo che ha o non ha onore) in battaglia, in assemblea, nel dissenso interno; la posizione nelle cerimonie pubbliche; le prede e i doni che riceve quando la battaglia è finita; e, naturalmente, il suo comportamento in tutte queste situazioni. L'onore è presente quando ci sono gli elementi dell'insieme, altrimenti è assente (*Iliade*, dodicesimo libro, il discorso di Sarpedonte). Per questo, volendo spiegare che cos'è l'onore, si utilizzerà un elenco invece di servirsi di concetti generali². Potremo dedurre che un modo di parlare in contraddizione con queste caratteristiche provocherà sorpresa, ma non possiamo presumere che un discorso sorprendente sia privo di significato.

Una breve occhiata al resto dell'episodio mette anzi in evidenza che le affermazioni di Achille non sono proprio infondate, ma emergono da una situazione (il conflitto tra le azioni consuetudinarie e quelle di Agamennone) che rientra completamente nel senso comune dell'epoca. Reso più sensibile dall'ira, Achille ricorda che il merito è stato misconosciuto non solo nel suo caso, ma anche in altri, e poi generalizza: l'onore è orfano. Il punto di partenza di questa generalizzazione (la descrizione delle azioni di Agamennone) è conforme al concetto arcaico di onore, e tali sono i casi ricordati da Achille. La concezione tradizionale ammette la presenza di discrepanze e le individua mediante un parametro. La totale generalizzazione (l'onore e i suoi riconoscimenti divergono sempre)

2. Gli elenchi non sono una prerogativa di Omero. Si ritrovano nella scienza babilonese, nella scienza della Grecia primitiva, nel pensiero comune e perfino in Platone: le prime risposte che Socrate riceve quando chiede «che cos'è?» sono elenchi, non definizioni.

rompe il legame tra il parametro e gli eventi che lo sostanziano, almeno secondo l'opinione di alcuni studiosi.

Achille va oltre. Lascia intendere che l'ingiustizia generale da lui notata sta nella natura stessa delle cose. Con una terminologia moderna, noi potremmo riformulare questa affermazione dicendo che gli standard tradizionali non sono più elementi della pratica sociale, pur continuando a svolgere una loro funzione. È questa la dicotomia che doveva presto assumere tanta importanza: la dicotomia tra le apparenze (ricche, concrete, ma ingannevoli) e una realtà (semplice, astratta, quasi vuota, eppure importantissima). Ecco la ragione per cui alcuni ricercatori ritengono che il discorso di Achille sia privo di senso: una scissione totale tra apparenza e realtà non rientra nella «concezione del mondo omerica».

Invece, il pensiero di Omero non era impreparato alle grandi suddivisioni. Conoscenza divina e conoscenza umana, potere divino e potere umano, umana intenzione e discorso umano (un esempio citato dallo stesso Achille: «In odio m'è colui che altro nasconde in animo e altro dice») si contrappongono in una forma simile a quella adottata da Achille nella sua distinzione. Si potrebbe dire che Achille, tagliati i legami sociali dell'onore, rafforza quelli che lo legano al giudizio divino, soprattutto a quello di Zeus. Legami che esistevano già: il giudizio degli dei aveva sempre avuto un'importante funzione sociale. Anche l'importanza esclusiva del giudizio divino a cui allude Achille era stata anticipata dalla preminenza degli dei e del potere crescente di una divinità specifica, Zeus, sul quale «convergono tutte le linee» [6, p. 42]. Vista retrospettivamente, sembrerebbe che la situazione descritta da Achille fosse esistita da sempre, sia pur coperta in una rete complessa che legava le azioni umane a quelle divine e tra loro. Achille identifica la situazione, la estrapola dal suo contesto, la semplifica troncando alcuni legami sociali. Neanche quest'ultima operazione è arbitraria o creativa, perché Achille ha una prova induttiva della debolezza e, forse, dell'irrelevanza dei legami che tronca. E non resta nemmeno senza criteri di valutazione, perché sussiste il giudizio degli dei, valido sia per lui sia per i

suoi visitatori. Quello che abbiamo allora nel nono libro è una diversa accentuazione, sostenuta da alcune ragioni e motivata dall'ira d'Achille. Siamo ben lontani dal disastro annunciato da Parry e sistematizzato dai campioni dell'incommensurabile.

Ancora, potremmo domandarci se questa variazione di prospettiva corrisponda a una tendenza più generale e ne sia magari sostenuta. Se Achille o il poeta che ha composto questi versi fossero vissuti nel settimo o nel sesto secolo prima di Cristo, avrei potuto rispondere: sì, c'era un'importante tendenza, intimamente legata all'evoluzione sociale. In quell'epoca, raggruppamenti astratti avevano preso il posto delle contiguità (e dei rapporti concreti che esse incarnavano) come unità dell'azione politica (Clistene), il denaro aveva preso il posto del baratto, con la sua attenzione al contesto e al particolare, il rapporto tra i capi militari e i loro soldati si era sempre più spersonalizzato; con lo sviluppo dei viaggi gli dei locali si erano fusi, accrescendo il proprio potere ma perdendo di umanità; le specificità tribali e culturali erano state appiattite dal commercio, dalle politiche, da altre forme di scambio tra stati e comunità; importanti aspetti dell'esistenza si erano offuscati e avevano perso colore e, allo stesso modo, i termini connessi allo specifico avevano perso contenuto e importanza, o erano semplicemente scomparsi [9].

Potrei anche aggiungere che le azioni dei singoli uomini avevano una grande funzione in questo processo, ma con risultati diversi dalle loro intenzioni. Guardando dal di fuori, abbiamo l'adattamento di una coalizione [1, p. 44] (il «senso comune omerico») ad altre (le strutture emergenti che ho appena descritto). Se guardiamo dal di dentro, facciamo una scoperta: ci si rivelano importanti tratti dell'universo.

Ma Achille non visse nel settimo o nel sesto secolo. Parlava in un'epoca in cui le trasformazioni che ho elencato erano appena agli inizi. Erano cominciate ma non avevano ancora prodotto i risultati più evidenti. Il discorso di Achille dà un apporto a questo sviluppo e per questo contiene un elemento di invenzione. I tratti di questa invenzione appartengono a una struttura in lenta ascesa, questo vuol dire che Achille ha fatto

anche una scoperta. Un ruolo è stato indubbiamente svolto dalla soggettività: è l'ira di Achille che amplifica in lui quello che altri non notano ancora. Quello che egli vedeva in un certo senso era già lì (il giudizio degli dei è sempre più decisivo di quello dei mortali), il che vuol dire che la visione di Achille ha un «nucleo obiettivo». Ma è ancora soggettiva, perché il passaggio a una maggiore astrattezza e la separazione tra realtà e apparenza a questa collegata non erano gli unici aspetti di questa evoluzione. Come evidenziano le iscrizioni funebri, certi passi delle commedie, le discussioni dei sofisti, i trattati di medicina e di storia, gli elenchi non richiesti di risposte date alle domande poste da Socrate e le indicazioni di Aristotele proprio su questi elenchi, la tesi per cui oggetti, idee, azioni, processi sono aggregati di parti (relativamente indipendenti) e renderne conto significa enumerarne i casi e non sussumerli sotto un unico termine. Il pensiero geometrico era un seme privo di un programma genetico ben definito; con l'accompagnamento cacofonico in crescendo di dibattiti politici, filosofici, militari, artistici, si sviluppò formando le piante più disparate. In nessun punto del processo troviamo le incrinature, le lacune, le voragini incolmabili proposte dalla tesi dei campi chiusi del discorso.

Ora, se abbandoniamo l'artificio dei campi chiusi, come suggerisce il semplice buon senso, dobbiamo anche lasciar cadere quello dei significati precisi: le parole, le proposizioni, perfino i principi sono ambigui e cambiano insieme alla situazione in cui si usano. Le interazioni tra le culture, gli ambiti linguistici, i gruppi professionali si producono continuamente ed è quindi assurdo parlare sia di oggettività sia di senso relativo entro limiti ben definiti. Sia l'oggettivismo (e l'idea di verità che gli è collegata) sia il relativismo assumono limiti che non si ritrovano nella pratica e portano all'assurdo in tutte quelle situazioni in cui le persone sono impegnate in forme di collaborazione interessanti anche se di tanto in tanto complesse. Oggettivismo e relativismo sono chimere.

Un discorso composto da proposizioni chiare e distinte (azioni, programmi e così via) ha il respiro molto corto, e sono

d'accordo nel ritenere che un discorso del genere sarà spesso interrotto da eventi irrazionali e ben presto sostituito da un discorso nuovo e incommensurabile. Se la storia della scienza, o quella più vasta delle interazioni culturali dipendesse da un discorso di questo genere, sarebbe formata da un oceano di irrazionalità punteggiato da isolette di significato. Se, d'altra parte, agli elementi di un'argomentazione, a una concezione del mondo, a una cultura, a un contesto teorico (com'è la matematica classica) viene garantita una certa flessibilità in modo che possano mantenere la propria identità anche se soggetti a trasformazioni molto radicali (nel qual caso si può dire che hanno significati potenziali che si attualizzano in vari modi), o modificano il proprio contenuto senza violare la concezione del mondo di cui fanno parte, non abbiamo nessuna ragione di presumere che le nostre modalità di trasmissione di significati abbiano qualche limite. Anzi, possiamo ricercare subito le caratteristiche che collegano il «dentro» di un linguaggio, di una teoria o di una cultura al suo «fuori» e così ridurre la cecità concettualmente indotta alle cause reali più comuni, normali e banali dell'incomprensione, che sono l'inerzia, il dogmatismo, la disattenzione, la stupidità. Non si vogliono negare le differenze tra i linguaggi, le forme d'arte, le consuetudini. Ma le attribuirei a accidenti geografici o storici, non a essenze culturali chiare, non ambigue e immobili: *ogni cultura è in potenza tutte le culture.*

Utili finzioni

Il ragionamento che ho presentato in questo modo abbastanza astratto è sviluppato con passione e ingegno, e con molti esempi, da Renato Rosaldo [8] che descrive l'antropologia oggettivista classica, che non solo postula i sistemi chiusi, ma cerca anche di ripulirli: «Gran parte delle ricerche antropologiche sulla morte eliminano le emozioni, assumendo il punto di vista dell'osservatore più distaccato». Mirando alla scoperta di rigide regole che guiderebbero il comportamento avanzando come uno schiacciasassi, le ricerche oggettiviste «rendono difficile mostrare come le forme sociali possano essere sia

imposte, sia usate spontaneamente». Non riescono a riconoscere «quanta parte dell'esistenza si svolga in un modo che non si può pianificare né prevedere». I problemi della marginalità, e non gli eventi centrali, ci danno la misura di tutte le risorse di una cultura. Ai margini, scrive Gloria Andaluza, una lesbica chicana citata da Rosaldo, una persona può farcela se sviluppa la tolleranza per le contraddizioni, la tolleranza per l'ambiguità. Impara a essere indiana in una cultura messicana, messicana da un punto di vista anglofono. Impara a giocare con le culture. Ha una personalità molteplice, opera in modo pluralistico. Non si butta via niente, buono, cattivo o brutto che sia; non si respinge, non si abbandona niente. Non solo una persona così sopporta le contraddizioni, ma trasforma l'ambivalenza in qualcosa di diverso. Non è allora chiaro che (come dice Rosaldo) «nel mondo postcoloniale di oggi non sembra più sostenibile il concetto di una cultura autentica intesa come universo autonomo e internamente coerente, se non forse come utile finzione o distorsione rivelatrice?».

La situazione non è diversa nelle scienze. Nonostante la nebbia persistente dell'oggettivismo e nonostante i trucchi relativistici ispirati dall'idea kuhiana di paradigma, molte scienze vivevano e vivono tuttora nell'ambiguità e nella contraddizione. Non avrebbero nessun'altra possibilità di vita. Nuovi problemi esigono nuovi approcci, che però non cadono sulla terra come la manna dal cielo della creatività. Restano in uso le vecchie idee, finché qualche mente ordinata non riesce a percepire una struttura completamente nuova, nuovi limiti di senso e fa quello che le riesce meglio: la specifica in tutti particolari. Tra parentesi, questa è la ragione per cui la presentazione dei risultati scientifici si differenzia in modo tanto marcato da quello che succede nel corso della ricerca, cioè nella fase in cui si sta ancora pensando, e ne dà un quadro tanto ingannevole. Certo, le idee possono incepparsi; l'immaginazione può essere annebbiata dal dogma, dall'urgenza economica, dall'educazione ricevuta e dalla noia. Quando questo avviene, l'idea di un sistema chiuso con concetti e regole pedissequamente seguite può sembrare l'unica rappresentazione corretta del

pensiero. Ma è una situazione da evitare, non da elogiare.

A mio modo di vedere, la conseguenza più importante del nuovo atteggiamento verso le culture che sta alla base del libro di Rosaldo, è che le pratiche che paiono lecite se riferite a un contesto chiuso, non sono più sacre e inviolabili. Se ogni cultura è in potenza tutte le culture, le differenze culturali non sono più ineffabili e diventano manifestazioni specifiche e mutevoli di una natura umana comune. L'omicidio, la tortura, l'uccisione diventano normali e vanno trattate come tali. Il femminismo ha un compito da svolgere non solo negli Stati Uniti, ma ancor più in Africa, in India e nel Sud America. Gli sforzi a favore della pace non devono più rispettare qualche sedicente integrità culturale che spesso è solo la regola di uno o dell'altro tiranno. E ci sono molte buone ragioni per guardare con sospetto anche l'ideologia del «politicamente corretto».

Tuttavia, mentre sfruttiamo questa nuova libertà d'azione, dobbiamo stare attenti a non restare legati alle vecchie abitudini. I giudizi obiettivi non valgono più: è così in una difesa astratta e ideologizzata delle culture. Non si escludono interventi decisi, ma vanno fatti soltanto dopo aver interpellato non solo qualche leader, ma in modo esteso la popolazione direttamente interessata. Avendo scartato l'oggettività e la separazione culturale, avendo messo in evidenza i processi interculturali, chi percepisce i problemi della salute, dell'alimentazione, dell'ambiente, dei diritti umani o, più nello specifico, dei diritti delle donne deve avviare immediatamente tali processi con la debita attenzione all'opinione dei locali. Esistono già movimenti che procedono in questo modo parzializzante, non oggettivante. Per esempio, la teologia della liberazione e certi approcci nelle zone di sviluppo. Sosteniamoli e impariamo da loro, invece di insistere con le epistemologie vecchio stile e con altri giochi «autentici».

traduzione di Guido Lagomarsino

Riferimenti bibliografici

1. Michael BAXANDALL, *Giotto and the Orator. Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition, 1350-1450*, Claredon Press, Oxford, 1971.
2. Carlo GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976.
3. Decio GIOSEFFI, *Realtà e conoscenza nel Brunelleschi*, in *La critica dell'arte*, numero 85/1865.
4. Emmanuel LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Parigi, 1975.
5. Hugh LLOYD-JONES, *Becoming Homer*, in *The New York Review of Books*, 5 marzo 1992.
6. Walter OTTO, *The Homeric Gods*, Pantheon Books, New York, 1954.
7. Adam PARRY, *The Language of Achilles*, in *Transactions and Proceeding of the American Philosophical Association*, numero 87/1956.
8. Renato ROSALDO, *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston, 1993.
9. Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1975.

ਓ

w

ਅ

a

ਏ

y

ਸ

s

ਹ

h

ਕ

k

ਖ

kh

ਗ

g

ਘ

k

ਙ

ng

ਚ

ts

ਛ

tch

ਜ

dj

ਝ

tj

ਞ

gn

ਟ

t

ਠ

th

ਡ

d

ਢ

d

ਣ

n

ਤ

t

ਥ

th

ਦ

d

ਧ

d

ਨ

n

ਪ

p

ਫ

ph

ਬ

b

ਭ

b

ਮ

m

ਯ

y

ਰ

r

ਲ

l

ਵ

v

ਸ਼

r

Elisabetta Donini / *Il pluralismo epistemologico*



*Esistono più versioni e letture del relativismo e qui viene proposta una prospettiva femminista attenta alle reti di relazioni in cui è centrale la sensibilità per le interdipendenze. Un approccio che cerca di andare oltre i linguaggi ricevuti così da permettere l'espressione di altre soggettività. Questo è quanto propone Elisabetta Donini, docente di fisica all'università di Torino, e autrice, tra l'altro, di *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo* (1990), *Conversazioni con Evelyn Fox Keller. Una scienziata anomala* (1991).*

In un recente scritto sulla mascolinizzazione della madreterra¹, Vandana Shiva discute della sparizione progressiva degli attributi femminili come simbolo di un paese e della sua gente quale è avvenuta in particolare nel caso dell'India a opera della dominazione coloniale inglese e in seguito a questa, e ne trae argomenti per una revisione critica dell'intreccio paradossale di globalizzazione dell'economia mondiale ed esa-

1. *Masculinization of the Motherland*, nell'originale inglese. Come traduzione di «motherland» i vocabolari offrono «patria» o «madrepatria»; così però si perde il senso storico del processo di espropriazione su cui si è instaurata la valenza maschile.

sperazione dei nazionalismi che caratterizza i nostri giorni. Analizzando il problema nei suoi aspetti politici ed epistemologici, Vandana Shiva sottolinea che alla radice di tale processo vi è la pressione uniformante esercitata dal modello di sviluppo imposto dall'Occidente che insieme ai legami organici con la madreterra distrugge anche quelli interni alla società e trasforma le differenze in antagonismi:

I processi di omogeneizzazione dello sviluppo non eliminano le differenze. Queste persistono, non in un contesto integrante di pluralità ma in quello frammentante dell'omogeneizzazione. Le pluralità positive lasciano il posto a dualità negative, ciascuno in competizione con ogni altro (...). La diversità viene trasformata in dualità, nell'esperienza dell'esclusione, dell'essere dentro o fuori (...). La differenza, anziché essere vista come base di una ricchezza di diversità diventa fonte di divisione e ideologia di separatismo [16, pp. 111-112].

Ho scelto questo passo come premessa alle considerazioni che intendo svolgere perché compendia efficacemente tanto l'arco di questioni quanto il taglio secondo cui mi porrò. Mi riprometto infatti di discutere proprio dello scarto tra una prospettiva della diversità attenta al plurale positivo delle differenze e le visioni universalizzanti che pretendono invece di costringere il reale entro gli schemi dicotomici del vero/falso, giusto/ingiusto, bianco/nero, avanzato/arretrato. Cercherò così di argomentare come anche del relativismo si diano molte versioni e a partire dal mio collocarmi all'interno del movimento delle donne e della cultura del femminismo ne presenterò un'interpretazione in cui è centrale la sensibilità per le reti di relazione e le interdipendenze. In sintonia anche in ciò con Shiva, penso che tutto questo abbia a che fare altrettanto profondamente con il nostro modo di agire nel mondo quanto con la critica delle categorie attraverso cui ragioniamo; perciò i problemi di ordine concettuale saranno di continuo legati alle pratiche politiche. Molto del mio discorso si concentrerà su questioni relative alla scienza: questo è infatti uno dei perni

materiali e mentali su cui si fonda la volontà dell'Occidente di porsi come riferimento universale.

Negli spazi astratti delle idee e in quelli concreti delle forme di vita, l'impeto con cui negli ultimi decenni tante donne in tante parti del mondo hanno cominciato a porsi come soggetto autonomo ha generato con ogni evidenza mutamenti molto vasti e intensi. Tale rottura insieme epistemologica e politica con l'ordine mentale e gli assetti sociali invalsi da secoli si è fondata sulla valorizzazione della differenza di genere delle donne dagli uomini e se ne è nutrita come di una risorsa positiva cui dare spazio e visibilità in una prospettiva di liberazione, anziché continuare a subirla come un fattore di inferiorità cui rassegnarsi o da cui affrancarsi perseguendo la rincorsa omologante dell'emancipazione.

Ma non vi è stato e non vi è il rischio di sostituire così alla logica universalistica (tradizionalmente imperniata sulla dominanza maschile) una non meno rigida bipartizione in poli opposti? E non è quest'ultima altrettanto densa di assoluti, quando pur decostruendo le pretese di un soggetto che si diceva neutro e impersonale si rifà però a una scansione dicotomica e con ciò ribadisce l'impianto dell'inclusione/esclusione?

Il dibattito in proposito è molto variegato e il punto di vista che intendo sostenere si riallaccia ad alcune tra le posizioni emerse, mentre si scosta da altre. In forma forse un po' sommaria, dirò che mi premono soprattutto quelle articolazioni della critica femminista che alla valorizzazione della differenza (delle donne dagli uomini) guardano in una prospettiva non duale ma plurale, aprendola alla messa in campo delle differenze (tra donne ma anche tra gli innumerevoli soggetti che interagiscono nel mondo: donne, uomini, viventi non umani, ambienti fisici-biologici-storici e così via).

Come suggeriva il brano di Shiva, citato all'inizio, universalismi e dualismi sono assai più strettamente imparentati di quanto non appaia a prima vista, se si considerano le pressioni che essi esercitano sulle mentalità e sui comportamenti, incanalandoli verso gli antagonismi anziché verso la coesistenza. In un caso, è l'univocità del riferimento, a cui conformarsi che

divide la realtà in chi è dentro e chi è fuori o addirittura chi è e chi non è (ciò che per tempi lunghissimi è appunto accaduto alle donne, dal non essere, forse, dotate di anima al non essere degne del volto pur in regime cosiddetto di suffragio universale e di dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino). Nel secondo caso, la dualità spacca comunque il mondo in dimensioni opposte: non più l'essere e il non essere, ma il sé e l'altro da sé, con analoghi risvolti di indisponibilità al confronto e al dialogo e analoghi esiti di frammentazione nell'inimicizia.

L'aritmetica che nella differenza legge le differenze e così trascorre nella diversità fa invece leva su tutt'altra logica. Come Evelyn Fox Keller scriveva anni or sono a proposito di donne, genere e scienza, il punto è proprio di non restare prigioniera delle procedure che vedono solo l'uno oppure il due ma di riuscire a contare «entro» e «oltre» la «duità». Anzi, Keller non si accontenta del rovesciamento femminista che ha celebrato in positivo quegli spazi tra l'uno e il due che la versione tradizionale denigrava in negativo come basi dell'inferiorità femminile: «la biologia della gravidanza, una sorta di esperienza paradigmatica di un mondo infero tra l'uno e il due» o la relazione da figlia a madre in cui identificazione e separazione si intrecciano o le cure parentali generalmente svolte da donne. Radicalizzando l'argomento la Keller giunge a suggerire: «Un'omologia strutturale tra lo spazio compreso tra uno e due da un lato e quello tra due e l'infinito dall'altro (...). La capacità di contare tra uno e due può alimentare di fatto quella di contare oltre due» [11, p. 177].

L'articolo in questione prende poi in esame alcuni casi di tendenze scientifiche tra loro alternative: da un lato la figura di Barbara McClintock e la sua impostazione «in sintonia con l'organismo» [9], così diversa dalla modalità riduzionista invalsa nella biologia molecolare di questo secolo; dall'altro il dibattito iniziato già con Charles Darwin e Pëtr Kropotkin circa il peso da assegnare alla competizione o alla cooperazione nella biologia evuzionistica. Mostrando che si sono dati e si danno molteplici approcci alla rappresentazione scientifica del mondo, Keller è interessata a sottolineare che piuttosto che

attraverso una griglia di contrapposizioni dicotomiche conviene discuterne come di «forme di proiezione più complesse e ambivalenti» [11, p. 178].

Allargando lo spettro delle possibilità oltre i giochi a somma zero, per cui la sopravvivenza dell'uno significa l'estinzione dell'altro, si tratta anche qui di concepire una base di calcolo diversa dall'uno/due, in modo da fare emergere una pluralità di situazioni differenti e differenti comportamenti «che non possono essere facilmente ascritti né alla categoria della cooperazione né a quella della competizione» [11, p. 182].

Alternative nella scienza

Molti degli spunti accennati sopra sono poi stati dispiegati da Keller [13] in un più ampio riesame critico delle parole-chiave utilizzate in biologia evuzionistica e delle ambiguità, instabilità, molteplicità di significati che ne attraversano il linguaggio². Da «adattamento» a «individuo», da «fitness» a «selezione naturale», da «progresso» a «teleologia», da «lamarckismo» a «darwinismo», numerosi concetti vengono riconsiderati alla luce delle valenze plurime che hanno assunto in quasi duecento anni di storia delle teorie dell'evoluzione, affiancando spesso sulla stessa voce i contributi di più autrici e autori. Ne scaturisce un quadro molto composito in cui emerge la varietà tanto delle concezioni su uno stesso tema quanto delle categorie che soggetti differenti ritengono rilevanti per organizzare il paesaggio di questo campo di ricerca. Ma che si intreccino le polisemie o che ricorrano attrazioni divergenti (quali quelle verso l'idea di competizione oppure di altruismo e mutualismo e cooperazione) non viene visto come mancanza di rigore; anzi, sin dall'introduzione le due curatrici del volume dichiarano che ambiguità e instabilità sono semmai sintomo della vitalità della biologia evuzionistica, in quanto ambito di studi tuttora aperti.

² Non mi soffermo qui sui legami che tale ricerca ha avuto nel percorso intellettuale di Evelyn Fox Keller con le sue riflessioni su genere e scienza. Per una «ricostruzione autentica» di questo intreccio rinvio all'analisi fatta da Keller [4, pp. 159-170].

«Mantenere e promuovere la molteplicità speculativa» [13, p. 5] fa dunque parte di una vicenda conoscitiva non ancora ossificata in teorie compiute. L'osservazione è interessante e mi induce a porre un interrogativo più generale circa le pretese di universalità tradizionalmente incorporate nei canoni costitutivi della scienza e nel rifiuto di ogni relativismo che è tipico di quest'ultima. A mio parere, conviene guardare al problema da un punto di vista storico (rispetto alle dinamiche concrete attraverso cui nel corso dei secoli sono prevalse le rappresentazioni oggi accreditate come scientifiche), piuttosto che filosofico (come un conflitto tra diversi orientamenti di pensiero che possa essere discusso in astratto e fuori dal tempo).

Va notato innanzi tutto che la definizione di quale sia la norma univoca cui attenersi avviene per lo più a posteriori e dal punto di vista dei vincitori. Mentre in ciascun momento c'è tutto un diramarsi di potenzialità differenti e la pluralità è costitutiva della tensione a misurarsi con il nuovo e l'imprevisto, una volta che tale apertura su un futuro non ancora prescritto si sia risolta nell'affermazione di una linea dominante la gamma molteplice delle alternative viene fatta precipitare a forza in quell'unico corso che per essere riuscito a prevalere si pretende anche necessario e giusto.

Per chiarire il mio pensiero, ai casi biologici citati sopra ne affiancherò uno tratto dalla storia della fisica di questo secolo, in cui non solo si è dato un contrasto tra linee di sviluppo alternative, ma sono cambiati i modi stessi di decidere cosa sia oggettivo e come la (rappresentazione della) realtà dipenda dagli interventi che si compiono su di essa. Molto in sintesi, intendo accennare alla vicenda che nei primi decenni del Novecento portò dalla cosiddetta vecchia teoria dei quanti alla forma considerata matura della meccanica quantistica e che culminò nel 1927 nella enunciazione del principio di indeterminazione e di quello di complementarità (associati rispettivamente ai nomi di Werner Heisenberg e Niels Bohr), in cui si compendiarono le maggiori rotture con le concezioni del passato. I due principi asseriscono che taluni aspetti della realtà non sono simultaneamente accessibili all'osservazione ed è la

situazione sperimentale a selezionare, ad esempio, se la luce si manifesta come onda oppure come corpuscolo o se di una particella risulta misurabile la posizione oppure l'impulso.

Tali principi furono assunti a fondamento della linea che si impose rapidamente come ortodossa, mentre ad altri orientamenti toccò il destino di venire emarginati come eretici, pur se annoveravano figure quali Albert Einstein ed Erwin Schrödinger. Alla radice del dissenso c'era un modo diverso di concepire la funzione e il significato dell'impresa scientifica: per la posizione minoritaria, occorreva lavorare ancora per completare o modificare la meccanica quantistica in senso realistico e causale; per gli esponenti del filone indeterminista valeva invece la scelta di annettere rilevanza solo alle quantità volta per volta osservabili. Vennero così dichiarate prive di senso domande sulla natura reale della luce («è essa costituita di onde o di corpuscoli?»); le uniche proposizioni legittime sono quelle che parlano dei risultati possibili nelle misure.

Relativismo e contestualizzazione

Si pongono qui almeno due questioni interessanti tanto sul piano concettuale quanto su quello storico. Da un lato c'è da chiedersi se il taglio indeterminista abbia significato (come molti hanno variamente sostenuto) che la fisica quantistica ha con ciò rinunciato ai requisiti di oggettività e universalità posti a fondamento della scienza dal Seicento in qua e si è così aperta a un riconoscimento più articolato della portata soggettiva e relativa di ogni proposizione sul mondo.

Io sono convinta del contrario³, perché il criterio degli osservabili ha portato a far coincidere la realtà con ciò che appare attraverso gli strumenti e quindi a esaltare la forza di questi addirittura come produttori e unici arbitri di ciò che è dotato di significato, non già ad attribuire spazio alla diversità dei soggetti. Si è quindi compiuto un ulteriore passo nella subordinazione alla tecnologia e nella sostituzione dell'artificiale al naturale, così come voleva il progetto scientifico nato

3. Un approfondimento si può trovare in Elisabetta Donini [3].

con la modernità. Non diversamente, l'approdo alle «realità virtuali» non mi pare affatto interpretabile come una crescita di libertà e autonomia individuale; anzi, ne risulta semmai aumentato l'assoggettamento dei singoli e delle loro potenzialità differenziate alle costrizioni tecnologiche che schiacciano l'esperienza viva del mondo entro le maglie rigide dei sistemi informatici, cibernetici, di intelligenza artificiale⁴.

Discutendo dell'intreccio storico tra l'evoluzione del criterio dell'oggettività e il peso crescente delle mediazioni tecnologiche, Keller rilevava di recente quanto la fase attuale faccia coincidere sempre più drammaticamente il reale con ciò che viene prodotto artificialmente e vada perciò vista piuttosto come una situazione ultramoderna che non postmoderna; essa porta infatti a compimento il sogno baconiano di una «Casa di Salomone» in cui tecnica e scienza riuscirebbero a rimpiazzare la natura. Non sentendosi però di accettare che «un chip al silicio» cancelli la dipendenza del significato dalla storia materiale e culturale, Keller concludeva le sue riflessioni con un appello a radicarsi nei vissuti: «Rifiutiamo in nome di un'altra sensibilità, in nome degli esseri umani che agiscono, pensano e parlano nei termini che la cultura ha messo loro a disposizione, e che con il loro agire, pensare e parlare non solo creano questi termini, ma mettono anche in atto i significati che vi sono contenuti» [12, p. 54].

Questo mi conduce al secondo aspetto che desideravo commentare a partire dal caso del contrasto tra eretici e ortodossi nella fisica del ventesimo secolo. Non solo l'impostazione indeterminista non ha comportato una maggiore attenzione epistemologica per la valenza soggettiva e relativa delle formulazioni scientifiche, ma anche sul piano storico essa ha preteso di liquidare come prive di senso le istanze del filone realista, senza affatto ammettere che potessero risultare legiti-

4. Nonostante le spinte totalizzanti, ogni ambito è però solcato da modalità alternative; rinvio a Sherry Turkle e Seymour Papert [20] per una discussione molto suggestiva sulla molteplicità degli approcci possibili anche in informatica, tra femminile e maschile, soft e hard, concreto e astratto, reti e blocchi e così via.

timate da una diversa griglia di criteri di rilevanza. Né in termini concettuali né in termini fattuali si può quindi attribuire alcuna apertura relativizzante alla linea che è prevalsa.

A sostegno di tali affermazioni accennerò a un aspetto del contrasto consumatosi negli anni Venti. Nel 1926 Schrödinger pubblicò un lavoro in cui dimostrava l'equivalenza matematica tra le due versioni della meccanica quantistica che erano appena state messe a punto, l'una da lui stesso, l'altra da Max Born, Heisenberg e Camille Jordan. Mentre però per questi ultimi e per quanti aderirono alla filosofia degli osservabili la prova dell'equivalenza matematica riuscì sufficiente per annettersi il linguaggio dell'altra tendenza, spogliandolo di ogni interpretazione realistica, per Schrödinger gli impianti concettuali e le intenzioni conoscitive delle due teorie restarono non solo diversi ma incompatibili.

Pochi anni dopo, Schrödinger trovò parole efficaci per esprimere la sua convinzione: «Ogni volta che la partecipazione del nostro interesse a qualche cosa assume una certa importanza, l'ambiente, la cerchia culturale, lo spirito dei tempi, o come altro lo si vuol chiamare, deve esercitare la sua influenza» [17, pp. 45-46].

Mettere «in evidenza anche nelle scienze esatte» i caratteri che risultano comuni tra queste e le idee sul mondo, la politica, l'arte di un certo ambito significa allora che «si sarà riusciti a fare una specie di dimostrazione per indizi della soggettività e della dipendenza dall'ambiente» [17, pp. 45-46]. In questa luce, la diversità concettuale tra le due linee emerse nella ricerca quantistica va ricondotta alla diversità degli interessi e delle visioni del mondo che le informavano e se quella ortodossa è risultata vincente c'è da pensare che ciò sia dipeso dalla sua maggiore adeguatezza a risuonare con le tendenze prevalenti del periodo, a livello tanto strutturale quanto culturale. È stata la pressione della nuova realtà socio-storica che intanto prendeva forma a decidere del dilemma tra le potenzialità alternative delineate rispettivamente all'insegna degli osservabili o del realismo: e certo la prima via era assai più capace di favorire l'espansione verso la big science e tutto il suo

apparato ipertecnologico. Dunque, l'affacciarsi di impostazioni scientifiche in conflitto non rinvia a un relativismo indifferenziato né si risolve in una mera questione di traducibilità formale dell'una nell'altra (questa è semmai la pretesa di cui si alimenta l'egemonia di chi si impone come vincitore). Alle spalle c'è piuttosto il tessuto delle interdipendenze tra soggettività e contesto che generano reti di interessi, motivazioni, finalità tra loro incommensurabili⁵.

Prospettiva delle relazioni

All'inizio avevo dichiarato di voler discutere del relativismo dall'interno di una prospettiva femminista, mentre ora può sembrare che il caso dei quanti mi abbia portata in tutt'altra direzione. Cercherò di spiegare perché invece penso che la questione di genere (più esplicitamente, la questione della dominanza del maschile secondo la linea di sviluppo che si è imposta come riferimento per la modernità in senso occidentale) stia alla base anche delle considerazioni che ho svolto sopra.

Ciò che mi premeva era far intravedere come la posizione scientifica che è risultata vincente fosse in consonanza con la tendenza a un impatto sempre più accentuato della tecnologia nell'organizzazione materiale e mentale dei rapporti sociali. Ora, lo sforzo di reinventare il mondo (o, in altre parole, di sostituire quanto più possibile gli andamenti naturali con processi e sistemi artificiali) sin dal Cinquecento e Seicento è diventato costitutivo dell'impresa scientifica e della sua potenza culturale e strutturale, per i risvolti tecnici e poi tecnologici cui ha dato luogo. Ma nella biforcazione che ha separato storicamente i due generi e che si è sviluppata nell'età moderna portando alla polarizzazione degli uomini verso un'identità pubblica e attiva di produttori, mentre alle donne è stata

5. L'intreccio tra la vicenda fisico-matematica dei quanti e la ristrutturazione politica, economica, sociale, culturale della Germania di Weimar e poi degli Stati Uniti del New Deal è stato molto discusso nella critica storica degli ultimi decenni. Rinvio in particolare al lavoro ormai classico di Paul Forman [5] e agli atti del convegno pubblicati da Giovanni Battimelli [2].

assegnata la dimensione intesa come passiva e privata delle relazioni di cura, l'associazione tra oggettività-oggettivazione-reificazione e maschile ha assunto un valore fondante⁶.

Risulta quindi impregnato delle caratteristiche ascritte al maschile tutto quanto oggi si manifesta come trionfo dell'artificiale, dai sistemi che sostituiscono alla realtà una sua simulazione informatica a quelli che invadono il campo stesso della riproduzione dei viventi, umani e non.

La pretesa di universalità della scienza moderna si è fatta forte di un progetto in cui era decisiva la capacità del nuovo soggetto imprenditore di agire dall'esterno sulla realtà fisica, biologica, sociostorica per controllarla e trasformarla. Dalla conquista delle Americhe ai nostri giorni, la razionalità occidentale intanto ha potuto porsi come il riferimento necessario e ineludibile cui l'intero pianeta doveva uniformarsi in quanto ha avuto a sorreggerla la potenza dei suoi cannoni come delle sue macchine e di tutte le realizzazioni tecnico-scientifiche via via messe in opera. Reciprocamente, l'efficacia in vista della capacità di intervenire sulle cose del mondo ha funzionato continuamente da strumento di selezione tra i modi di conoscenza divergenti, fino al caso della fisica del nostro secolo su cui mi sono soffermata in precedenza.

Se lo sfondo qui tratteggiato ha un senso, che cosa può scaturire dalla tensione espressa oggi da tante donne a far valere in positivo il loro radicamento nel vissuto, anziché subirlo come fattore di secondarietà sociale e culturale? Mi interessa soprattutto insistere sul mutamento di significato che ne deriva per la questione stessa del relativismo: mentre l'universo plasmato secondo il maschile si è strutturato attorno alla pretesa che quel particolare modello conoscitivo e pratico (basato sull'aspirazione a esercitare dall'esterno la propria volontà di controllo/trasformazione) avesse validità universale, perché oggettivamente in grado di esprimere le

6. Per una discussione del problema di genere e scienza in chiave storica rinvio soprattutto a Carolyn Merchant [15], mentre in Evelyn Fox Keller [10] se ne può trovare anche un'analisi in chiave psicologica.

necessità tanto naturali quanto storiche, le caratteristiche del femminile si sono invece organizzate attorno a esperienze in cui la soggettività era ed è inestricabilmente intessuta di relazioni vissute dall'interno dei processi di cui si è parte.

Lo scarto tra le due modalità è profondissimo. Lungo il primo filone, la cosiddetta «crisi del soggetto» nel Novecento ha portato molti a percepire la caduta degli universali (di fatto, dei «loro» universali) come una perdita irreparabile e a vedere nel relativismo la dissoluzione di ogni criterio di senso, quasi che prendere atto della parzialità e contingenza dei singoli punti di vista significasse per ciò stesso doverne ammettere l'arbitrarietà e l'irrilevanza. Nella seconda prospettiva, sono invece proprio la parzialità e la contingenza a garantire la capacità di presa sulla realtà: se ripensiamo il relativismo nell'ottica delle soggettività in relazione, è la dinamica delle interdipendenze con il contesto che fonda e scandisce la gravidanza di ogni singolo posizionamento.

Soggetti contestualizzati e parziali

A illustrazione di quanto vado sostenendo richiamerò qualche situazione che mi pare significativa tanto sul versante storico-politico quanto su quello epistemologico. Prima di tutto cito un caso dal cui interno io stessa mi colloco e che ha segnato un punto di svolta importante nei modi in cui il movimento delle donne in Italia è andato ripensando l'intera questione della modernità, sia rispetto a scienza e tecnologia sia rispetto ai miti dello sviluppo e del progresso. Dopo il disastro di Cernobyl c'è stata infatti una subitanea e radicale rimessa in discussione di molti orientamenti assorbiti come ovvi nelle mentalità diffuse e la reazione rispetto a quel singolo «incidente» è diventata rapidamente una critica a tutto campo del sistema materiale e culturale che lo aveva reso possibile.

Sottraendosi alle fascinazioni prometeiche predicate dall'industrialismo, con la sua incessante volontà di espansione e la sua pretesa di imporre come necessaria e univoca la propria logica, il dibattito tra donne ha invece generato nuove parole-chiave e nuovi orizzonti di riferimento, modulati dalla coscienza

za del limite e dalla consapevolezza della parzialità [14; 3].

Anni prima il taglio femminista aveva già messo al centro il radicamento di ciascuna nella propria esperienza di vita, contestando la gerarchia tradizionale di pubblico e privato e portando nel mondo lo slancio di autonomia individuale e di genere del personale/politico. Tra il 1986 e il 1987 la valorizzazione della parzialità ha dato nuovo respiro anche rispetto alla capacità delle donne di misurarsi con le costrizioni imposte in nome delle pretese necessità dello sviluppo scientifico-tecnologico e più in generale con la possibilità di dare corso a modi di conoscenza e di intervento organizzati attorno alla pluralità dei vissuti e alla interdipendenza coevolutiva che lega ogni individua/o all'ambiente di cui fa parte.

Altrove la sensibilità per il carattere composito delle differenze è invece scaturita dalla pressione di soggettività collettive troppo articolate per riconoscersi in una identità di genere accomunante; è il caso ad esempio del femminismo americano in cui negli anni recenti le componenti nere e colorate hanno reso esplicita l'irriducibilità tra le loro esperienze e quella che veniva espressa da bianche. L'affermazione della diversità ha investito tanto le pratiche politiche quanto la riflessione sui modi di conoscenza. È diventato così vivace il dibattito attorno a come riuscire da un lato a mettere in campo la molteplicità dei nuclei di senso attorno a cui si struttura la percezione di sé di ciascuna e dall'altro a far sì che le differenze non producano separazioni antagoniste ma coalizioni.

Cito qualche riferimento che può risultare interessante sui vari versanti di quanto qui ho accennato. Se diverse donne afro-americane si sono concentrate sull'intreccio tra il senso di appartenenza in base al genere e i legami con la comunità nera [8], altre hanno messo piuttosto in risalto il carattere multiforme e cangiante delle *hyphenated identities* (identità col trattino), delineando una versione non statica e ontologica ma dinamica e relazionale della polivalenza insita in ogni soggetto [18; 19]. Ma vi sono anche femministe bianche che hanno lavorato sul carattere parziale e contingente di ciascun modo di porsi e hanno riconsiderato la scienza in modo da far

emergere la dimensione «situazionale» di ciascun orientamento conoscitivo. Così Donna Haraway [6] ha appunto discusso di *situated knowledges* in rapporto alla riconcettualizzazione femminista per cui la consapevolezza della parzialità diventa un privilegio; mentre Sandra Harding [7] ha esplicitato il senso della sua scelta a favore di una *standpoint theory* (teoria del punto di vista) attraverso un'analisi concreta di come le impostazioni scientifiche scaturiscano dall'interno dei vissuti e ogni alterità (di donne rispetto agli uomini, di soggettività nere rispetto ai bianchi, del Sud del mondo rispetto al Nord) possa quindi diventare fonte di potenzialità alternative.

In Haraway (e in minoranza anche in Harding) l'epistemologia del posizionamento è dichiaratamente associata a una sensibilità postmoderna. Non mi soffermo qui sul grande dibattito che si è acceso a tal proposito tra femmiste, specie negli Stati Uniti [1]; mi limito a dichiarare che se preferisco parlare di «conoscenza contestualizzata» piuttosto che «situata» è per rendere più esplicito che riportarsi alla soggettività non significa farsi prigioniero di un insieme infinito e ininterpretabile di fluttuazioni individuali. Parlare di contestualizzazione aiuta a mettere in risalto la dinamica relazionale che dà senso a ciascun modo di porsi: non si tratta infatti di monadi leibniziane ma di soggetti che si plasmano attraverso le interdipendenze in cui sono immersi⁷. Piuttosto che un discorso postmoderno di decostruzione mi preme cioè una costruzione alternativa alla modernità, a partire dalle (e dall'interno delle) esperienze di vita che si sono depositate storicamente nell'identità delle donne e nella tensione a far valere la parzialità come consapevolezza critica e autocritica della pre-

7. Come e perché all'idea occidentale e moderna di individuo siano essenziali i due aspetti del considerarlo isolato e indivisibile è questione su cui varrebbe la pena di soffermarsi e che potrebbe dirci molto delle peculiarità dei protagonisti della rivoluzione seicentesca, con la loro propensione al riduzionismo in fisica e alla competizione nel sociale. Altrove, ad esempio in molte culture orientali, una simile concezione non si è instaurata, essendo stato dato diverso peso all'integrazione vitale per cui ciascuna parte del mondo (esseri umani inclusi) ha bisogno di nutrirsi di interconnessioni con l'ambiente ed è a sua volta un complesso organico di più parti.

gnanza locale della propria soggettività, singola e di genere.

Ho insistito più volte su come a mio parere implichi ripensare in senso relazionale il relativismo; le origini greco-latine dei due vocaboli sono per altro le stesse e insieme rinviano alla radice di *fero-tuli-latum* su cui si innestano anche «tollo» e la «tolleranza». Nonostante un passato di qualche dignità, credo che oggi quest'ultima sia una parola (e soprattutto un atteggiamento) da cui bisogna guardarsi. Incorpora infatti una prospettiva profondamente asimmetrica: quella della benevolenza accondiscendente di chi finora ha imposto il suo ordine nel mondo, pretendendo che fosse universale, e ora è al più disposto a sopportare/tollerare l'emergere del diverso da sé, senza per altro uscire dal suo egocentrismo ed etnocentrismo. Così la disparità delle gerarchie forse si ammorbidisce, ma non ne viene smontato l'impianto.

Concluderò riportandomi allo spunto iniziale di queste mie considerazioni. Nel medesimo testo a quattro mani da cui avevo tratto la citazione di apertura di Shiva, Maria Mies articola a sua volta una critica del modello di sviluppo imposto dall'Occidente all'intero pianeta e delinea un progetto in cui siano centrali le *living relations* delle pratiche di vita volte alla sussistenza, piuttosto che quelle reificate nella produzione di merci [16, pp. 226-229]. Mies stessa si dice incerta sull'efficacia dell'espressione *living relations* e spiega che con ciò intende parlare della: «Interconnessione necessaria (insieme vivente e sostenitrice di vita) della vita sulla terra, tanto al livello personale quanto sociale e di comunità. Essa implica materialità e reciprocità» [16, p. 230]. Cercare di andare oltre i linguaggi ricevuti è una componente essenziale dello sforzo di aprire altre prospettive, che esprimano altre soggettività. Come passaggio provvisorio, credo che mettere l'accento sulle relazioni sia un modo promettente per reinventare queste stesse e per allargare gli spazi del plurale oltre l'uno e il due, verso la molteplicità dinamica e la diversità.

Riferimenti bibliografici

1. Linda ALCOFF, *Cultural feminism versus post-structuralism: the identity crisis in feminist theory* in *Sign*, numero 13/1988. Edizione italiana in *Memoria*, numero 25/1989.
2. Giovanni BATTIMELLI, Michelangelo DE MARIA, Arcangelo ROSSI (a cura di), *La ristrutturazione delle scienze tra le due guerre mondiali*, volume I, *L'Europa*, volume II, *Dall'Europa agli Usa*, La Goliardica Editrice universitaria, Roma, 1984-1985.
3. Elisabetta DONINI, *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.
4. Elisabetta DONINI, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller. Una scienziata anomala*, Elèuthera, Milano, 1991.
5. Paul FORMAN, *Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment*, in *Historical Studies in the Sciences*, numero 3/1971.
6. Donna HARAWAY, *Situated Knowledges: The Sciences Question in Feminism as Site of Discourse on Privilege of Partial Perspective*, in *Feminist Studies*, numero 14/1988, ristampato in *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, Londra, 1991.
7. Sandra HARDING, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Open University Press, Milton Keynes, 1991.
8. Bell HOOKS, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, South End Press, Boston, 1988.
9. Evelyn Fox KELLER, *A Feeling for the Organism. The Life and Work of Barbara McClintock*, W.H. Freeman & Co., New York, 1983. Edizione italiana, *In sintonia con l'organismo*, La Salamandra, Milano, 1987.
10. Evelyn Fox KELLER, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven, 1985. Edizione italiana, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano, 1987.
11. Evelyn Fox KELLER, *How Gender Matters, or, Why It's So Hard for Us to Count Past Two*, in Jan Harding *Perspectives on Gender and Science*, The Falmer Press, Londra, 1986.
12. Evelyn Fox KELLER, *The Paradox of Scientific Subjectivity*, in *Annals of Scholarship*. Edizione italiana, *Nel nome del soggetto. Il paradosso della soggettività scientifica*, in *L'opera al rosso*, numero 2/1992.
13. Evelyn Fox KELLER, Elisabeth LLOYD (a cura di), *Keywords*

- in Evolutionary Biology*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
14. Grazia LEONARDI (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite*, Editori Riuniti Riviste, Roma, 1986.
 15. Carolyn MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution*, Wilwood House, Londra, 1979. Edizione italiana, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla natura come organismo alla natura come macchina*, Garzanti, Milano, 1988.
 16. Maria MIES, Shiva VANDANA, *Ecofeminism*, Zed Books, Londra, 1993.
 17. Erwin SCHROEDINGER, *La scienza dipende dall'ambiente?* in *L'immagine del mondo*, Boringhieri, Torino, 1963.
 18. T. Minh-Ha TRINH, *Woman, Native, Other Writing. Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1989.
 19. T. Minh-Ha TRINH, *Horizontal Vertigo. The Politics of Identity and Difference*, in atti del convegno *Teorie del femminismo made in Usa*, Centro di documentazione delle donne di Bologna, in pubblicazione.
 20. Sherry TURKLE, Seymour PAPERT, *Epistemological Pluralism and Revaluation of Concrete*, in *Journal of Mathematical Behavior*, numero 11/1992.

ㄱ k-g ㄴ n ㄷ t-d ㄹ l-r ㅁ m ㅂ p-b

ㅅ s ㅇ ng ㅈ tch-dj ㅊ tch ㅋ kh ㅌ th

ㅍ ph ㅎ h ㅋ k ㅌ t ㅍㅍ pp

ㅆ ss ㅈㅈ ttj

ㅏ a ㅑ ya ㅓ ǒ ㅕ yǒ ㅗ o ㅛ yo

ㅜ ou ㅠ you ㅡ eu ㅣ i ㅟ ui ㅠ è

ㅢ yè ㅤ é ㅦ yé ㅧ wè ㅨ wa ㅩ wouè

ㅪ ㅫ ㅬ

Alfredo Errandonea / **False contrapposizioni**



Universalismo e relativismo non sono termini antagonisti. Mentre c'è una quasi naturale tendenza a considerarli come opposti. Invece, poiché fanno parte di un medesimo sistema di valori, bisogna arrivare a comprenderne la loro sostanziale compatibilità. Ecco la tesi controcorrente di Alfredo Errandonea, direttore del dipartimento di sociologia dell'università di Montevideo e docente di metodologia della ricerca sociale. Errandonea è autore, tra l'altro, di Sociologia de la dominacion, Nordan e Tupac, Montevideo e Buenos Aires, 1989.

Universalismo e relativismo sono antitetici? La portata universale di alcuni valori dell'anarchismo viene messa in discussione dal relativismo culturale, oppure siamo di fronte a una falsa opposizione? Ritengo che universalismo e relativismo non siano termini in sé contraddittori. Il termine antagonista di universalismo è infatti particolarismo; mentre quello di relativismo è assolutismo (nel senso di validità assoluta per qualsiasi luogo e tempo). Basterebbe questo, forse, per liquidare la questione e ogni polemica al riguardo. Tuttavia bisogna riconoscere che c'è una quasi naturale tendenza a considerare questi due valori (universalismo e relativismo) come opposti o

quanto meno non solidali. Così, se fanno parte, come io credo, di un medesimo sistema di valori è importante sgombrare la strada da equivoci per arrivare a intendere la loro sostanziale compatibilità e comprendere anche la diffusa incapacità a percepirla.

Relativismo

In pratica, tutto ciò che è umano, tutto ciò che attiene all'agire dell'uomo è socialmente costruito. Deriva da una trasformazione della natura che funge da materia prima e viene sempre in una qualche misura alterata, con la creazione di valore aggiunto (come è anche nel caso di un suo utilizzo immediato e persino nell'istante in cui viene semplicemente percepita).

Antropologicamente, qualsiasi prodotto di questa attività umana, sia materiale sia immateriale, diventa un elemento di civiltà o di cultura. E non basta, perché non soltanto i suoi prodotti, ma l'attività in sé (vale a dire quel comportamento umano che è l'attività stessa), è anch'essa sociale. In altri termini, è il prodotto di una costruzione dell'uomo nella sua vita di relazione, nell'interazione con l'ambiente. Pochissimi ingredienti di entrambi i fenomeni (l'attività e i suoi prodotti) sono naturali o innati, anche nel caso delle società più primitive. In una parola: nulla di ciò che è umano, del suo agire o delle sue risultanti, per quanto elementare possa essere, è privo di un certo processo di elaborazione sociale.

Ogni modo di operare, pensare o sentire, come diceva Émile Durkheim, ogni attività umana, ogni suo risultato, non solo è inseparabile dall'agire dell'uomo, ma fa parte dell'organizzazione del mondo che egli si crea. Partecipa alla costituzione della realtà elaborata dagli uomini per potervi operare.

Tale costruzione della realtà non è opera di singoli individui, ma il risultato di un'operazione collettiva e cumulativa, anche se può venire percepita come opera personale. E, ancorché ciascun individuo elabori e incorpori nella propria coscienza una sua personale versione di questa rappresentazione sociale della realtà. Insomma, per l'uomo la realtà è il prodotto di un

processo di costruzione sociale¹. Persino la creatività individuale dell'artista o del pensatore è storicamente determinata dal livello raggiunto dalla produzione sociale e collettiva della cultura.

In realtà, tutto ciò che è umano è sociale. Fa parte del mondo della realtà che gli uomini percepiscono e producono collettivamente vivendo in società. Come tale è componente di un tutto, più ampio che gli dà senso. È l'elemento di una struttura, di un sistema, e non può essere concepito al di fuori di esso, per quanto isolabile o autonomo appaia o si presenti². Tutto, perciò, va considerato in relazione, è relativo a questo sistema di cui fa parte. A cominciare dagli atti, comportamenti, oggetti materiali più elementari che si possano immaginare. E a maggior ragione quanto meno elementari sono.

Qualsiasi azione è oggetto concettualmente isolabile, nominabile è tanto più sociale e relativo quanto più la società in cui si manifesta è isolabile. Capirlo può essere difficile perché, soprattutto nelle società complesse che hanno scritto la loro storia, i processi analitici sono stati fortemente introiettati. La sofisticazione intellettuale è caratterizzata anche dalla sua capacità secolarizzante di astrarre, di segregare analiticamente oggetti culturali, di ragionare isolando. Ma questo meccanismo non cessa mai di essere un processo di astrazione; il quale, per l'appunto, richiede una grande accumulazione culturale, una grande quantità di presupposti soggiacenti, un sistema complesso di significati codificati. A maggior ragione se si tratta di valori sociali che essendo considerati degni di essere perseguiti e difesi da coloro che li interiorizzano, non

1. Sulla realtà come prodotto del processo sociale esiste una vasta bibliografia, basti qui ricordare il volume di P. Berger e L. Luckman, *The social construction of reality*, Doubleday & company, Garden City, New York, 1966.

2. Relatività culturale indica l'idea che ogni elemento del comportamento umano deve essere giudicato innanzitutto in rapporto alla sua posizione nella struttura culturale in cui questo comportamento si manifesta e secondo il sistema di valori peculiari di quella cultura. Questo implica un principio definito di contestualismo (Clyde Kluckhohn, in J. Gould e W.L. Kolb, *A Dictionary of the Social Sciences*, Tavistock, Londra, 1964).

possono per definizione che essere fortemente relativi. Relativi al sistema nel quale fungono da modello di socializzazione.

Questo è vero per qualsiasi valore. Sia che esso appartenga all'universo culturale della società globale, sia che si manifesti nell'ambito di una subcultura ideologica (che è talvolta ancora più forte). In entrambi i casi, cultura e subcultura rappresentano l'insieme o il contesto nel quale si inserisce e ha funzionalità ciascun valore. Il valore sociale è quello che è soltanto in relazione a questi sistemi e contesti. Nonché alla somma di presupposti e ragionamenti mediante i quali viene rappresentato l'inserimento del valore e la sua funzionalità; gli obiettivi che questo implica; agli altri valori ai quali lo associamo per delineare la nostra cosmovisione culturale e ideologica.

È importante capire che un cambiamento rilevante in uno qualsiasi dei contesti nei quali è incluso un valore, ne altera drasticamente il significato. È la «prova del nove» del suo relativismo.

Così, per quanto permanente e universale ci appaia, anche il valore libertà è relativo. È proprio questo relativismo che gli ha consentito di sussistere in tante società che ne sono state quasi totalmente prive. Ed è molto probabile che la libertà che oggi gli anarchici prefigurano come massima e desiderabile per tutti, che postulano come valore centrale delle società, risulti assurdamente costrittiva per un abitante del mondo come sarà fra diversi secoli. Oppure il contrario.

In realtà, non lo si può sapere poiché ci è impossibile immaginare l'universo culturale nel quale verrà contestualizzato il concetto di libertà.

Universalismo

Ai fini di quello che qui interessa, per universalismo si deve intendere quel tipo di riferimento che motiva l'azione orientandola nel senso dell'universo sociale, senza distinguere tra tutti i suoi componenti, senza limiti né specificazioni particolaristiche di alcun genere o grado.

Si tratta di una prospettiva generale che prescinde da qualsiasi considerazione delimitativa ed esclude l'uso di cate-

gorie attributive, qualunque esse siano³. Tra le categorie definibili come particolaristiche (che l'universalismo scarta dall'oggetto della sua azione) si contano anche le società storicamente e geograficamente determinate. Cioè società contestualizzate e condizionate dal loro orizzonte culturale. Perciò anche l'universalismo è relativo a una determinata cultura, benché nella sua essenza pretenda di non essere vincolato e limitato a questa.

In realtà, l'universalismo è una dimensione referenziale. Quando si concepisce qualcosa come universalistico, è perché si pensa che sia un'idea, o criterio o valore, applicabile a tutti, senza riferimenti individuali. Tutto questo avviene perché lo si immagina valido universalmente: per tutti, in qualsiasi tempo e luogo.

L'universalismo, insomma, implica una concezione che è senza limiti: riguarda tutti indistintamente, senza eccezioni. Tuttavia è giocoforza che tale concezione sia concepita entro l'orizzonte culturale corrispondente all'ubicazione dell'attore, quindi relativa.

L'universo concettuale è dunque relativo alla tastiera intellettuale, culturale, sociale di chi pensa in termini universalistici. Dal che si desume che non esiste l'universalismo in assoluto, perché l'universalismo è un modo di pensare e come tale è relativo a un registro valutativo e ideologico, a una cultura, a una società. Anche se un valore viene postulato valido per tutti, «universalmente», è pur sempre un postulato formulato da una parte, più o meno piccola, dell'umanità e non si sa se gli altri compresi in questo universo aspirino a considerare quel valore come tale.

L'istanza universalistica implica che la validità di un valore non viene circoscritta entro i limiti di una nazione, razza, credo, società, epoca, luogo, ma estesa al di sopra del tempo e dello spazio. L'universalismo non postula alcuna categorizza-

3. In questo contesto il termine universalismo viene utilizzato nel classico significato definito da Talcot Parsons (T. Parsons e E. A. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, 1962).

zione o contestualizzazione come condizione della propria validità. Anche questo è un valore sociale e come tale relativo.

Gli anarchici, per esempio, non postulano la libertà «limitata» per taluni esseri, gruppi o classi sociali, seguaci di un certo credo o di un altro, abitanti di un certo luogo o di un altro. Nessuno di questi riferimenti pare a loro una legittima limitazione al valore libertà. Ma anche questo modo ampio, non limitato di postulare la libertà è un valore sociale. O, se si vuole, una dimensione del valore libertà così come lo professano gli anarchici. E, come tale, è relativo. Relativo agli anarchici che lo concepiscono così nel contesto della loro cosmovisione libertaria.

Dispiaccia o meno, questa accezione così aperta, assoluta e universale dell'idea di libertà, manca di «universalismo assoluto» semplicemente perché questo non esiste. Ma ciò non costituisce un ostacolo per il valore libertario. Nell'accezione anarchica, il valore libertà è allargato a tutti universalmente, il che non significa che sia universale per tutti e in qualsiasi momento: sarebbe palesemente falso.

Quindi non esiste alcuna incompatibilità tra il professare valori quali la libertà, l'uguaglianza, la solidarietà o altri che stanno particolarmente a cuore agli anarchici, attribuendo loro una portata universalistica, e al tempo stesso essere consapevoli del loro relativismo.

traduzione di Vanna Brocca

あ	い	う	え	お
a	i	u(ou)	e	o
か	き	く	け	こ
ka	ki	ku	ke	ko
さ	し	す	せ	そ
sa	shi	su	se	so
た	ち	つ	て	と
ta	tchi	tsu	te	to
な	に	ぬ	ね	の
na	ni	nu	ne	no
は	ひ	ふ	へ	ほ
ha	hi	fu	he	ho
ま	み	む	め	も
ma	mi	mu	me	mo
や	い	ゆ	え	よ
ya	yi	yu	ye	yo
ら	り	る	れ	ろ
ra	ri	ru	re	ro
わ	い	う	え	を
wa	i	ou	e	wo
				ん
				n

А а Б б В в Г г Д д
a b v g d

Е е Ж ж З з И и Й й
e j z i

К к Л л М м Н н О о
k l m n o

П п Р р С с Т т У у
p r s t ou

Ф ф Х х Ц ц Ч ч Ш ш
f kh ts tch ch

Щ щ Ъ ъ Ы ы Ь ь Э э
chtch e y ' è

Ю ю Я я
iou ya

Cirillico

Peter Schrembs / Peter Heintz antiuniversalista



Qualsiasi sovrastruttura universalistica che ambisca a estendere la propria sfera d'influenza sopra differenti ambiti culturali è un'astrazione che infrange le condizioni naturali della vita umana. Questo è il filo delle ricerche condotte da Peter Heintz, sociologo anarchico morto nel 1983. Ed è attraverso l'analisi del pensiero di Heintz, che Peter Schrembs critica l'universalismo. Schrembs è autore di una ricerca sull'etnologo libertario Mosé Bertoni, Mosé Bertoni, una vita tra scienza e anarchia (1986) e ha curato l'edizione italiana del libro di Heintz, L'anarchismo e il presente (1993).

Nella scia della ridefinizione delle regole del gioco socio-economico in atto dalla fine degli anni Ottanta, già affiorano in superficie le prime minacciose pinne di squalo. La carne messa a nudo ha risvegliato l'istinto della bestia, forse meno addomesticata di quanto potesse sembrare a Norbert Elias. O è forse la bestialità umana un risultato dell'addestramento stesso? Friedrich Nietzsche, novello messia dei depotenziatori del pensiero, aveva ben parlato della vulnerabilità dell'essere umano dopo la caduta degli dei: dio mio, perché ti ho abbandonato? L'essere, che si scopre d'improvviso gettato come spazza-

tura da meccanismi economici tanto inesorabili quanto impercetrabili, cerca allora di farsi luce, gettando le proprie ombre sul vicino. Ed ecco che quelle ombre si fanno minacciose, incombono sull'integrità dell'io: l'essere, di nuovo «essere per la morte», reclama valori forti, valori universali. Ma Nietzsche, alla domanda «Quali uomini si riveleranno allora i più forti?», ha anche risposto: «I più moderati, quelli che non hanno bisogno di principi di fede estrema, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare, riguardo all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore senza diventare perciò piccoli e deboli» [32, p. 206].

Nell'interpretazione di questo frammento potremmo qui utilmente far ricorso alla distinzione suggerita da Peter Sloterdijk tra cinismo e kynismo [43]. Caposcuola degli antichi kynici era Diogene di Sinope, una sorta di anarchico-individualista *ante litteram*, asceta, sfrontato, libertino; costui insegnava la resistenza dell'individuo di fronte al dominio, la rinuncia ai lussi, la libertà sessuale, la nonviolenza. Cinico invece è detto l'atteggiamento di chi ricorre a sublimi ideali, a valori universali per legittimare i propri interessi particolari o giustificare l'adozione di mezzi spregevoli per il conseguimento dei grandi fini universali. Mentre l'itinerario cinico è tracciato lungo le coordinate della menzogna e della sopraffazione, il percorso kynico, lontano anni luce dagli psicodrammi necrofilici recitati in memoria della fede perduta, segue le coordinate dell'autenticità, dell'integrità del soggetto. E lungo questo itinerario che si potranno incontrare personaggi così diversi come Max Stirner e Albert Camus, ed è questo l'itinerario che porta infine, tra l'altro, anche all'anarchismo di derivazione esistenzialista di Peter Heintz [31, p. 145; 11].

Questo giovane studioso tedesco, come lo ebbe a definire Rudolf de Jong (riferendosi al 1951) ha soggiornato dal 1934 al 1939 a Barcellona, dove è quindi diretto testimone della fioritura e del tragico esito della rivoluzione spagnola. Nel 1953 ottiene l'abilitazione all'insegnamento all'università di Colonia con la tesi *Die Autoritätsproblematik bei Pierre-Jose-*

ph Proudhon. Dal 1960 al 1965 è delegato dell'Unesco e rettore della facoltà latinoamericana di scienze sociali, quindi, dal 1966 alla sua morte il 15 marzo 1983, assume la direzione dell'istituto di sociologia dell'università di Zurigo, dove pubblica numerose ricerche e sviluppa una originale «teoria dei sistemi sociali». Molti aspetti dell'antiuniversalismo che caratterizza esplicitamente i suoi due saggi dedicati all'anarchismo (il già citato *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon* [24], nonché *L'anarchismo e il presente*, da poco disponibile anche in italiano [23]) sono confluiti anche nella sua lezione sociologica, motivo per cui vale la pena di soffermarsi per esaminarne alcuni tratti peculiari.

Da un punto di vista metateorico, la teoria dei sistemi sociali si configura come avventura intellettuale, come un sistema aperto di proposizioni soggette a un costante confronto con dati empirici e di conseguenza arricchite, modificate o riformulate. L'elevato grado di formalizzazione mira a conferire a queste ipotesi, sviluppate nel corso di procedure a carattere induttivo, un certo grado di predicibilità. Questo approccio teorico è speculare a un'immagine conflittuale della struttura sociale, ove il cambiamento è considerato endogeno alla struttura sociale stessa. In contrasto con il funzionalismo di Niklas Luhmann e la ricerca dell'equilibrio sociale e dei fattori stabilizzanti della sociologia di Talcott Parsons, la proposta teorica di Heintz attribuisce una valenza positiva alla tensione strutturale originata dallo squilibrio tra potere e dimensione legittimante.

È importante precisare che il termine «potere» in Heintz dev'essere compreso in relazione alla distribuzione ineguale dei beni desiderabili ed è quindi caricato di una dimensione economica. La maggiore o minore accessibilità a questi beni determina il grado di asimmetria del sistema. In relazione agli attori sociali, le disparità all'interno del sistema e lo squilibrio tra potere e prestigio inducono tensioni che possono articolarsi come tensione di rango, squilibrio delle configurazioni di *status* e incompletezza delle configurazioni di *status*. In genere, ne derivano strategie di mobilità individuale o collettiva

tendenti a un riassetto della situazione individuale o sociale lungo le coordinate del potere e del prestigio; tuttavia, singoli attori o gruppi possono anche rifiutare i valori sociali centrali contrapponendo a essi valori alternativi (differenziazione sub-culturale).

In compresenza di una struttura non-autoritaria della personalità (secondo la classica tipologia sviluppata da Max Horkheimer e Theodor Adorno), questo nuovo itinerario può portare alla scoperta di alternative all'ingabbiamento normativo entro i parametri del sistema. Nella sua ricerca sui pregiudizi sociali, Heintz ha scritto a questo proposito: «La marginalità sociale (...) cela anche determinate potenzialità creative, espresse per esempio dal *révolté* moderno» [25, p. 182]. La negazione radicale dei valori sociali legati alla dimensione del potere permette, a rivoluzione avvenuta, di investire le proprie risorse nell'autorealizzazione all'interno di spazi a debole densità normativa.

Nel suo studio *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon*, Heintz, riprendendo l'empirismo proudhoniano, sviluppa un'interessante concezione della sociologia che offre comunque una chiave di lettura decisiva del suo lavoro teorico e di ricerca in campo sociale. Partendo dalla considerazione che le scienze sociali non si basano unicamente sull'accumulazione e sull'ordinazione del materiale empirico rilevato ma anche su determinati presupposti storici, Heintz individua quale primo presupposto il superamento del principio d'autorità. Egli postula così una sorta di «incompatibilità del principio di autorità con le scienze sociali empiriche» [24, p. 81]. Ora, questo fatto non ha per Heintz solo un significato epistemologico, bensì anche un significato rivoluzionario fondamentale: «Il sistema di rappresentazione autoritario», scrive ancora nell'*Autoritätsproblematik* [24, p. 94], «aiuta gli esseri umani a orientarsi nella società soltanto fino a quando il sapere sociologico accumulato non saprà efficacemente sostituirlo». Heintz pone esplicitamente l'antiuniversalismo, definito come tratto caratteristico dell'anarchismo, alla base della ricerca sulle tracce libertarie nel mondo contemporaneo [23, p. 106].

I contenuti della visione del mondo antiuniversalista, anticipati dalla filosofia antimetafisica di Proudhon, si articolano nell'applicazione del metodo empirico-induttivo all'osservazione della realtà, nel riconoscimento della moltitudine delle prospettive, nella rinuncia a qualsiasi tipo di comandamento mistico o di verità rivelata. Su questa base minima per un approccio antiautoritario alla realtà è possibile attuare quegli esperimenti anarchici che dischiudono nuove ipotesi di ricerca e di vita rimaste finora soffocate dalla deduzione universalista. A questo proposito, è illuminante per due aspetti la seguente dichiarazione di Heintz: «L'empirismo anarchico, che trova applicazione nella sociologia moderna, rappresenta il solo metodo scientifico che permette di cogliere gli strati della realtà più o meno anarchici» [23, p. 144]. Si tratta di una chiave di lettura senza la quale l'accesso alla sua ricerca sociologica e perfino alla teoria dei sistemi societali rimane a larghi tratti precluso.

In questo contesto acquista un significato molto preciso la definizione della sociologia di Heintz come una «prospettiva teoretico-strutturale dal basso» [27, p. 30]. Dall'altro, e più in generale, Heintz stabilisce una corrispondenza tra metodo d'indagine e oggetto dell'indagine seguendo in ciò non solo Pëtr Kropotkin di *La Scienza moderna e l'anarchia* ma anche l'attualissima discussione sulla commensurabilità delle differenti realtà. Oltre a Kropotkin, vi sono però altri due autori all'origine dell'antiuniversalismo in Heintz: Proudhon e Michail Bakunin. Per quanto concerne Proudhon, Heintz ne ha esaminato l'antiuniversalismo (nella specifica forma dell'antiteismo) nell'ampio studio dedicato a quest'autore. Nella parte centrale della ricerca, Heintz oppone al sistema di rappresentazione autoritario, comprendente l'autorità, lo stato, la religione, l'ideale e l'assoluto, un sistema di rappresentazione antiautoritario in cui la rivolta dell'individuo è vista come evasione da un sistema di idee universaliste e del corrispondente ordine sociale totalitario.

Non meno fondamentale nello sviluppo dell'antiuniversalismo in Heintz è l'antiteologismo di Bakunin, specie nella

formulazione che si trova nel frammento *Dio e lo stato*. Fra i molti luoghi, in Bakunin, che ben ne esprimono l'orientamento antiuniversalista è forse particolarmente attuale questa riflessione: «Di modo che se si volesse obbligare la vita pratica, collettiva e individuale degli uomini, a conformarsi strettamente, esclusivamente, agli ultimi portati della scienza, si condannerebbe sia la società sia gli individui a soffrire il martirio sopra un letto di Procuste, che finirebbe subito per sconvolgerlo e soffocarlo, poiché la vita è sempre infinitamente più vasta della scienza» [6, p. 41]. Heintz prende, per contro, esplicitamente le distanze dal solipsismo di Max Stirner. In realtà, l'interpretazione di Stirner non rende completa giustizia all'originalità e alla fecondità del pensiero di quest'ultimo. Vi sono molti elementi dell'*Unico*, messi in luce fra altri da Giorgio Penzo [35, pp. 290-291] ed Enrico Ferri [18], che invitano a una lettura in chiave decisamente antiuniversalista prima ancora che solipsista. Basterà qui ricordare l'esplicita dichiarazione di Stirner per cui «se una qualunque cosa non sembrasse giusta all'universale, ma tale sembrasse a me io mi riderei dell'universale» [44, p. 140]. L'antiuniversalismo di Heintz si dichiara esplicitamente antiutopico. Nell'uso di questo termine, Heintz si attiene rigorosamente alla lezione di Kropotkin: «In fondo, la parola utopia non dovrebbe essere applicata che alle concezioni della società, basate unicamente su ciò che lo scrittore trova desiderabile da un punto di vista teorico, non mai alle concezioni basate sull'osservazione di ciò che si sviluppa già nella società» [30, p. 67].

Utopia negativa

Vista da Heintz, l'utopia, in quanto ingegneria sociale, è sempre utopia negativa, la terra come campo di esercitazione di masse disciplinate. La prospettiva libertaria, per contro, «si sviluppa già nella società», sta in quegli spazi a debole densità normativa che caratterizza come tracce libertarie nel mondo contemporaneo. L'utopia tradisce nel suo disegno classico tracciato da Platone l'intento totalitario, universalista, anche quando è sorretta dalle migliori intenzioni emancipatorie.

Con Herbert Read, Heintz afferma sostanzialmente la convinzione che l'unica idea di società che sia in grado di garantire l'integrità della persona sia la negazione dell'idea di società, riallacciandosi così, per riprendere le sue parole, «a un'importante tradizione della civiltà occidentale, legata all'antichità non cristiana e non romana» [23, p. 177], una tradizione certamente non distante né dall'epicureismo né dal kynismo di cui parla Sloterdijk.

Heintz non condivide l'ottimismo di Kropotkin quando questi fa riferimento ai modelli del diritto consuetudinario medievale o agli orologiai del Giura svizzero, ricordando che «questi interessanti ma problematici modelli storici non possono certo illudere a proposito dell'incertezza su come sarà o dovrà essere il futuro anarchico» [23, p. 83]. Pur ammettendo quindi la «bellezza» di quelli che Maria Luisa Berneri ha definito i «sogni viventi dei poeti» [7], Heintz propende piuttosto verso un antiutopismo euristico che presenta molti punti in comune con la filosofia esistenzialista di Albert Camus da un lato e dall'altro lato con l'anarchismo di Virgilia d'Andrea, che scrive: «L'anarchia non è, dunque, utopia (...). Quel continuo travaglio interiore, quel costante bisogno di ricerca, di lotta e di sogno, che agita l'individuo, nell'insofferenza del presente, in uno sforzo perenne di superamento e di liberazione, è la legge eterna della vita, eterna aspirazione dell'anarchia» [10, p. 27]. Mentre Friedrich Engels concludeva il suo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* con un enfatico «compiere quest'azione di liberazione universale è la missione storica del proletariato moderno» [15, p. 119], Heintz conviene con Luigi Fabbri (e con André Glucksmann) quando questi condanna il dogmatismo di quelle scuole che ritengono che la verità contenuta nella concezione materialistica della storia sia «tutta la verità» [17; 20].

L'antiutopismo di Heintz è in primo luogo antiuniversalismo, ossia la negazione dell'affermazione e dell'imposizione dogmatica di un'unica verità, fatto questo, che caratterizza anche la sua critica alla scuola economica liberale. Nello sviluppo della tematica antiuniversalista in *L'anarchismo e il*

presente, Heintz segue il percorso tracciato dall'anarchismo storico, segnatamente da Bakunin, cercando fin dall'inizio di estendere la critica dal dominio politico al principio del potere in quanto tale.

Considerando la discriminazione degli esseri umani in base a maggiori o minori diritti uno dei segni distintivi essenziali del potere duraturo, l'anarchismo ha demistificato il carattere metafisico, dogmatico di tale assunto, dando così un contributo decisivo allo sviluppo della sociologia moderna. Questo carattere metafisico è proprio di qualsiasi pretesa di sovranità dello stato o di qualsivoglia altra entità superiore sull'individuo. L'illegittimità della pretesa universalista della sovranità da parte dello stato, non importa se in nome di dio, del popolo o della maggioranza, è stata discussa recentemente da April Carter [9] che ha evidenziato la convergenza della teoria politica dell'anarchismo con la rivendicazione del primato dell'individuo insita in molte dottrine politiche moderne. Un concetto, quest'ultimo, sviluppato anche da Luce Fabbrì, che ha così sintetizzato una sua ricerca in merito: «Sul terreno socialista e contro le tendenze totalitarie, l'anarchismo torna a presentare le esigenze che il vecchio liberalismo presenta contro la democrazia giacobina da un lato e contro l'assolutismo monarchico dall'altro. Essenzialmente, queste esigenze consistono in un ritorno alla realtà concreta costituita dalla persona individuale e dalla sua sfera d'azione» [16].

Con il suo gesto di rivolta, l'individuo si emancipa dal sistema autoritario. Dato che il sistema autoritario è un contesto universalista che, in quanto totalità, è sovrapposto ai suoi singoli membri, la rivolta corrisponde all'evasione di un membro da tale contesto. All'origine della rivolta dell'individuo c'è l'indignazione contro la pretesa di sovranità dell'autorità. Con riferimento a Proudhon ma certamente tenendo presente anche la lezione di Jean-Marie Guyau, si ritrova in Heintz l'idea dell'autoresponsabilità dell'individuo. L'immanenza della morale così postulata, la coscienza dell'individuo, è oggetto, in Heintz, di una discussione genetico-strutturale che affonda le sue radici nella psicologia individuale di Alfred

Adler e nelle ricerche sulla struttura della personalità di Horkheimer e Adorno. Al centro di tale discussione si pone la pretesa di dominio di carattere universalista del super-io che pretende per sé un diritto superiore insindacabile. Contro l'umiliazione dell'io e la repressione dell'es, la liberazione psichica conseguente alla rivolta dal basso restituisce all'individuo la dignità perduta al momento dell'abdicazione della propria responsabilità.

Quest'esperienza della «dignità ritrovata» emerge molto chiaramente da un'esperienza personale di Elisée Reclus riportata da Heintz in *L'anarchismo e il presente*: «Ricordo, come se la vivessi ancora, un'ora pungente della mia vita in cui l'amarrezza della disfatta non era compensata che dalla gioia misteriosa e profonda, quasi inconscia, d'aver agito secondo il mio cuore e la mia volontà, d'esser stato me stesso, a onta degli uomini e del destino» [39, p. 154].

Dignità ritrovata

Reclus propone qui una sorta di esplicitazione fenomenologica di quanto Guyau aveva inteso quando scrisse che l'essere umano si rivolta «per non essere una specie di menzogna in atto, ma una verità in atto» [22, p. 192]. Anche Emma Goldman ha espresso con grande efficacia questo concetto della «dignità ritrovata»: «L'anarchia è la sola filosofia che porta all'uomo la coscienza di sé» [21, p. 43]. In *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon*, la contrapposizione tra i sistemi di rappresentazione autoritario e antiautoritario propone uno sviluppo degli elementi che caratterizzano l'universalismo da un lato e l'antiuniversalismo dall'altro all'interno dell'argomentazione proudhoniana. Proudhon pone alla base dell'universalismo il concetto di autorità. La qualità costitutiva dell'autorità è la sua indiscutibilità. Ogni richiamo all'autorità equivale alla rinuncia dell'applicazione di una motivazione positiva. Proudhon definisce questo processo come alienazione: «Così come tra l'ispirazione della sua coscienza e la tirannide degli istinti l'uomo si è dato un moderatore mistico, cioè il prete; così come tra la sua libertà e la libertà del suo prossimo si è imposto un

arbitro, che è il giudice; tra il suo interesse privato e l'interesse generale, supposti da lui così inconciliabili come l'istinto e la ragione, ha cercato un nuovo conciliatore, che è il principe. L'uomo si è così spogliato del suo carattere morale e della sua dignità di giudizio, ha abdicato la sua iniziativa; e per questa alienazione delle proprie facoltà si è fatto schiavo impuro degli impostori e dei tiranni» [38, p. 321].

Questo processo di alienazione delle proprie facoltà genera le premesse per una discriminazione di diritto tra persone di diritto superiore e persone di diritto inferiore all'interno della struttura verticale del sistema sociale. Il diritto del singolo individuo è definito non più dal suo essere, ma dalla sua posizione sociale. La sua dignità non è più connaturata al suo essere, ma derivata da un'autorità superiore: sono i «dignitari», esseri superiori, che conferiscono «dignità» agli esseri inferiori chiamandoli a partecipare alla mensa del signore.

Nessuno meglio di Bakunin ha saputo cogliere questo aspetto dell'autoritarismo per cui l'individuo, «deificando le cose umane», si autoespropria del proprio valore attribuendolo al signore: «Proclamare come divino ciò che si trova di grande, di giusto, di reale, di bello nell'umanità significa riconoscere implicitamente che l'umanità, da se stessa, sarebbe stata incapace di produrlo. Ciò equivale a dire che, abbandonata a se stessa, la natura umana è miserabile, iniqua, vile e oscena. Ed eccoci ritornati all'essenza d'ogni religione, cioè alla diffamazione dell'umanità per la maggior gloria della divinità» [6, pp. 50-51]. L'alienazione della propria dignità a un essere superiore corrisponde a un ingabbiamento normativo che in quanto tale non riesce mai a cogliere l'intero spettro delle relazioni sociali. Questa riduzione della infinita ricchezza della vita a un sistema normativo deciso dall'alto, a un'unità che nelle relazioni sociali assume concretamente la forma dello stato, è per sua natura inconciliabile con la molteplicità della vita reale.

Nell'ambito delle relazioni sociali, ciò significa per l'autorità la vitale esigenza a contrapporsi alle forze centrifughe, a reprimere, controllare o ingabbiare tutto ciò che potrebbe mettere in pericolo la stabilità del costruito piramidale entro

cui esercita la sua influenza.

Autonomia e delega

L'anarchismo, corrispondente alla sottrazione consapevole dell'individuo alla sfera d'influenza dell'autorità, alla riappropriazione dell'autonomia, è quindi l'unico atteggiamento in grado di mettere in discussione il diritto superiore che deriva dalla pretesa di sovranità dello stato. In *L'anarchismo e il presente* [23, p. 186], Heintz propone altresì una lettura in chiave psicologica della condizione umana nei confronti del principio universalista. Citando Alfred Adler [1, pp. 16-17], evidenzia come chi vive in modo reale la meta di superiorità, di «essere simile a dio», sarà costretto a fuggire la vita vera come un compromesso inaccettabile per mettersi interamente al servizio di obiettivi superiori, grazie ai quali la sua vita acquista un senso. È questa la premessa per il senso d'inferiorità dell'essere umano, umiliato e svilto dal suo dio. L'antiuniversalismo appare quindi essenzialmente come una rinuncia all'idea del compiuto, del perfetto, dell'assoluto a favore dell'idea del cambiamento, del progresso, della mobilità: «È la morte di dio, come qualcuno ha voluto dire, la morte cioè della delega del senso ad alcunché di estraneo e superiore all'intelletto umano. È la riconquista (parziale, incerta e confusa, ma comunque salutare) di quella funzione creativa di cui finora l'uomo si è volontariamente espropriato» [2, p. 48]. Tuttavia, tanto per Proudhon quanto per Heintz, ciò non significa rinuncia all'ideale, che anzi è detto «funzione della libertà dell'essere umano», bensì rinuncia all'idealizzazione. Come valore oggettivo con pretesa di assoluta validità, l'ideale tende a consolidarsi sempre più, poiché nel processo di reificazione si stacca sempre più dalla realtà viva della sensibilità umana. Perdendo il contatto con la realtà viva, perde il proprio contenuto morale ed estetico originario. Ciò succede quando l'ideale, anziché fungere da criterio per stabilire la regola viene adottato come regola e scopo della vita esso stesso, quando viene, cioè, «vissuto in modo reale», come «aspirazione coattiva verso una meta di similitudine a dio» [1, p. 96]. In questo senso,

l'ideale estraniato dalla realtà viva può essere messo a paragone con un'utopia elevata a dogma che promette soluzioni certe e che, nella sua assolutezza, assume la valenza di un sistema di rappresentazione autoritario. Heintz non fa ricorso al concetto di libertà per definire la visione antiuniversalista del mondo. Heintz opera con i concetti sociologici di distribuzione, potere e prestigio e quindi, paradossalmente, la sua teoria della libertà è basata sul valore della giustizia. Innegabile, anche qui, l'ascendente proudhoniano. In una lettera a Langlois del 1861 Proudhon infatti scrisse: «Je n'ai point pris pour ma devise la liberté, qui est une force indéfinie, absorbante, qu'on peut écraser mais non pas convaincre; j'ai mis au dessus d'elle la justice, qui juge, règle et distribue» [37, p. 308]. Proudhon è troppo sociologo e troppo poco filosofo per sviluppare una metafisica della libertà. A un concetto che reputa evanescente preferisce un concetto fondato sulla prassi, simile in ciò al concetto di cultura in Rudolf Rocker (com'è noto, Proudhon ha progettato diverse iniziative concrete per sperimentare vie di avvicinamento alla giustizia. Heintz, dal canto suo, è sempre stato un costruttore di iniziative culturali che indubbiamente intendeva sviluppare nella direzione di spazi a debole densità normativa). D'altronde, anche Bakunin metteva in guardia da «voraci astrazioni» e da «vampiri della storia» come «diritti storici, diritti giuridici, libertà, libertà politica, bene pubblico» [6, pp. 80-81]. La dissociazione heintziana dell'ideale astratto dalla ricerca empirica concreta delle asimmetrie sociali lo mettono al riparo dai giochi linguistici che caratterizzano invece, per esempio, una teoria della giustizia molto alla moda come quella di John Rawls.

Nell'ottica antiuniversalista di Heintz, proposizioni come «ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti», non hanno senso. Per Heintz, gli alfieri della libertà idealizzata che non scorgono nessuna possibilità di convivenza sociale al di là dei meccanismi regolativi della democrazia formale rassomigliano a «quegli intellettuali che si costituiscono deliberatamente in ostaggio al

potere», richiudendosi in una prigione costruita con le proprie mani e «rifiutandosi di far uso delle possibilità offerte dall'emancipazione dalle ideologie del dominio» [23, pp. 69-70].

Nel suo lavoro su Proudhon, Heintz mette in evidenza come al punto di emancipazione dell'individuo dal sistema universalista vi sia un gesto di rivolta che trova origine nell'indignazione dell'individuo di fronte agli attentati dell'autorità alla propria dignità. Alla base di questa teoria proudhoniana dell'immanenza della morale, che riecheggia anche nelle seguenti parole di Virgilia D'Andrea: «È dall'angoscia, dalle lotte, dal dolore, dalle aspirazioni, dal tormento, dal lavoro, dall'opera di tutti noi (...) che si crea l'atmosfera rovente per l'eroe della rivolta (...)» [10, p. 14], sta l'idea dell'autoresponsabilità degli individui che trova la sua espressione più pura nella rivolta. Per Proudhon, la giustizia è un prodotto della coscienza, talché ogni individuo si trova al fine a essere il giudice del bene e del male. La moralità o l'immoralità di un atto dipende infine dal giudizio che la singola persona ne dà. «L'individuo autonomo», afferma Heintz commentando l'idea della giustizia in Proudhon, «(...) tenderà quindi a seguire la propria sensibilità morale, emancipata dall'autorità esterna» [23, p. 137]. Il fondamento della concezione antiuniversalista della vita, l'idea o meglio il senso di giustizia, è così sottratto al rischio dell'idealizzazione. La personalità autonoma che sa decidere in merito alle proprie azioni senza ricorrere ad autorità esterne, deve a se stessa sincerità. La sincerità, l'autenticità che caratterizza la personalità antiautoritaria è un atteggiamento morale che corrisponde alla rinuncia dell'affermazione della propria autorità, cosicché il prossimo non è più percepito come un rivale che potrebbe insidiare la propria autorità.

Nel sistema di rappresentazione antiuniversalista ogni rappresentazione non-universalista della realtà ammette una moltitudine di situazioni autonome il cui reciproco rapporto non può essere determinato mediante integrazione in un sistema autoritario, ma solo tramite l'equilibrio e la reciproca delimitazione. Questo assetto è stato efficacemente illustrato

da Emile Armand nel suo importante contributo per una teoria dell'anarchismo individualista: «Quando lo si spinge a più ampie esplicazioni, l'individualista riconosce francamente ch'egli non potrebbe logicamente esistere ed evolvere con agio che in una umanità ove funzionassero simultaneamente l'uno accanto all'altro una infinità di gruppi e di individualità isolate, reggentesi a loro piacimento» [3, p. 24; 34].

Giustizia come processo collettivo

Il concetto di giustizia, che funge da principio regolatore dei rapporti sociali, non è un valore assoluto, non è un'idealizzazione, ma una relazione tra i singoli individui. Per Proudhon, la giustizia è il rispetto spontaneo e reciproco della dignità umana, in qualsiasi persona e in qualsiasi circostanza, dove «dignità umana» è l'espressione morale per l'autonomia dell'individuo, ossia quello che Robert Nozick definisce «essere dei sé cercatori di valore» [33]. Heintz sottolinea comunque che in Proudhon i processi di affermazione della giustizia vanno sempre intesi come processi collettivi. È nel gruppo, dice Proudhon, che albergano le potenzialità di progresso, inteso essenzialmente come scoperta infinita di nuove dimensioni. «Nous sommes emportés avec l'univers dans une métamorphose incessante»: fine della storia e sviluppo lineare sono concetti incompatibili con la concezione antiuniversalista sviluppata da Proudhon e Heintz. In *L'anarchismo e il presente*, Heintz esamina nella parte dedicata all'anarchismo positivo alcuni sviluppi in senso antiautoritario nei campi della scienza moderna, dell'arte, della psicanalisi, della cooperazione. Lo stretto legame tra antiuniversalismo e arte moderna è evidenziato dalla seguente osservazione di Heintz: «Esattamente come l'impressionismo nella pittura ha significato l'emancipazione dell'artista dalla pittura accademica, così la visione anarchica corrisponde al tentativo di liberarsi da ogni interpretazione convenzionale del mondo» [23, pp. 154-155].

L'interesse di questo riferimento all'impressionismo (che in Camille Pissarro aveva trovato un esponente dichiaratamente anarchico) supera l'ambito strettamente artistico: il concetto

di impressionismo anarchico viene infatti contrapposto esplicitamente alla pretesa di ingabbiamento della realtà in sistemi filosofici e teologici del pensiero universalista. Nel suo rapporto con la realtà, l'anarchismo evita di fare violenza alla realtà stessa in nome di un qualsiasi ideale, e foss'anche l'ideale del dominio razionale: «La scienza è la nostra nuova religione. Col trionfo del razionalismo positivista, in nome della verità assoluta essa si è fatta sempre più pericolosa e ha indotto la gente a un fideismo cieco» [5, p. 132]. Si tratta cioè di liberare la realtà dalle implicazioni logiche che le sono state attribuite per secoli dal pensiero universalista oppure, per usare le parole di Jacques Rivière, di «cogliere l'essere prima che abbia ceduto alla contabilità». Al piacere della scoperta di questo *monde merveilleux* corrisponde una profonda ostilità contro ogni forma di cristallizzazione e schematizzazione e, in definitiva, contro la concezione totalitaria del mondo e qualsivoglia limitazione della libertà.

C'è una bella pagina di Wassily Kandinsky dove ritroviamo in formulazione analitica questo concetto del *monde merveilleux* teorizzato dai surrealisti: «Le scosse che provengono dall'interno sono di natura diversa. Sono causate dall'uomo stesso e trovano in lui stesso un terreno idoneo. Questo terreno non è la capacità di osservare la strada solo attraverso il vetro, che è duro, saldo, ma si può facilmente rompere, bensì la capacità di uscire in strada. L'occhio aperto e l'orecchio vigile trasformano le più piccole scosse in grandi esperienze. Da tutte le parti affluiscono voci e il mondo risuona. Come esploratori che si addentrano in paesi nuovi e sconosciuti, noi facciamo scoperte nel mondo quotidiano, e il nostro ambiente, altrimenti muto, comincia a parlare in un linguaggio sempre più chiaro. Così i segni morti diventano simboli viventi e ciò che morto diventa vivo» [29, p. 19]. La caratteristica fondamentale dell'arte anarchica, antiuniversalista, è la sincerità, corrispondente all'atteggiamento umano e morale che definisce il realismo anarchico. Dove l'individuo non può fare riferimento a un'autorità esterna che lo liberi dalle proprie responsabilità, l'onestà nei confronti di se stessi diventa una necessità.

Ba Jin, il grande vecchio della letteratura cinese contemporanea, ampiamente influenzato dal pensiero anarchico di Emma Goldman e di Kropotkin, ha affermato lo stesso concetto riferendosi alla responsabilità degli scrittori, «che non possono delegare la propria responsabilità a istanze a loro esterne» [4, p. 104]. Asger Jorn ha mirabilmente sintetizzato questo atteggiamento definendo la sincerità dell'espressione l'unico criterio di qualità dell'arte. La recisione dei vincoli che legano l'essere umano al sistema universalista gli consentono di aprirsi all'ignoto in un atteggiamento la cui sostanziale disponibilità verso le possibilità positive della vita anarchica differenzia l'anarchismo positivo dal pessimismo esistenzialista. Parimenti, l'anarchismo non teme di riconoscere i paradossi insiti nella realtà stessa e nel nostro approccio a essa [12, pp. 72-78].

Surrealismo: pura creazione

In campo artistico, il surrealismo ha spesso praticato esperimenti con il paradosso sottraendo gli oggetti al loro contesto naturale per collocarli in scenari inediti e inaspettati. L'anti-universalismo anarchico determina altresì la libertà creativa che Heintz esamina in un capitolo di *L'anarchismo e il presente* dedicato alla pura creazione. Come già colui che crea, così anche l'opera creata non ottiene il suo valore all'alto, per esempio in base al suo grado di conformità a un determinato ideale di bellezza. Il suo valore dipende unicamente dalla corrispondenza dell'opera con la necessità interiore del suo creatore [28, p. 57; 42]. Nella stessa direzione, ossia, nella direzione della assoluta libertà di espressione, della rinuncia a qualsiasi forma di opportunismo, della pura creazione si è mossa anche quell'incredibile avventura artistica che è stato il dadaismo.

Hans Richter ha scritto in proposito: «L'assenza di un qualunque scopo ci ha permesso in maniera del tutto naturale di prestare orecchio all'ignoto e di trarre insegnamenti dal suo regno» [41, p. 51]. Ma se, come afferma André Breton, in campo poetico dopo Lautréamont, Arthur Rimbaud e Stéphane Mal-

larmé «le nozioni di lecito e di proibito hanno assunto quella consistenza elastica che tutti conosciamo, al punto, per esempio, che le parole famiglia, patria e società ci sembrano scherzi macabri» [8, p. 4]. Heintz si riconosce nelle parole di Armand: «Ma la concezione individualista incarna in sé lo spirito di resistenza e di rivolta allo stato permanente (...) perché, in sé, senza alcun sussidio esteriore, la concezione individualista anarchica contiene, implica una attitudine di resistenza, di legittima difesa, di diffidenza, di lotta verso tutto ciò che menoma o tende a menomare l'autonomia dell'unità umana» [3, p. 44]. In una significativa pagina della sua opera teorica *Punto, linea, superficie*, Kandinsky anticipa, seppur riferendosi all'arte, alcuni concetti essenziali dell'anarchismo epistemologico sviluppato successivamente in chiave antiuniversalista da teorici come Paul Feyerabend e Hans Peter Duerr. «Qui c'è un solo pericolo», scrive Kandinsky, «che l'espressione numerica sia inadeguata all'impressione intuitiva e che perciò la freni. La formula è simile al vischio. E anche affine alla carta moschicida di cui gli sbadati restano vittime. La formula è anche una comoda poltrona, che cinge l'uomo saldamente con le sue calde braccia. Ma, d'altra parte, lo sforzo per liberarsi dalle strettoie è la premessa necessaria per un salto ulteriore verso nuovi valori e, in definitiva, verso nuove formule. Anche le formule muoiono... » [29, p. 25]. Heintz, in *L'anarchismo e il presente* definisce la prospettiva antiuniversalista nelle scienze naturali in quanto realismo contrapposto a scientismo. A titolo di esemplificazione della propria concezione antiuniversalista, riporta la visione del mondo della fisica moderna espressa da Werner Heisenberg: «Noi ci rendiamo conto, più di quanto non se ne rendesse conto la scienza di una volta, che non c'è un sicuro punto di partenza per le vie che conducono a tutti i campi dello scibile, ma che ogni conoscenza è sospesa in certo modo sopra un abisso senza fondo (...) e che anche i sistemi concettuali più precisi (...) non sono che tentativi per orientarsi a tastoni in limitati campi della realtà» [26, pp. 122-123].

L'assunto fondamentale di Heintz è il principio della reci-

proca delimitazione, ossia la rinuncia a riassumere il mondo in una sola formula. Secondo tale principio, la realtà è differenziabile in differenti ambiti paralleli, in sfere più o meno autonome il cui carattere essenziale può essere compreso solo dall'interno. Nessuna teoria, valida in una delle sfere della realtà, deve avere l'illegittima pretesa di essere valida anche nelle altre sfere. A questo proposito, Heintz riprende un concetto sviluppato già da Bakunin in *Dio e lo stato* [6, p. 80] quando questi afferma di predicare, in una certa misura, la rivolta della vita contro il governo della scienza, ma non per distruggere la scienza, bensì per «rimetterla al suo posto». In questo contesto, appare particolarmente pertinente la seguente osservazione di Reclus: «Da più di venti secoli, e probabilmente da un periodo ancora più lungo, i geografi indù, elevandosi ad ardite generalizzazioni, avevano saputo riconoscere l'unità meravigliosa della loro penisola circondata dal mare e dalle montagne e, nella lor febbre di poesia grandiosa (...), avevano paragonato questo grande corpo peninsulare a un fiore immenso in cui ogni provincia costituiva un petalo o un sepalò, ogni montagna stame o pistillo (...). Per tutti, il grande fiore era cosa viva, e per quanto i loro paragoni siano lontani dalla precisione delle misurazioni moderne, essi corrispondono comunque molto meglio al vero profilo dell'India del grossolano tratto descritto da Tolomeo in base ai suoi meridiani e paralleli» [40, p. 146]. I due ambiti della realtà, la visione poetica e la visione tecnica, appaiono qui nettamente distinti: da un lato, la precisione delle misurazioni, dall'altro il mondo dell'immaginazione poetica; un esempio, questo, che ripropone i termini della distinzione fatta da Heisenberg entro la teoria dei colori di Wolfgang Goethe e di Isaac Newton. Particolarmente fertile e anche noto è l'approccio a questi temi proposto da Feyerabend. Per Feyerabend, la scienza è un'avventura intellettuale che non conosce né limiti né regole. Non c'è nessuna teoria che non possa contribuire a migliorare la conoscenza: «Per una conoscenza obiettiva è necessaria la varietà di opinione. E un metodo che incoraggi la varietà è anche l'unico metodo che sia compatibile con una visione

umanitaria» [19, p. 39; 36]. Pur distinguendo, contrariamente a Heintz, l'anarchismo epistemologico dall'anarchismo politico, l'approccio di Feyerabend costituisce nondimeno una buona esemplificazione del concetto di antiuniversalismo nell'accezione di Heintz.

Un autore che ha recentemente ripreso con considerevole vigore argomentativo ed esplicito riferimento a Heintz la discussione di quest'ultimo sulla delimitazione delle differenti realtà è l'epistemologo e antropologo Hans Peter Duerr [14]. Al centro dell'attenzione di Duerr è la rimozione delle strutture autoritarie del pensiero, in polemica specialmente con l'atteggiamento a sua volta giudicato totalitario del «comprehensively critical rationalism». Particolarmente interessato al mondo delle sensazioni, al lato naturale dell'essere umano, Duerr propone escursioni oltre i limiti della comune razionalità alla scoperta delle ragioni dell'essere selvaggio. In concreta applicazione del principio della delimitazione delle differenti realtà, Duerr, con frequenti riferimenti a Carlos Castaneda, sostiene la necessità di vivere le esperienze dell'essere selvaggio con i mezzi dell'essere selvaggio poiché altrimenti queste rimangono impenetrabili: in altre parole, le esperienze di magia possono essere comprese solo a cavallo di una scopa.

Ma anche in altri campi l'approccio applicato da Heintz alla sociologia, ossia la ricerca dell'instabilità e della sua relazione con l'ordine sta attualmente trovando un ampio sviluppo, per esempio nella geometria frattale di Benoît Mandelbrot o nella teoria dei sistemi dissipativi di Ilya Prigogine. Nel suo studio sulla problematica dell'autorità in Proudhon, Heintz afferma a questo proposito che «le categorie autoritarie del pensiero come unità, immutevolezza, necessità, sovranità ed entro certi limiti anche ordine contrastano con la fenomenalità della realtà. Con questa contraddizione, l'uomo ingabbia non solo se stesso, ma tutta la realtà viva nella prigione del proprio sistema di rappresentazione e della sua concreta forma espressiva» [24, p. 172]. Di particolare interesse nella più recente estensione della discussione dal campo strettamente scientifico è l'applicazione del principio della reciproca delimitazione

anche al campo culturale, proposta da Heintz in *L'anarchismo e il presente*: «Il rapporto positivo dell'anarchismo con la diversità dei singoli campi della realtà può essere esteso anche al rapporto tra le diverse culture. Nessuna cultura viene considerata per principio come la soluzione ideale per l'intera umanità. Quanto c'è di comune alle varie culture appare uno strato così sottile e misero da non poter certo formare la base per una cultura umana» [23, p. 177].

Qualsiasi sovrastruttura universalista che ambisca a estendere la propria sfera d'influenza sopra differenti ambiti culturali viene quindi respinta come un'astrazione che infrange le condizioni naturali della vita umana. A questo proposito, Heintz fa esplicito riferimento al concetto di nazione, la cui pretesa totalitaria lede il diritto alla particolarità di singoli, di gruppi, di culture. Nessun ordine superiore può legittimamente imporre la propria concezione della giusta vita ad altri, in quanto che questo preteso diritto esprime unicamente la forza coercitiva del gruppo dominante. Facendo riferimento all'asimmetria sessuale, Rossella Di Leo ha osservato come la cultura occidentale, pregna di filosofia etnocentrica, abbia proiettato su tutte le società umane il suo principio gerarchico riducendole così tutte al proprio modello di dominazione [13]. Ma la «parte maledetta», ciò che è stato escluso dai dominatori, ha osservato Gianni Vattimo qualche anno fa, non si lascia tanto facilmente ricomprendere in una totalizzazione: «Gli esclusi hanno fatto l'esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori» [45, p. 17]. E questa è la stessa conclusione alla quale perviene la critica antiuniversalista di Heintz, dalla quale avrebbe sviluppato quell'anarchismo euristico di cui andava cercando le tracce nella modernità.

Riferimenti bibliografici

1. Alfred ADLER, *Prassi e teoria della psicologia individuale*, Astrolabio, Roma, 1967, 1993.
2. Roberto AMBROSOLI, *Dio, il senso, la libertà*, in Autori vari, *Il prisma e il diamante*, Antistato, Torino, 1991.
3. Emile ARMAND, *Vivere l'anarchia*, Antistato, Milano, 1983.
4. BA JIN, *Gedanken unter der Zeit*, Diederichs, Colonia, 1985.
5. Enrico BAJ, *Cose, fatti, persone*, Elèuthera, Milano, 1980.
6. Michail BAKUNIN, *Dio e lo stato*, Rl, Pistoia, 1974.
7. Maria Luisa BERNERI, *Viaggio attraverso utopia*, Movimento anarchico italiano, Pistoia, 1981.
8. André BRETON, *Il surrealismo e la pittura*, Marchi, Firenze, 1966.
9. April CARTER, *Die politische Theorie des Anarchismus*, Oppo, Berlino, 1988.
10. Virgilia D'ANDREA, *Chi siamo e cosa vogliamo*, Ipazia, Ragusa, 1986.
11. Rudolf DE JONG, *Bilancio e prospettive dell'anarchismo*, in *Volontà*, numero 4/1984.
12. Gilles DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 1975.
13. Rossella DI LEO, *Les sources du Nil*, in Autori vari, *Le pouvoir et sa negation*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1984.
14. Hans Peter DUERR, *Ni dieu, ni mètre*, Suhrkamp, Francoforte, 1985.
15. Friedrich ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma, 1971.
16. Luce FABBRI, *Sotto la minaccia totalitaria*, Rl, Napoli, 1955.
17. Luigi FABBRI, *Dittatura e rivoluzione*, Antistato, Cesena, 1971.
18. Enrico FERRI, *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Giuffrè, Milano, 1992.
19. Paul FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1979.
20. André GLUCKSMANN, *I padroni del pensiero*, Garzanti, Milano, 1977.
21. Emma GOLDMAN, *Anarchia, femminismo e altri saggi*, La Salamandra, Milano, 1976.
22. Jean-Marie GUYAU, *Abbozzo d'una morale senza obbligo né sanzione*, Paravia, Torino, 1923.
23. Peter HEINTZ, *L'anarchismo e il presente*, La Baronata, Lugano, 1993.
24. Peter HEINTZ, *Die Autoritätsproblematik bei Proudhon*, Verlag für Politik und Wirtschaft, Colonia, 1956.

25. Peter HEINTZ, *Soziale Vorurteile. Ein Problem der Persönlichkeit, der Kultur und der Gesellschaft*, Verlag für Politik und Wirtschaft, Colonia, 1957.
26. Werner K. HEISENBERG, *Mutamenti nelle basi della scienza*, Boringhieri, Torino, 1960.
27. G. HISCHIER, *Dem Soziologen und Weltbürger Peter Heintz zum Gedenken*, in: *Peter Heintz 1920-1983*, Zurigo, 1983.
28. Wassily KANDINSKY, *Lo spirituale nell'arte*, Se, Milano, 1989.
29. Wassily KANDINSKY, *Punto, linea, superficie*, Adelphi, Milano, 1990.
30. Pëtr KROPOTKIN, *La scienza moderna e l'anarchia*, Casa Editrice Sociale, Milano, senza data.
31. Peter LOESCHE, *Anarchismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1987.
32. Friedrich NIETZSCHE, *Opere*, Adelphi, Milano 1990.
33. Robert NOZICK, *Spiegazioni filosofiche*, Mondadori, Milano, 1987.
34. P.M., *Bolo 'bolo*, L'Affranchi, Salorino, 1987.
35. Giorgio PENZO, *La rivolta in Stirner e Bakunin*, in Autori vari, *Bakunin cent'anni dopo*, Antistato, Milano, 1977.
36. Karl R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1985.
37. Pierre-Joseph PROUDHON, *Correspondance*, volume XI, Lacroix, Verboeckhoven & Cie, Parigi, 1875.
38. Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, Rivière, Parigi, 1924.
39. Elisée RECLUS, *L'evoluzione, la rivoluzione e l'ideale anarchico*, in *Scritti sociali*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna, 1951.
40. Elisée RECLUS, *L'homme. Geografia sociale*, Angeli, Milano, 1984.
41. H. RICHTER, *Dada-Kunst und Antikunst*, Du Mont, Colonia, 1988.
42. Arturo SCHWARZ, *Anarchia, surrealismo e altre cose*, in *Volontà*, numero 3/1984.
43. Peter SLOTERDIJK, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano, 1992.
44. Max STIRNER, *L'Unico*, Bocca, Milano, 1902.
45. Gianni VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1987.

ក

ka

ខ

kha

គ

ko

ឃ

kho

ង

ngo

ច

tja

ឆ

tchha

ជ

tjo

ឈ

tchho

ញ

nho

ដ

da

ថ

tha

ទ

do

ធ

tho

ណ

nâ

ត

tâ

ធ

thâ

ទ

to

ធ

tho

ន

no

ប

bâ

ផ

phâ

ព

po

ភ

pho

ម

mo

ល

ja

ហ

ha

យ

yo

រ

ro

វ

la

ល

lo

វ

vo

ა

a

ბ

b

გ

g

დ

d

ე

e

ვ

v

ზ

z

თ

t

ი

i

კ

k

ლ

l

მ

m

ნ

n

ო

o

პ

p

ყ

q

რ

r

ს

s

ტ

t

უ

u

ფ

f

კ

k

ღ

gh

ქ

kh

შ

sh

ჩ

tch

ც

ts

ძ

dz

წ

ts

ჭ

tch

ხ

kh

ჯ

dj

ჰ

h

ჯ

dj

Georgiano

*Perché non ci si capisce? Da questa domanda nasce un tentativo di ragionare sull'arte del non capirsi. Un'indagine antropologica sul malinteso, cioè su una manifestazione ricorrente e diffusa. Mentre alcune culture hanno imparato a convivere con questa realtà; ribaltandola nel suo contrario, l'incontrarsi. Da questa riflessione parte Franco La Cecla, ricercatore all'università di Venezia. La Cecla è autore di *Perdersi. L'uomo senza ambiente* (1988), *Mente locale* (1993) e ha curato il volume di *Volontà, Pornoecologia* (1992).*

Il mondo va avanti unicamente in base al malinteso. Attraverso l'universale malinteso tutti si trovano d'accordo. Poiché se per disgrazia ci si capisse, non si potrebbe mai essere d'accordo.

Charles Baudelaire, *La mia anima messa a nudo*

Sembra che il mondo di oggi si sia trasformato in un coro di dissidi, in una discordanza che non ammette alcun criterio di polifonia. E il «non mi capisci» è assurto a bandiera nazionale, a vessillo etnico, a simbolo di un orgoglio del mio e del mio

incomunicabile. Il mondo sembra fatto di segreti che tra loro non possono essere mescolati. La base universale di questo segreto, locale, mio, esclusivo è la stessa base del vicino, ma questa universalità è talmente poco consolante che nessuno ha voglia di enunciarla come diritto universale: il diritto alla differenza è possibile solo isolando la differenza come se fosse l'unica e ripetendo questa operazione per ogni caso.

Perché se è vero che già nella relazione io/tu/terzi si sente il peso dell'incomprensione, quanto più essa opera tra culture diverse, tra genti che non condividono la stessa storia, le stesse motivazioni generali, la stessa religione, pelle, esperienza del mondo. Una certa ottica vorrebbe auspicare che, onde evitare questo spiacevole inconveniente, le culture rimangano divise, ognuna a casa sua. Ma ciò non è quasi mai possibile, come d'altro canto non è possibile che l'io sia sempre separato dal tu. Come porsi allora di fronte agli inevitabili incontri e ai malintesi che in essi e da essi possono nascere? Si può soffrirne, chiedersi come mai, cercare le ragioni del non incontro, come si può invece esserne orgogliosi. Si può fare una teoria delle relazioni tra le persone o tra i popoli o semplicemente capire a quale comun denominatore comunque appellarsi.

Qui si cerca un'altra strada: il tentativo di ragionare sull'arte del non capirsi, postula l'esistenza di una serie di pratiche, grazie alle quali le persone e le culture hanno fatto i conti con il non capirsi.

La domanda che si pone non è «perché non ci si capisce?». Domanda legittima a cui per secoli filosofi, logici, linguisti hanno cercato di dar risposta. E nemmeno quella più specifica del «come accade che non ci si capisca?» che studia i meccanismi ermeneutici della incomprendimento. Oppure, con una raffinatezza da studiosi della comunicazione: qual è il contenuto, l'informazione, il cosa non si riesce a comunicare?

Preferisco, invece, esplorare (ma rimango ammirato da chi cerca di rispondere alle altre domande) le pratiche sociali e culturali che la gente ha messo in atto in luoghi e tempi diversi, la stessa gente se l'è «cavata» col non capirsi. Come è, insomma, possibile continuare a incontrarsi con un tu o con un diverso da

me senza che il capirsi o meno sia la discriminante di questo incontro?

Si tratta di un'ottica soprattutto antropologica. Posto che il malinteso è una manifestazione ricorrente diffusa, spesso inevitabile, alcune culture (alcune meglio di altre, questa è una ipotesi) hanno imparato a convivere con questa realtà, a coabitare con essa, fino al punto da ribaltarla nel suo contrario, in un'arte dell'incontro, a volte nonostante, a volte proprio perché non ci si capisce. L'ipotesi qui presentata narra il carattere empirico di questo lavoro (fatto e da farsi), il suo dare importanza ai casi, alle storie, agli spazi del non capirsi. Non si vuol fare, insomma, del «non capire» il tema centrale di questo lavoro, ma piuttosto della solidarietà nel non capire.

Questa è una straordinaria intuizione che devo a Paul Feyerabend, come può riscontrare chi legge il suo articolo, presente in questo numero di *Volontà*, *Contro l'ineffabilità culturale*. Alla sua memoria questo lavoro è dedicato.

Le culture e il loro intendersi

Il malinteso è molto poco democratico: la sua stessa definizione è un partito preso. «Tu hai male inteso quello che ti ho detto». O può darsi che sia stato io o un terzo. Comunque c'è qualcuno che ha inteso male. Ciò implica che ci sia una giusta versione «beninteso». Quando dico che c'è stato un malinteso, intendo dire che «rispetto a una normale interpretazione» qualcuno ha sviato, per mancanza d'attenzione, poca volontà, ostruzionismo o stupidità. Ma è pur vero che nella pratica sappiamo tutti che è facile essere fraintesi e fraintendere. Non per questo smettiamo di parlarci l'un l'altro. Perché il malinteso è una trappola dell'incontro, un qualcosa che può accadere, senza che poi io e tu lo vogliamo. Il malinteso, nella splendida definizione di Wladimir Jankelevitch è un «quasi niente». Se fosse di più non saremmo caduti nella sua trappola. Ecco, credevamo di capirci, di dire la stessa cosa ed è bastata una sfumatura per rivelare quanto eravamo lontani! Eravamo in uno spazio familiare a entrambi e appunto per questo a un certo punto non ci siamo accorti di esserci persi di vista. Ma il

«quasi niente» è talmente importante da farci capire che c'è qualcosa del mio pensiero che non è stato possibile dirti.

Questa «sfumatura» ha a che fare con i nodi intimi dell'identità e non è traducibile. Se si cerca di eliminare questo quasi niente si riduce il dire a un detto e chi dice a un suo enunciato.

Nei rapporti tra culture diverse avviene qualcosa di analogo. Dovrebbe esserci implicita la consapevolezza di una differenza intraducibile da una cultura all'altra, così come c'è sempre qualcosa di intraducibile da una lingua all'altra. Le culture sono incommensurabili, le si può mettere accanto, ma non coincidono, né combaciano. Da qui l'ineffabilità dei malintesi. Eppure le culture, è l'esperienza storica che ce lo racconta, si sono spesso incontrate, hanno convissuto, si sono incrociate. I luoghi e i momenti dell'incontro sono stati altrettanto frequenti quanto quelli dello scontro. Come hanno fatto? Perché non hanno cercato disperatamente di tenersi separate? Perché non sono rimaste fedeli a una idea di identità a cui sta a cuore il non essere fraintesa, ridotta, deformata? Perché allo scetticismo della constatazione, «i malintesi sono inevitabili», non è corrisposta sempre e dovunque una pratica dell'evitare l'incontro?

La risposta può essere che i malintesi a volte diventano lo spazio in cui le culture si spiegano e si confrontano, scoprendosi diverse. Il malinteso è il confine che prende una forma. Diventa una zona neutra, un *terrain vague*, dove l'identità, le identità reciproche si possono attestare, restando separate appunto da un malinteso. Il malinteso può in questo senso difendere l'identità interna di una persona o di una cultura. «Non mi capisci? Meglio così; in questo modo non pretendi che io passi nel tuo spazio, diventi come te». «Non ti capisco, sei proprio strano e appartenente a un altro mondo. Posso anche cercare di trascinarti a forza nel mio, ma ciò non cambia il fatto che ora sei diverso e altrove». Ma i malintesi offrono anche uno spazio di spiegazione tra culture. «Appunto perché non ci siamo capiti, dobbiamo continuare a spiegarci».

C'è un passo ulteriore di questo confronto. Ed è quello consistente non solo nell'accettare che c'è un malinteso che ci

divide, ma anche in qualche modo, provocarlo. Io ti dò di me un'idea che non è già per me quella vera rispetto a me e alla mia identità. Lo faccio per farti credere di avermi capito. In questo modo mi lasci in pace nella mia vera identità e ci incontriamo dove tu credi sia per te più comodo; ma sono io che te lo faccio credere. Così il malinteso diventa un cuscinetto tra me e te, una *buffer-zone*, un luogo comodo dove si addiviene a un incontro semplificato.

Per capire quanto sostengo occorre liberarsi da un'abitudine a pensare i rapporti tra culture come rapporti in cui la forza è di solito tutta da una parte: culture egemoni e culture subalterne. L'interazione, anche nei casi di dominazione, mette in gioco le facce e le identità reciproche e le mette entrambe a repentaglio (anche se in misura diversa).

Quali spazi

È l'anno 1765. A Verona il rabbi Menachem Navarra tiene come ogni anno il suo sermone la sera della Neomenia di Shevat. È un giorno speciale. Si commemora la costituzione, nel 1605, della «corte del ghetto», cioè del ghetto di Verona. La sinagoga è tutta illuminata, l'Arca viene aperta e i rotoli portati in processione con torce e canti di allegria intorno alla sinagoga. È una festa che celebra come avvenimento importante e allegro il momento della costituzione della «clausura». Il testo del sermone che ci è pervenuto si appella ad Aristotele per ricordare come la principale premura di chi dirige gli stati e le città debba essere la loro conservazione e in tal senso Menachem Navarra dice: «Il motivo principale di questa festività dipende dal vedere che l'essere noi tutti uniti ci porta una solida e ferma conservazione».

Uno studioso delle comunità ebraiche in Italia all'epoca del Rinascimento, Robert Bonfil, ha recentemente avanzato l'ipotesi che per buona parte dei ghetti del Nord Italia costituitosi dalla fine del Cinquecento in poi, l'ipotesi della clausura forzata non regge completamente. Molto spesso il ghetto era un modo di rafforzare un'identità nei confronti della società esterna, in un momento in cui dall'esterno non c'era una

pressione negativa e la comunità ebraica era molto aperta. Questa apertura sarebbe all'origine del contributo che le stesse comunità ebraiche diedero alla grande trasformazione rinascimentale. Soprattutto lo studio della kabbalah e la sua influenza sulla secolarizzazione del culto era qualcosa che si inseriva e dava un forte contributo al rinnovamento in atto anche all'esterno del ghetto. Il carattere «paradossale» della kabbalah e l'accento messo sull'interpretazione individuale portò a una fioritura senza precedenti della musica, del teatro e della letteratura all'interno del ghetto. Questo «chiudersi per permettere l'apertura» fa pensare a un ruolo paradossale dei ghetti stessi, come luoghi dentro ai quali si elaborava il contributo ebraico al Rinascimento italiano e dove fortissimi erano gli scambi e le influenze tra dentro e fuori.

Sarebbe interessante confrontare questo tipo di ghetto con la visione classica del ghetto che ne abbiamo oggi. Il ghetto è diventato sinonimo di una segregazione che interessa non solo (e non più spesso) gli ebrei, ma tutti i luoghi dove gente di una stessa provenienza etnica o sociale si riunisce o viene riunita. La negatività del termine ci fa spesso dimenticare che la definizione di ghetto è data per lo più dagli esterni. Gli interni, gli appartenenti al ghetto, possono sentire o meno negli stessi termini il loro essere a parte.

Per il caso delle Little Italy negli Stati Uniti tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo la situazione sembra abbastanza simile a quella dei ghetti durante il Rinascimento. Si trattava di costruire un luogo che definisse e difendesse con un confine l'identità, ma proprio e soprattutto per poterla mettere in relazione con l'esterno. In questo senso (e spero che si capisca adesso perché mi sta tanto a cuore il riferimento spaziale), il ghetto è una forma di malinteso costruito ad arte. È la chiusura che insieme funziona da aiuto alla conservazione di una cultura e di sua proposizione all'esterno. Ma all'esterno se ne recepisce solo l'apparente essere altro, il luogo della stranezza con i suoi riti, usi e cibi tutti particolari e diversi dal paese di accoglienza. Ma, come si sa, questo non ha impedito agli ebrei di influenzare il mondo esterno (per tutti si pensi

all'influenza sulla cucina veneta o romana) e agli italiani di fare lo stesso (si pensi al successo incredibile di pasta e pizza, ma anche al successo degli italiani in genere nell'entrare nella cultura americana).

In molti casi le cose non vanno così bene; è evidente. Ma si potrebbe ipotizzare che uno dei motivi principali di scontro nel rapporto tra gruppi umani che si sentono e sono diversi è la pretesa di trasformare il malinteso in una intesa. La politica, le politiche dell'integrazione spesso nascondono un'incapacità di accettare che l'altro non è comunque assimilabile. Il caso di Parigi oggi è paradigmatico di tutto ciò. Di fronte a una massiccia emigrazione dall'Africa negli ultimi venti anni, il governo della città ha deciso di varare una legge sulla «tolleranza», intendendo per tolleranza «i limiti di tolleranza» dei parigini «veri» di fronte all'arrivo di tanti stranieri.

Si è varata allora una legge per costruire dei luoghi, i *foyer* e le *cit  de transit*, che hanno come scopo dichiarato quello di sottrarre per buona parte del giorno gli immigrati alla vista del quartiere, di renderli insomma invisibili. Questa politica mira all'occultamento del malinteso, in attesa che lentamente l'immigrato diventi anche lui parigino, si confonda con gli altri. C'è alla base di tutto questo una dichiarata paura delle «enclave etniche», un credere che la tolleranza sia una questione di soglia biologica e non di interazione culturale (e di giochi di faccia). Quello che in realtà avviene è che le enclave si formano comunque e la Parigi di oggi è visibilmente una città con grandi aree del centro occupate da gruppi omogenei di immigrati. È interessante notare come il loro inserimento passi oggi molto per una «messa in scena» dei propri caratteri etnici (dalla musica al cibo tradizionale, ai vestiti), il tutto diventa occasione di apertura di luoghi che da interni si trasformano presto in attrazione per l'esterno.

Viene da pensare che una delle pratiche più conosciute dai gruppi di emigrati sia quella della messa in vetrina della propria differenza. Un recente studio sulla storia del Lower East Side a New York mostra come una delle prime cose a costituirsi nei ghetti ebrei, italiani e portoricani, furono, nono-

stante le condizioni difficilissime di vita, i teatri.

Si diceva che il ghetto ebraico mangiasse pane e teatro. Questa voglia di mettersi in scena era alla base stessa del proporsi all'esterno delle nuove comunità giunte d'oltremare. Anche lo scrittore Michael Ondaatje ci racconta una cosa analoga per la Montreal degli operai immigrati alla fine del secolo. Il centro delle riunioni illegali era pur sempre la rappresentazione teatrale.

Laddove la questione rimane quella di resistere a una assimilazione veloce e violenta l'unico mezzo è la sottolineatura, perfino simulata, della propria differenza. Ma proprio in quanto messa in scena questa simulazione dell'identità crea lo spazio per l'incontro e per il patteggiamento che deve seguire.

I linguisti ci hanno insegnato a cogliere nell'incontro tra culture una ricchezza che ci era fino a qualche anno fa sfuggita. La creolizzazione della cultura è lo spazio dentro al quale si parla una lingua che consente a due o più culture di incontrarsi senza dover buttare nel piatto la propria lingua d'origine. Ci si capisce a metà strada e con un'intesa parziale. Ma da questo incontro nascono innesti e meticcaggi di incredibile ricchezza, dal tango, alla letteratura brasiliana, al cibo creolo.

Le culture, la gran parte di esse, sanno che ci sono strumenti per gestire gli incontri senza esserne schiacciati e snaturati. Questi strumenti hanno una forte componente spaziale, e i mercati di strada sono uno degli esempi più notevoli, ma abbracciano quasi tutti i campi e le facoltà umane. Si tratta di cominciare a raccogliere (quello che faccio io qui è solo un accenno) e a mettere in paragone le pratiche più disparate, geograficamente e storicamente dell'arte dell'incontro. Il tutto a partire dall'esperienza di cui abbiamo più immediata conoscenza (ma che per questo ci è magari sfuggita fino a ora). Non vi sembra, per esempio, che l'Italia col suo Nord e la sua Milano piena di calabresi, sardi, siciliani e pugliesi sia un caso tutto da studiare? Non è assurdo ignorare l'incredibile lavoro di incontro che si è creato tra gli immigrati dal Sud d'Italia e Milano in questi ultimi cinquant'anni?

In questo grande lavoro di sedimentazione si sono giocati

tutti gli stereotipi da entrambi i lati e alla fine si è creata una convivenza che avrebbe solo diritto a una lettura complessa e non alla banalizzazione del Nord che sta avvenendo oggi. Credere dopo cinquant'anni che Milano sia rappresentata da Pontida e non dal pugliese che parla il suo «milanese creolo» significa essere rimasti indietro, imbambolati da un modello di umanità che non esiste nemmeno negli album delle figurine Panini.

Consonanti

				
h	shh	n	r	b
				
l'	k	a	v,w	m
				
f	dh	th	l	g
				
gn	s	d	p	y
				
ch	j	z	sh	

Vocali

						
a	ā	i	ī	u	ū	e
						
ē	o	ō	e	ang		

Dhivehi

Emanuele Amodio / Sguardi incrociati



La cultura occidentale ha frammentato le culture che riteneva subalterne. Queste ultime per sopravvivere hanno dovuto inglobare elementi della cultura dominante. Che però non sempre è stata imposta soltanto con la forza. L'analisi delle culture altre viene così problematizzata e la ricerca antropologica non si sottrae ai preconcetti dell'operatore. Partendo da queste premesse, Emanuele Amodio affronta l'analisi dell'incontro-scontro tra culture differenti. Amodio, antropologo e storico, vive in America Latina dal 1980. Attualmente è ricercatore al dipartimento di antropologia dell'Istituto venezuelano di ricerche scientifiche e insegna nella Scuola di antropologia dell'università Centrale del Venezuela a Caracas.

È possibile pensare la relazione tra universalismo e relativismo solo ed esclusivamente dentro la modernità occidentale, cioè da quando, superata la contraddizione fra mostruosità mitica attribuita e conoscenza realistica mediata ideologicamente, l'esistenza dell'altro è pensabile dentro l'universo del valore.

Quando il dibattito si accese, il campo rimaneva circoscritto

in gran parte alla sua dimensione teorica, giacché era di altri lontani che si parlava e la possibilità stessa che potessero insegnarci qualcosa rimaneva lontana dalla mentalità dell'americano medio e men che meno dell'italiano del dopoguerra. Allo stesso modo, quando il dibattito coinvolgeva soggetti politici e minoranze etniche interne alla società dominante, rimaneva marginale la possibilità di un'attitudine relativista, dandosi per scontata la bontà centrale della cultura occidentale, e la discussione terminava scivolando in campo esplicitamente politico e sul tema dell'accesso ai beni occidentali che questi gruppi pretendevano. Occorre aspettare la fine degli anni Settanta, per lo meno in America, per vedere porre il problema della differenza interna.

Trent'anni dopo, i giochi son cambiati e i soggetti del discorso, teorico e pratico, sono altri. Gli altri lontani sono ora fuori dalla porta, mescolati agli altri vicini. Quegli altri che da mostri medievali erano diventati selvaggi buoni, e ora non solo pretendono di venire in casa nostra, ma soprattutto vogliono i prodotti materiali della nostra cultura cristiana e occidentale. Vogliono essere altri da sé, dato che hanno avuto le prove che essere loro stessi non paga molto.

C'è anche da mettere sul tappeto la tanto conclamata globalizzazione che più che omologare culturalmente, cerca di vendere i prodotti occidentali, col fine di mantenere i privilegi del Primo mondo e omologa solo quando è necessario, altrimenti non esita a mantenere artificialmente in vita diversità culturali che, per il cambiamento delle condizioni e del contesto non hanno più senso. Sarebbe interessante qui riferire in più di due righe quello che sta succedendo in Oriente, dove l'egemonia del Giappone non sembra necessariamente includere un progetto di giapponesizzazione, ma solamente la costruzione di un quadro di relazioni di potere articolato sulla base dell'egemonia economica e commerciale.

In altri spazi società differenti tentano di mantenere un minimo di identità che gli permetta di avere un senso, mentre si vedono coinvolti in flussi sempre più numerosi di dati e messaggi dalla cui gestione sono completamente esclusi. Con

in più la differenziazione ormai generale ed evidente fra gruppi sociali locali sufficientemente occidentalizzati (o giapponesizzati, russizzati e così via) e gruppi locali costretti a rimanere al margine della possibilità di partecipare, se non addirittura dello stesso fruire. E giacché questi gruppi locali, per mantenere il dominio, devono riprodurre lo stesso tipo di relazione di potere che li lega ai gruppi multinazionali, opprimono sempre più i gruppi subalterni locali, sociali o etnici. Così vengono meno le condizioni minime vitali che permettevano ai gruppi culturalmente ed etnicamente differenti di mantenere la loro differenza. Se l'alternativa è tra morire di fame restando se stessi o riuscire a sbarcare il lunario, magari nella bidonville di una delle tante metropoli latino-americane, a patto di cambiare, le scelte appaiono ridotte.

Il luogo della domanda

Anche se all'epoca del dibattito sul relativismo, negli Stati Uniti continuavano ad arrivare emigranti europei e asiatici, la omologazione necessaria (o la differenza da nascondere o da ghezzizzare) impediva alla discussione di esaminare i fatti interni, a parte casi rari e isolati di riflessioni sulle riserve indiane. Però era evidente che gli indiani avevano perso la guerra, per cui veniva dimostrata l'inferiorità della loro cultura, e la pretesa di rivalorizzarli negli anni Sessanta era prodotta da frange disprezzabili di devianti, cioè senza potere.

Intanto in Europa, la situazione rischia di esplodere proprio sui temi della differenza e disuguaglianza: l'emigrazione dal Terzo mondo, da un lato, e i fatti jugoslavi dall'altro, pongono nuovamente il problema sul tappeto. Anche se più che su un terreno culturale, le contraddizioni e le contrapposizioni ancora una volta si danno su quello economico e politico.

In ogni caso va rilevato che in varie parti del mondo il tema del valore del sapere culturale si pone pesantemente nella pratica. Se così non fosse, non si capirebbe l'entusiastica adesione di alcuni gruppi sociali del Terzo mondo a concetti (come «autodeterminazione», «etnosviluppo», «tecnologie appropriate» e così via) sviluppati nel Primo mondo ed espor-

tati diligentemente dai suoi volontaristici epigoni. Per esperienza diretta posso dire che molte delle esperienze tentate in questa direzione, tutte finanziate dai soldi dell'Occidente, non hanno avuto i risultati sperati, anche perché al miserismo di preti trasgressivi e di rivoluzionari d'occasione (per esempio, i volontari internazionalisti in Nicaragua o gli antropologi anarchici fra gli indio), la gente ha massicciamente risposto in direzione contraria, giocando con facilità la carta dell'adesione alla cultura occidentale (tutto per non morire di fame).

A questi «luoghi» della riflessione, vorrei aggiungere altri esempi. Uno di questi, riguarda la tendenza storica in America Latina ai matrimoni misti con la finalità di «biancheggiare» la razza. Questo fenomeno sembra la risposta razziale al tentativo di mantenere la segregazione. Che il fenomeno non sia solo americano, lo dimostra il fatto che di questi casi se ne possono citare molti anche in altre parti del mondo. I fatti jugoslavi sono da tutti conosciuti: stuprare quante più donne possibile e lasciarle incinte, in modo che i figli appartengano, almeno in parte, alla razza dei conquistatori e non a quella dei conquistati, considerata inferiore.

Altro fatto: nel novembre 1993, a Washington un giovane marocchino ha violentato una ragazza. Catturato, al processo ha dimostrato che la colpa era della ragazza perché indossava una gonna provocante. Il tribunale lo ha assolto con la motivazione che nella cultura dell'imputato una donna che si veste in quel modo è una che ci sta e il suo rifiuto fa parte del gioco e incita il maschio a pretendere quello che gli è dovuto. Mi chiedo se è stata chiesta la consulenza tecnica di un antropologo. Probabile!

Nel 1993 l'Organizzazione mondiale della sanità (Oms) scende nuovamente in campo contro la circoncisione femminile in Africa dove, si dice, più di 80 milioni di donne subiscono il taglio della clitoride o la mutilazione parziale o totale delle labbra vaginali. A parte le motivazioni di tipo etico, l'Oms giustifica la condanna con i pericoli che la donna corre di contrarre malattie e i problemi che derivano al figlio in caso di gravidanza successiva. Qui si interviene nelle pratiche di

milioni di persone sollevando un problema di rispetto di culture percepite come universalmente valide.

Sono certamente casi estremi che, però, riassumono molto bene l'atteggiamento occidentale e che qui ho chiaramente usato in modo terroristico. Purtroppo il problema è tragico, e non è possibile prenderlo sottogamba, anche se è questo che normalmente fanno gli organismi internazionali, come il caso della Banca mondiale, per esempio, più interessata a salvare gli alberi del polmone amazzonico del mondo che a interessarsi veramente dei gruppi indigeni che lo hanno finora mantenuto, grazie proprio alla differenza culturale che gli aiuti occidentali per lo sviluppo stanno eliminando.

Dicibilità del tema

C'è anche un problema di pertinenza da risolvere in quello che vado dicendo (cioè, da che luogo parlo) e un problema di autorità, nel senso di autorità etnografica. È probabile che questi due problemi si pongano in ogni caso e per qualunque tipo di scrittura, particolarmente ora che si fa sempre più difficile costituire racconti capaci di comunicare. In ogni caso, per lo spazio culturale da cui parlo, il tema della pertinenza e dell'autorità diviene fondamentale, perché è evidente che un discorso su relativismo e universalismo può darsi solo a condizione di esplicitare le condizioni di produzione e quindi gli interessi che coinvolge.

Non voglio certo qui raccontare la mia storia per dimostrare che le cose che dico hanno più valore di quelle di altri. Voglio dire che è importante conoscere chi parla. Non si tratta di curiosità malsana, ma di un problema epistemologico di non poca importanza: il fatto che Bronislaw Malinowski non sopportasse gli indigeni influiva o no su quello che scriveva? Che Margareth Mead descriva la sessualità di Samoa in un certo modo, dipende o no dalla sua personale situazione sessuale? Potremmo continuare con altri esempi, ma questi già bastano a definire il campo della domanda: lo sguardo dell'antropologo viene o no definito dal fatto che si concentra su altri lontani e non su altri vicini o, addirittura, sul suo stesso gruppo sociale?

Dato che una cultura specifica, quella occidentale, portando alle estreme conseguenze l'etnocentrismo connaturato in ogni società, ha preteso e pretende di avere un valore universale, tanto che si sente in dovere a un certo momento della sua storia di ribadire il diritto degli altri a essere se stessi (il relativismo appunto), occorre chiarire in modo esplicito se il luogo da cui si parla (vissuto e teorico) è interno o esterno a questa cultura.

È evidente che la professionalità dell'antropologo dovrebbe implicare un distacco culturale capace di guardare in modo aderente, se non empatico, la società osservata. Distacco che non sembrano avere completamente gli antropologi spontanei o selvaggi di altre culture. Però è solo un'illusione e le nuove versioni postmoderne della critica antropologica hanno trovato facile gioco nello scoprire le trappole retoriche di padri e figli dell'antropologia. Inoltre c'è da dire che molto dipende dal tema di cui uno si occupa. Non è infatti la stessa cosa interessarsi di sistemi politici e scoprire che l'organizzazione sociale dei guayaki è più interessante di quella dello stato occidentale (come ha fatto Pierre Clastres), piuttosto che interessarsi di sistemi medici e dover decidere se usare o no un antibiotico in caso di polmonite. E, per restare in Italia, come si affronta il problema delle trasfusioni di sangue quando un testimone di Geova ne ha bisogno?

A partire da queste domande, non necessariamente dalle risposte, possiamo porre finalmente la questione: è possibile il confronto? Perché è evidente che occorre prima darsi un metro di paragone e l'ideale sarebbe sedersi attorno a un tavolo e discuterne con gli altri. Ma è proprio qui che sorgono i problemi: la questione e il modo di porla è determinato dalla cultura occidentale; la pressione globalizzante della cultura occidentale non favorisce la creazione di uno spazio neutro di discussione; la professionalità degli attori della discussione non è equiparabile, giacché quelli occidentali sono stati prodotti e formati, appunto, per porsi la questione.

A risolvere apparentemente questi problemi, potrebbe intervenire la tanto conclamata partecipazione, attraverso cui posso fingere per un momento di essere l'altro così che al

ritorno in me stesso possa riferire la visione altrui. La precarietà di questa soluzione è evidente e lo *schifter* retorico che giustifica quello che dico («io sono stato là») funziona solo di fronte a un pubblico avido di esotismi. Un poco meno funziona in ambito accademico, almeno in quelli più smaliziati. E in campo politico? Certo, fra coloro che ancora sognano Jean-Jacques Rousseau, poter dimostrare, a partire dell'esperienza diretta, che tanto «buoni» poi i selvaggi non sono, risulta più difficile. Però il problema rimane ancora in piedi: è possibile guardare e conoscere l'altro? E se è conoscibile, qual è il grado di comunicabilità di quello che si è conosciuto?

Una formulazione generale

Dato che ogni società pensa se stessa come «centro del mondo», il confronto fra società differenti innesca un meccanismo identificatore per opposizione all'altro. Da qui la validità dell'affermazione che tutti i popoli sono, in un modo o nell'altro, etnocentrici: l'umanità del noi funziona in quanto nega quella degli altri. L'identità etnica ha queste radici, anche se generalmente si articola in sistemi di relazioni regionali, per cui il noi può essere inclusivo o esclusivo.

L'affermazione di differenza non produce necessariamente una pretesa superiorità. In alcuni casi, per esempio, la superiorità del noi è affermata in ambiti religiosi, ma non in ambiti tecnici (per cui la relazione fluisce orizzontalmente a un livello e verticalmente a un altro). In altri casi, la differenza implica una coesistenza di mondi, negando la possibilità stessa della superiorità dell'uno sull'altro (la differenza radicale non è comparabile). Infine, è osservabile il caso in cui alcune società producono culture specifiche dove la differenza etnica, probabilmente a causa di eventi storici ben precisi, per mantenersi ha bisogno della negazione globale e attiva del valore dell'altro. L'altro diventa mostro, barbaro, pagano o irrazionale.

La pretesa che la propria identità possa avere un valore universale può essere considerata almeno di due tipi. Il primo, che potremmo chiamare implicito e automatico, anche se deriva dalla percezione di sé come centro del mondo e come

unica umanità, non nega completamente la possibilità del confronto. Al contrario, la seconda pretesa, che potremmo chiamare esplicita e volontaristica, anche se in un certo qual modo deriva dalle stesse radici della prima, ha assunto una forza differente avendo fatto dell'esplicita affermazione del valore di sé la base stessa dell'esistenza della società. Anche se questa tipologia risulta fragile, se non pretestuosa, la sua formulazione permette di delimitare un campo di ricerca possibile. Infatti, quello che la tipologia cerca teoricamente di differenziare, risulta nella pratica difficile da realizzare, dato che l'etnocentrismo sembra presente dovunque ed è sulla sua effettiva forza che la differenza sembra fondarsi.

In ogni caso, non sembrano esserci dubbi che nel caso dell'Occidente l'etnocentrismo ha assunto forme attive ed esplicite, fino a determinare completamente la sua identità etnica. La costituzione cristiana della storia (linearità) e il mito di fondazione ebreo (dio che sceglie il suo popolo), hanno prodotto un'identità etnica forte, basata sulla negazione della possibilità degli altri a partecipare ai valori dell'Occidente. Con una caratteristica particolare, anch'essa di origine cristiana: la possibilità che l'altro possa abbandonare se stesso e integrarsi con l'Occidente, attraverso riti di passaggio. Per cui, l'universalità della cultura occidentale, per lo meno fino al Settecento, si basava quasi totalmente su un referente religioso e quindi la percezione negativa degli altri aveva questa connotazione esplicita. Una conseguenza evidente dell'uso del referente religioso è la negazione dell'esistenza di altre religioni autonome, giacché esse vengono definite per opposizione alle credenze occidentali: gli altri non adorano un dio differente, ma il diavolo, cioè il nemico del nostro dio.

Tutti i temi citati si riferiscono a un ambito che potremmo chiamare dell'identità etnica, cioè a quel nucleo di idee, comportamenti e pratiche che definiscono l'essere sociale. Differente è, invece, il destino di quello che potremmo chiamare «sapere culturale», la cui esistenza risulta più precaria e dinamica. Infatti, se analizziamo la storia dell'Occidente, ci accorgiamo che mentre si reprimevano gli altri non europei,

non si avevano scrupoli nell'utilizzare le loro conoscenze e integrarle nella cultura occidentale. Il caso della medicina araba è in questo senso emblematico. Per cui, potremmo arrivare alla conclusione che la pretesa universalistica dell'Occidente si riferisce più all'identità etnica che al sapere culturale che, è il caso di dirlo, non esita a presentarsi come relativo, per lo meno fino alle soglie dell'età moderna.

Le nuove culture locali europee che si formano tra il secolo sedicesimo e diciottesimo danno origine a una versione differente dello stesso principio, anche se non lo soppiantano completamente. Viene elaborato un metodo di conoscenza in grado di apportare dati sulla realtà con pretese di universalità costruita in sede logica e non religiosa. Dall'esperienza incontrollata si passa all'esperimento ripetibile; dal mondo magico al mondo empirico dove il principio di causa ed effetto risulta strettamente controllato da quello d'identità e da relazioni dimostrabili.

Un nuovo mondo invertito appare così alla percezione dei pensatori moderni, frutto di una divisione categoriale dello stesso concetto di realtà: l'ambito dell'identità etnica, già appartenente al mondo delle cose con valore universale, appare ora relativo, mentre l'ambito del sapere, che fino ad allora era stato considerato sufficientemente relativo, passa a essere considerato tendenzialmente come assoluto e con valore universale. Un sistema sociale, in quanto prodotto di una umanità concreta, deve essere considerato come una realtà relativa, cioè valida non in sé, ma in quanto realizza o meno le aspettative di chi l'ha prodotta. La velocità di caduta di una pietra, al contrario, deve essere considerata come una realtà con valore universale, nel senso che dipende da fattori naturali funzionanti nell'ambito del sistema fisico locale.

Al di là delle radici culturali di questo nuovo universalismo, è evidente il suo valore quando si presenta nella forma ristretta in cui qui è stato presentato. Voglio dire che nessun indio americano si sognerà di negare la caduta di una pietra e le leggi fisiche che la giustificano. Nel caso, la differenza fra lo scienziato occidentale e lo sciamano yanomami riguarderà le spie-

gazioni sul perché è caduta.

Il caso della medicina occidentale può essere considerato esemplare: una scienza occidentale con pretese universali che progressivamente ha dovuto ridurre le sue pretese fino ad arrivare a una specie di relativismo, una volta che il suo stesso oggetto (il corpo della clinica illuminista) ha perduto progressivamente il suo statuto di realtà assoluta. D'altra parte, anche se ancora in forma minoritaria, ci si è accorti sempre più che il confronto fra sistema medico occidentale e sistemi extra-occidentali avviene su un equivoco di fondo: aver identificato come sistemi medici quei sistemi di «risoluzione delle crisi» di popoli non occidentali, i quali solo secondariamente si interessano di curare il corpo, giacché la funzione principale è un'altra. Giustamente Claude Lévi-Strauss associava lo sciamano più allo psicanalista occidentale che al medico.

L'inversione del mondo classico riguardo ai temi del valore dell'identità e del sapere non è certamente avvenuta in un solo giorno e, infatti, possiamo dire che il processo è ancora in corso, altrimenti non potremmo spiegarci l'esistenza dentro lo stesso Occidente di fenomeni di razzismo su basi etniche. Infatti, essa si è realizzata sostanzialmente solo in ambiti illuminati dell'Occidente, mentre in ambiti politici e religiosi il processo è stato vissuto solo in parte: si assolutizza il sapere occidentale, mentre si mantiene l'universalizzazione dell'identità etnica. In questo modo l'universalizzazione del sapere occidentale ha aumentato la sua carica etnocentrica: non solo propone il «miglior» sistema politico (la democrazia), insieme alla «vera» religione (il cristianesimo), ma si fa forte anche di un sapere universalmente valido (la scienza).

A muovere e a unificare ideologicamente tutto questo complesso di attitudini è intervenuto un concetto nuovo della modernità: il mito del progresso. Parlo chiaramente di mito in senso antropologico, cioè di un'idea motore basata su una ideologia particolare e produttrice di comportamenti e pratiche sociali e culturali. Il progresso possibile naturalmente viene presentato come principio universale (tutti possono progredire), offrendosi lo stesso Occidente come testimonianza

di questa possibilità. Infatti, la società europea e le altre derivate si auto-assumono come punta più avanzata dello sviluppo sociale e culturale e, quindi, come pietra di paragone per giudicare le altre società (sono evidenti gli echi dello spirito hegeliano). Tutta la storia moderna dei cosiddetti paesi in via di sviluppo sta contenuta nella dinamica di questa trappola etnico-culturale (interessante, in questo senso, fu la percezione europea degli indio americani come primitivi simili agli antenati preistorici del Primo mondo).

Questa giustificazione moderna della superiorità dell'Occidente si articola a vari livelli. In modo diffuso si riafferma la bontà della sua cultura e del suo modo particolare di organizzarsi (lo stato, il mercato), per il semplice fatto che i vari sistemi sociali che lo sorreggono sono divenuti dominanti perché più sviluppati (se hanno vinto, è perché sono superiori). Naturalmente, la giustificazione ideologica presenterà i valori dell'Occidente come universalmente validi o perché provengono da dio o perché ritenuti scientificamente i più adeguati per raggiungere la «felicità». Ricordo che questa parola fu integrata dai padri fondatori nella Costituzione nordamericana, anche il concetto di «diritti fondamentali dell'uomo» ha questa origine. È così evidente che l'Occidente riafferma la sua superiorità e l'universalità dei suoi valori, mentre convince gli altri della bontà della sua cultura e, quindi, ad accettarne «liberamente» la superiorità.

Contro la validità universale della cultura occidentale si è schierata, in generale, gran parte delle società che sono state invase, direttamente o indirettamente. Questa opposizione, però, si è quasi sempre realizzata e si realizza in termini politici, sociali ed economici, più che culturali. Per cui, si nega l'egemonia dell'Occidente in termini generali, ma si finisce per accettarne la cultura, a parte casi specifici di movimenti religiosi di tipo millenaristico o di movimenti politici tradizionalisti o di riaffermazione etnica organizzata politicamente. Non molto differente è stata, in effetti, l'attitudine dei movimenti rivoluzionari nati anch'essi dall'illuminismo settecentesco e da questo contagiati con l'idea di perfettibilità,

parente stretto di quella di progresso.

Però, in tempi più recenti, sempre in Occidente si sono prodotte correnti di pensiero e, addirittura, gruppi organizzati che hanno espresso dubbi sull'universalismo dell'Occidente. Questi dubbi sono stati normalmente espressi dagli antropologi, cioè da coloro che hanno avuto più contatti con società extra-occidentali, da epistemologi in odore d'anarchismo, da minoranze interne all'Occidente, represses a causa di caratteristiche peculiari, da gruppi giovanili, in epoche di rivolte generazionali generalizzate (la beat generation e il 1968), da gruppi politici radicali, dal movimento delle donne.

Confronto e scambio

Un discorso teorico generale sulla differenza culturale e sulla possibilità di interscambio fra società differenti corre il rischio di risultare generico e inutile, se non addirittura una semplice petizione di principio. In maggiore o minore misura, lo scambio si realizza sempre e il problema mi sembra un altro: chi decide che cosa scambiare e quali sono le condizioni che determinano che uno scambio sia o no equilibrato.

Vediamo di elaborare un piccolo modello: una cultura funziona nella misura in cui si trova strutturalmente omogenea. Le epoche di crisi, soprattutto quelle generate da problemi interni, che scuotono questa condizione, servono a dinamizzare e a favorire il cambiamento. Quando la crisi diventa endemica o forze esterne premono oltre il limite di rottura, l'omogeneità culturale si incrina producendo un progressiva frammentazione degli elementi che la costituiscono. Così una cultura frammentata non è in grado di produrre risposte autonome, né di difendersi da attacchi esterni. La conquista culturale infatti si basa anche sulla frammentazione delle culture locali e sull'imposizione violenta di quella della società conquistatrice.

La conclusione logica? Il confronto equilibrato fra culture differenti può darsi solamente quando ambedue siano sufficientemente omogenee da potersi specchiare in termini di uguaglianza; e sufficientemente forti da resistere con successo alla possibilità che una cultura voglia prevaricare sull'altra.

Se ora diamo un'occhiata alla situazione terrestre, ci accorgiamo che raramente questo esiste. Nel senso che la cultura occidentale, ha disarticolato e disarticola le culture locali, frammentandole e mettendole in condizione di non poter offrire nient'altro che pochi frammenti, poi utilizzati dai conquistatori. Esempi non mancano: il *cazabe*, pane di manioca degli indigeni amazzonici, passato a essere la dieta base dei bianchi invasori; il sapere botanico dei popoli del Terzo mondo, utilizzato in termini chimici dalle industrie del Primo mondo; la musica etnica, trasformata fino a coincidere con la sensibilità occidentale e riproposta ai suoi stessi produttori originari.

È evidente che questo non è uno scambio, ma solo il risultato di un furto culturale. Nello stesso modo, in quest'atto di conquista è implicita la definizione di inferiorità della cultura conquistata, mentre se ne salvano alcuni elementi perché considerati interessanti o non completamente inutili. La storia dei musei etnografici occidentali potrebbe essere la dimostrazione più palese di queste conclusioni.

Non molto più in là stazionano i cosiddetti alternativi: individui e gruppi della società occidentale che identificano nella società degli altri quelle caratteristiche che considerano ideali e di cui sentono la mancanza nella propria società. Al di là del processo che spinge questi individui a operare questa proiezione dei propri desideri, mi sembra sufficientemente dimostrabile che si tratta di un ritaglio nel tessuto culturale dell'altro, quando addirittura non si debba parlare di pura e semplice identificazione in elementi immaginari. Cosicché vengono selezionati alcuni elementi culturali in linea con le proprie fantasie, eliminando tutto quello che non coincide con il modello. Si passa così dall'antropologo che descrive gli indigeni americani come idilliaci e nudi, tacendo l'uso di camicie, orologi, radio, ai naturisti che vanno a vivere nella selva e magari scoprono rapidamente che gli indigeni sono carnivori e, magari, cannibali.

È in effetti quello che è successo con i preti che professano la teologia della liberazione, tanto esecrata dal Vaticano, per lo meno ufficialmente. La petizione di principio è quella della

difesa delle culture locali e del diritto alla terra e la loro azione politica è stata in gran parte conseguente con questa scelta ideologica. Però, dato che raramente arrivano a relativizzare totalmente le proprie credenze religiose, hanno elaborato a partire da alcune frasi ambigue del Concilio Vaticano secondo, tutta una teoria e una prassi per coniugare «rispetto culturale» e «annuncio evangelico»: dato che il dio cristiano si è «rivelato» in tutte le culture, occorre cercare questi «semi del verbo» e una volta scoperti farli crescere, naturalmente eliminando le erbacce. Quali siano poi le caratteristiche culturali degli altri che rappresentano questi germogli sono sempre loro a deciderlo. È quanto chiamano «inculturazione del Vangelo» e che altro non è se non riaffermazione del valore universale della cultura cristiana e la negazione dell'altro.

Non molto differente, e non potrebbe essere altrimenti, è la posizione dell'Oms sul problema delle pratiche mediche non occidentali, soprattutto quelle dei popoli considerati primitivi.

Questo discorso descrittivo risulta però insufficiente se non lo si introduce in un contesto più ampio, dove il sapere culturale venga esplicitamente considerato come una risorsa, a cui ricorrere di fronte alla necessità di risolvere determinati problemi. Infatti, la stessa utilizzazione di saperi culturali dei gruppi etnici subalternizzati, può solo essere spiegata in questi termini, giacché viene determinata brutalmente da un calcolo, più o meno cosciente, sulla sua possibilità di utilizzo tanto per mantenere il dominio, quanto per migliorare le condizioni di vita degli stessi conquistatori. Nello stesso modo, chi soffre la conquista, deve poter considerare il sapere culturale, proprio e altrui, come una risorsa che permette di chiarire alcuni problemi sulla trasmissione culturale.

La definizione che Antonio Gramsci dava di «folclore», cioè della cultura popolare, prevedeva che elementi culturali dominanti «scendessero» verso i gruppi subalterni, mescolandosi con i frammenti culturali dei dominati. Oggi sappiamo meglio come si realizza questo processo e che la stessa frammentazione, lungi dall'essere un semplice risultato meccanico della condizione popolare, può essere considerata come il risultato di una

azione concreta dei gruppi al potere. In questo senso, la discesa di elementi culturali non sempre è automatica, dato che la cultura delle classi dominanti è imposta ai dominati.

D'altra parte, i gruppi subalternizzati non restano certo immobili ad aspettare l'omologazione, dato che in ogni caso le condizioni reali di esistenza pretendono un'immediata giustificazione culturale che non può aspettare la progressiva assunzione della cultura dominante e quindi la futura coerenza fra referente culturale e modo di vita. Esiste uno scarto visibile, un dolore incolmabile che la promessa futura non calma o giustifica. Ed è qui che i gruppi subalternizzati si muovono velocemente per appropriarsi di risorse culturali che possano funzionare meglio di quelle tradizionali.

Non sempre allora l'assunzione di elementi culturali di altre culture può essere interpretata come imposizione culturale di una società su un'altra o, in casi di equilibrio, come scambio liberamente realizzato. Esiste un terza possibilità: che siano gli stessi subalterni a decidere di assumere elementi culturali alieni, con la finalità di meglio rispondere alle esigenze e ai problemi posti dalla nuova situazione o, perché sono arrivati alla conclusione che un sapere altrui funziona meglio di quello prodotto tradizionalmente dalla propria società. In questo senso, per esempio, alcuni cambiamenti delle diete di società indigene americane (come l'uso dello zucchero o dell'olio per friggere) ben possono essere interpretati in questo senso (non è invece il caso dell'imposizione di pasta di bassa qualità, in sostituzione dei sottoprodotti della manioca).

Un esempio vistoso può chiarire questi processi. Nel caso della conquista americana, è difficile negare l'utilizzazione della religione cristiana per favorire e rinforzare la conquista territoriale, sociale e culturale degli indigeni. La stessa chiesa romana ha finito per dover ammettere, anche se a denti stretti, che evangelizzazione e conquista in America sono state per lungo tempo sinonimi. Questo processo continua tuttavia, anche se la punta di lancia della conquista è stata assunta dai missionari evangelici integralisti nordamericani, soprattutto nel caso della selva amazzonica. In tutti questi casi, l'assunzione

ne del dio cristiano da parte degli indigeni è avvenuta o per convenienza (credere nel dio straniero continua ad avere come corollario l'aiuto economico o l'assistenza medica) o per libera adesione determinata da un convincente annuncio missionario (come nel caso degli indios Panare della selva venezuelana, convinti di aver ucciso Cristo con i loro peccati).

Il fenomeno descritto può essere considerato come il risultato di una conquista culturale, giacché cosciente è stato il piano di azione degli agenti culturali della società conquistatrice e i risultati ottenuti in gran parte dei casi realizzano le aspettative dei dominanti: diminuzione della resistenza e della conflittualità, accettazione dei nuovi modi di vita, vendita volontaria della forza lavoro. Però, non tutti i fenomeni di accettazione del messaggio religioso cristiano possono essere considerati come il risultato di una conquista e, quindi, di una imposizione culturale. Nel caso dei movimenti messianici autoctoni sorti in gran parte del Terzo mondo negli ultimi due secoli, ci troviamo di fronte all'appropriazione di un elemento culturale alieno da parte dei gruppi subalternizzati (il messaggio cristiano) che una volta trasformato sufficientemente, è utilizzato contro gli stessi agenti della società conquistatrice.

Identità e cultura

Il risultato di qualunque contatto fra società differenti implica un passaggio di elementi culturali da un gruppo all'altro che produce una mescolanza progressiva delle culture che partecipano al processo. In questo senso, l'uso classico del termine cultura (un popolo, una cultura) sembra insufficiente a rendere conto dei fenomeni permanenti che si realizzano nelle zone di frontiera di ogni società. Infatti, forse solo all'interno di sistemi di relazioni regionali è possibile utilizzare un concetto unitario come questo.

Il problema teorico è il seguente: come si mantiene l'identità etnica di fronte al continuo mescolarsi di culture nei sistemi di interscambio regionale? In effetti il problema è tale solo se si confondono i due livelli impliciti nella domanda. Anche se l'identità etnica si fonda sulle caratteristiche della cultura, la

sua esistenza diventa progressivamente autonoma, tanto che è possibile dimostrare l'esistenza di una stessa identità etnica in gruppi differenti culturalmente o il mantenimento della stessa identità in situazioni di scambio culturale. In effetti, nei sistemi regionali, il confine culturale dei vari gruppi può diluirsi progressivamente, senza che la frontiera etnica soffra confusioni o crisi profonde.

Una serie di fatti nuovi sono venuti a complicare il panorama e i piani di conquista culturale espliciti e impliciti. Il riferimento esplicito riguarda la cosiddetta globalizzazione e la sua influenza sui destini culturali dell'umanità, intesa come gruppi sociali, economici e culturali riuniti per la prima volta nel formare un'unità non più solamente mitica o ideologica. A una prima occhiata, la globalizzazione può essere pensata come una cultura divenga dominante, anche a costo di inglobare frammenti delle culture conquistate, mantenendo però sempre a livello strutturale le forme che la identificano. Purtroppo, i giochi non sono così semplici.

Prima di tutto, è evidente che la globalizzazione è soprattutto economica e si basa sempre più su un assetto per poli irradianti, struttura che sta sostituendo la vecchia bipolarità. Questo vuol dire che grandi aree dovranno rimanere in uno stato di sottomissione (consumatori, più che produttori; venditori di forza lavoro, più che gestori in proprio), per permettere l'esistenza di aree di benessere che accentreranno su di sé la produzione culturale e decideranno quali prodotti culturali «periferici» potranno essere recuperati. Questo scenario futuro di tipo geografico-orizzontale, ha un risvolto verticale: nelle metropoli si sta già costituendo una divisione spaziale definita in termini di altezza, come nei già arcaici modelli piramidali. Anche in questi casi, sembra riprodursi la divisione in gruppi sociali gerarchizzati. La novità forse è rappresentata dal fatto che sempre più la contrapposizione è connotata da elementi etnici, più che economici o sociali.

Voglio qui far riferimento alla esistenza di un processo avvertibile sia nelle grandi metropoli sia nelle aree rurali da forte movimento migratorio. Sui frammenti di vecchie etnie o

sull'utilizzazione di altre semplicemente mitiche o all'uopo prodotte, si può osservare un prodursi e riprodursi di identità di gruppo sempre più rapide. Basta passeggiare per alcune delle zone rosse di New York per rendersi conto che è in questa direzione che sembra muoversi la gente. Questi fenomeni di etnogenesi sono osservabili, anche se tuttavia in *statu nascenti*, anche in aree rurali a forte migrazione e immigrazione, soprattutto quando si tratta di spazi di frontiera. La produzione di culture di frontiera metropolitane implica una dinamica differente da quella normalmente osservata storicamente dagli antropologi: si tratta di una costruzione violentemente determinata in contrapposizione meccanica con il mondo impermeabile di una società ricca e localizzata; sono culture caratterizzate da una forte origine tipo *bricoleur*; possono includere un numero ridotto di membri dato che la riproduzione sembra più affidata alla cooptazione che alla riproduzione interna; il fluire del tempo è molto rapido, quasi frenetico; la durata è effimera, dato che un micro-gruppo può sciogliersi nel giro di una generazione o confluire in altri o evolversi verso un macro-gruppo.

In aree rurali gli stessi fenomeni hanno un ritmo più lento e più tradizionale, anche se le stesse caratteristiche descritte per le aree urbane sembrano realizzarsi pure qui. In più c'è da dire che, contrariamente a quello che si afferma comunemente, il controllo è ogni giorno maggiore nelle aree rurali, soprattutto in quelle di alta produzione agricola, di grande interesse per il mantenimento del flusso di viveri verso le aree urbane.

Posto questo scenario, la produzione culturale all'interno di queste micro-società ha un valore fortemente locale e caratterizzato dalle esigenze del gruppo. In questo caso, lo scambio culturale si realizza a livelli minimi, soprattutto di frontiera, con poca possibilità di accedere a un circuito più ampio, salvo quei casi in cui le caratteristiche della micro-cultura includano la capacità tecnica di accesso, e sufficiente gestione autonoma, a reti di circolazione generalizzata di dati.

Infatti, questo scenario della transizione del millennio, deve anche fare i conti con una caratteristica particolare della

globalizzazione attuale, assente da altre del passato come la romana nell'epoca imperiale o la incaica alcuni decenni prima dell'arrivo degli spagnoli in America. Si tratta della possibilità di accesso ai mezzi di comunicazione di massa, pensato all'inizio come strumento di controllo e progressivamente sempre più autonomo dai suoi primitivi produttori. La situazione sembra tendere verso una progressiva autonomia degli spazi comunicativi (soprattutto computerizzati) tanto da far pensare a un'effettiva «democratizzazione» dei flussi di sapere e informazione che circolano fra le culture.

In effetti la realtà sembra un po' differente e l'accesso a una rete è determinato dall'esistenza di condizioni condizionanti. Non è la stessa cosa tentare l'accesso ad *America Online* da San Francisco che tentarlo da Quito o Lima, dove la compagnia telefonica non funziona nemmeno a livello di standard minimi e, oltretutto, quando il collegamento riesce bisogna fare in fretta altrimenti alla fine del mese se ne va uno stipendio intero per tre minuti di conversazione computerizzata.

Così, mentre negli spazi virtuali altri mondi si stanno costruendo e altre culture vengono alla luce, risulta evidente che partecipare alla loro gestione o almeno fruire di essi non è cosa facile e, in ogni caso, non di tutti. È pensabile allora una separazione o semplicemente un fluire parallelo di tipi di società differenti dove lo scambio culturale, invece di generalizzarsi, venga costretto in orizzonti culturali locali. Visione quasi idilliaca questa, se non ci fosse il conflitto di interessi a scuotere il sogno di tutti felici a casa propria con il proprio terminale e al diavolo gli altri e il mondo. Perché, anche con la sofisticazione dell'elettronica e l'affermazione ricorrente che possedere dati è la base del potere, occorrerà in ogni caso produrre cibo e macchine che permettano la riproduzione sociale e culturale di tutti questi gruppi. E qualcuno dovrà produrre e qualcun'altro preferirà solo consumare e il vecchio gioco rimane attivo anche in epoca postmoderna.



ሀ	ለ	ሐ	መ	ሠ		
h	l	h	m	s		
ረ	ሰ	ሸ	ቀ	ቦ		
r	s	s	q	b		
ተ	ቸ	ኸ	ነ	ኸ		
t	tch	h	n	gn		
አ	ከ	ኸ	ወ	ዐ		
a	k	h	w	a		
ዘ	ሠ	የ	ደ	ጀ		
z	s	y	d	j		
ገ	ጠ	ጨ	ቅ	ጸ		
g	t	tch	p	s		
	ዐ	ፈ	ፐ			
	s	f	p			
መ	ሙ	ሚ	ማ	ሜ	ም	ሞ
mè	mu	mi	ma	mé	me	mo

Olivier Roy / Neofondamentalismo: il Fis algerino ● ●

Ecco un esempio di universalismo totalizzante: il Fronte islamico di salvezza algerino. Ne illustra i caratteri fanatici Olivier Roy, studioso del mondo islamico. Roy è membro del collettivo redazionale della rivista francese Esprit (dal cui numero 180 questo articolo è stato tradotto) e ha pubblicato La fin de l'Islam politique (1993).

Si è potuto notare, nel corso degli anni Ottanta, uno slittamento dell'islamismo politico verso un neofondamentalismo in cui i militanti, che fino a quel momento operavano per la rivoluzione islamica, sono ormai impegnati in un processo di reislamizzazione dal basso, e sostengono il ritorno individuale alle pratiche dell'islam, ricollegandosi, con la campagna a favore della chariat, ai mullah fondamentalisti tradizionali, dai quali non sono più separati se non per l'origine intellettuale, per l'inserimento professionale nella società moderna e per la partecipazione alla vita politica. Parliamo di slittamento, perché non esiste rottura tra islamismo e neofondamentalismo: è il movimento islamico nel suo insieme, con l'eccezione di qualche gruppetto rivoluzionario, più spesso sciita, che modifica a poco a poco la sua strategia e ritrova un'ispirazione puritana e formalista, che era sempre stata presente tra i suoi

fondatori, come Hassan al Banna. L'islamismo è stato per un po' una sintesi fragile tra islam e modernità politica, ma alla fine non è riuscito a mettere radici.

La tematica populista del «ritorno all'islam» continua a essere mobilitante, ma assume una nuova espressione, conservatrice, polimorfica, con una vocazione più socio-pedagogica che politica e, pur continuando a giocare la carta dell'integrazione politica, lavora la società nel profondo prima di mettere in discussione lo stato. Il neofondamentalismo si dimostra forse ancora più lontano dai valori occidentali di quanto non fosse l'islamismo politico, affascinato dalla modernità. Certamente l'obiettivo della presa del potere non è stato abbandonato, come dimostra l'azione del Fis (Fronte islamico di salvezza) in Algeria, o quella dell'*Hizb-i Islami* in Afghanistan, ma il progetto rivoluzionario di trasformazione ideologica della società lascia il posto a un programma di attivazione della chariat e di purificazione dei costumi, senza che si rimetta in discussione, se non a parole, tutto quanto attiene all'ordinamento politico, all'economia e ai vincoli sociali. Si nega alla donna la partecipazione alla vita politica, si rinuncia al diritto di interpretazione (*ijtihad*). L'islamismo attuale, dal quale sono scomparsi insieme la riflessione politica e l'elitismo ascetico, incentra ogni sua azione sulla moralizzazione della vita quotidiana e sulla realizzazione della chariat. Sostituisce un discorso sullo stato con uno sulla società. È questo il modello del Fis algerino che, se prenderà il potere, cambierà i costumi, ma non trasformerà l'economia né il funzionamento della politica.

Questa evoluzione è stata determinata da fattori interni ed esterni: la subordinazione, nello stesso islamismo, dell'azione politica vera e propria alla riforma morale; l'indebolimento del modello iraniano; il fallimento dei tentativi terroristi o rivoluzionari; il recupero da parte dello stato dei simboli islamici, mentre paesi conservatori come l'Arabia Saudita hanno incominciato a controllare, finanziandole, le reti islamiche, per orientarne l'azione e l'ideologia in direzione del neofondamentalismo più conservatore. Dell'islamismo, i movimenti neofon-

damentalisti, hanno conservato l'idealismo, il millenarismo e l'istanza di giustizia sociale: l'idea che l'applicazione integrale dell'islam assicurerà il regno della giustizia e l'avvento di una società perfetta conserva la traccia di un afflato rivoluzionario, che non si ritrova nello spirito da causidico e attento alla casistica dei mullah fondamentalisti. Quando lo consente la situazione, i neofondamentalisti formano dei partiti e si presentano alle elezioni, a differenza dei movimenti più propriamente fondamentalisti o quietisti, come le associazioni di ulema o la *Jama'at ul Tabligh*.

Strategie attuali

È possibile individuare tre diverse strategie: l'entrismo nella vita politica ufficiale, il reinvestimento del sociale, sia sul piano dei costumi e delle pratiche, sia su quello dell'economia; la frammentazione in piccoli gruppi, sia nei movimenti religiosi ultraortodossi, sia in quelli terroristi. Si ritrova qui tutta una serie di pratiche assai disparate, alcune delle quali si rifanno all'azione dei Fratelli musulmani egiziani dell'epoca di al Banna, precedente alla radicalizzazione politica comune a tutto il mondo islamico, verificatasi all'inizio degli anni Sessanta. Negli anni Ottanta i Fratelli musulmani egiziani si presentarono alle elezioni e fecero eleggere qualche deputato; si trovano Fratelli musulmani negli ambienti vicini al potere in Giordania e nel Kuwait; l'entourage tecnocratico del presidente turco Turgut Özal era in gran parte composto da vecchi militanti islamici provenienti dal Partito della salvezza nazionale (ribattezzato Partito della prosperità nel 1983), un movimento islamico che partecipa alle elezioni parlamentari e al governo. Il Fis algerino si è presentato alle elezioni nel 1990 e nel 1991. In Tunisia il Movimento della tendenza islamica, diventato partito *an Nahda* nel 1989, ha tentato di riconvertirsi nel sistema politico legale, malgrado la feroce opposizione da parte di certi ambienti governativi. È significativo notare come questi gruppi esigano oggi per sé i ministeri legati alla cultura e all'ideologia, come quello dell'educazione: così, nel 1990, nel gabinetto giordano presieduto da Mudar Badran, i Fratelli

musulmani detenevano il portafoglio dell'educazione, oltre a quelli dell'istruzione superiore, dello sviluppo sociale e dell'informazione.

Tuttavia, questa strategia di inserimento nella vita politica ha conosciuto una serie di disfatte nel 1991: la repressione del Fis in Algeria, di *an Nahda* in Tunisia, la formazione di governi senza la partecipazione dei Fratelli musulmani in Giordania. Questo arretramento è anche una conseguenza della guerra del Golfo, nella quale gli islamici hanno in generale sostenuto Saddam Hussein e condannato il processo di pace con Israele.

È invece sorprendente la diffusione delle tematiche islamiche e neofondamentaliste nell'ambito delle professioni moderne. La base sociale del neofondamentalismo fonde quella dell'islamismo (intellettuali declassati di formazione moderna e masse di recente urbanizzazione) con quella tradizionale del fondamentalismo (commercianti, piccola borghesia urbana). Dell'ideologizzazione dell'islam tipica degli islamici, i neofondamentalisti hanno conservato l'idea della globalità del sociale: la loro azione si estende a tutti i livelli (predicatori di scala, organizzatori di varie associazioni, quadri sindacali o associativi). E si tratta di militanti in tutti i sensi, non di gestori di moschea o di praticanti di riti religiosi. Quel che essi guardano come totalità è il sociale e non lo stato. Hanno una politica di riconquista della società attraverso l'azione sociale, un po' come i militanti della vecchia sinistra in Occidente che si erano trasformati in quadri associativi negli anni Settanta.

Molti ex Fratelli musulmani abbandonano la scena politica per impegnarsi nella predicazione, nella trasformazione dei costumi quotidiani, nel ritorno a una stretta pratica religiosa e nello sviluppo di gruppi di pressione per l'applicazione della chariat, ritornando così, dopo uno sviamento nell'attivismo politico, a un atteggiamento tipicamente fondamentalista. Il ritorno alla chariat diventa il tema centrale della rivendicazione neofondamentalista.

Ma in Egitto come in Turchia si vedono gli islamici che investono le corporazioni professionali (avvocati, ingegneri) e addirittura la finanza (istituti bancari islamici, che malgrado

il loro rifiuto dell'interesse, si rivelano molto proficui). In sintesi, da avanguardia politica rivoluzionaria gli islamici sono passati a investire in modo flessibile tanto la società civile quanto la classe politica. Se lo spettro della rivoluzione islamica tende a impallidire, la simbologia islamica penetra più che mai la società e il suo discorso politico nel mondo musulmano. Il riflusso dell'islamismo politico si accompagna a un'avanzata dell'islam come fenomeno sociale.

La frammentazione in piccoli gruppi riguarda i movimenti più estremisti. Esisteva già in germe, nella concezione di partito come setta e non come strumento di presa del potere. Nel gruppo egiziano più estremista, *Takfir wa'l hijra*, che spinge le idee islamiche di Sayyid Qotb fino alla massima radicalizzazione, il distacco dal politico si caratterizza nell'idea di «egira», di ritirata dal mondo, *hijra*, anche se non è questo il nome che il gruppo si è dato. È un gruppo apertamente terrorista che nello stesso tempo abbandona il concetto di conquista del potere, come se il pessimismo sempre sotteso all'islamismo radicale lo spingesse a non credere neanche alla propria azione politica: infatti, senza la purificazione delle anime, che importanza ha il successo politico?

Un islam populista, puritano e messianico

I neofondamentalisti cercano di reislamizzare la società dal basso, e non attraverso lo stato. Tirano le conseguenze da quello che abbiamo notato dell'islamismo: se la società islamica si basa soprattutto sulla virtù dei suoi membri, bisogna allora riformare l'individuo e le pratiche. L'allargamento di questa islamizzazione porterà inevitabilmente a una società islamica. La riforma morale si fonda a sua volta sul ritorno alla pratica individuale. Qui il neofondamentalismo incontra movimenti che già esistevano da tempo, come il *Jama'at ul Tabligh*¹. I predicatori passano di porta in porta e di scala in

1. Si tratta di un movimento fondato negli anni Venti nel sub-continente indiano e che ha come unico fine il ritorno a una stretta pratica dell'islam di tutti i musulmani sociologici. Il *Jama'at ul Tabligh* si è sempre vietato l'intervento in politica. Senza essere wahhabita, esso predica un

scala: svolgono un'attività di predicazione e di catechesi nei confronti dei musulmani dimentichi delle loro pratiche religiose, facendo appello al senso di colpa e di rispetto frammisto a nostalgia che il musulmano «sociologico» (non praticante, ma che tiene a identificarsi come tale) intrattiene rispetto ai riferimenti coranici e alla chariat. Fanno anche appello al malessere di chi vede decomporsi sotto i suoi occhi i propri valori e la famiglia, identificando la sua decadenza o il suo declassamento con le seduzioni ingannevoli di una società occidentalizzata (alcol, film licenziosi, permissivismo nei confronti delle ragazze e così via).

Il puritanesimo si caratterizza nel rifiuto della distrazione, della musica, dello spettacolo, del divertimento in senso pascaliano, e nella volontà di far sparire gli spazi per il piacere e il tempo libero (caffè, videoclub, dancing, cinema, associazioni sportive). Si sostiene il ritorno all'essenziale: la pratica religiosa e il timor di dio. Esiste qui una sorta di pessimismo millenarista, in effetti assai distante dall'islam tradizionale, per il quale il godimento è legittimo, purché non vada contro alla chariat e ai fini superiori dell'uomo.

Ma, al di là delle conversioni individuali, questa predicazione mira a creare «spazi islamici», ovvero un ambito fin d'ora governato dagli ideali della società a venire. È questa la strategia esemplificata dal Fis algerino, che ambisce a conquistare in primo luogo gli enti locali (elezioni del giugno 1990) e a stabilirvi i principi islamici (il motto e la bandiera algerina sono sostituiti dall'iscrizione «Comune islamico»). Ma si ritrovano tentativi analoghi in località tanto diverse come i quartieri musulmani delle città della Gran Bretagna o in certi quartieri o città dell'Egitto (Assiout), della Turchia, del Tagikistan e così via. Notiamo che, come nel caso dell'islamismo, si tratta sempre di movimenti essenzialmente urbani, salvo, ancora una volta, in Afghanistan, dove le zone liberate sono in un certo senso spazi islamizzati, per la maggior parte del

fondamentalismo riformato, con un forte accento scritturalista e formalista. Il suo ramo francese è l'associazione *Foi et pratique*.

tempo sprovvisti di strutture politiche.

In questi spazi le donne sono spinte a portare il velo, viene bandito l'alcol, si condanna la promiscuità e ci si sforza di promuovere la moralizzazione della società (molto vicina a quella dei fondamentalisti cristiani o ebrei) lottando contro la «pornografia», il gioco, i caffè, talvolta la musica, la droga e la delinquenza. Un altro fronte di lotta è relativo all'esigenza di adattamento della vita quotidiana alla pratica dell'islam (tempo libero per la preghiera, alimentazione *hallal*, orari speciali per il ramadan). Infine, uno dei terreni principali di lotta è quello dell'adattamento del sistema scolastico all'islam (divieto delle materie empirie, delle classi miste, arabizzazione).

Questi spazi islamizzati sono perciò ambiti territoriali: di qui l'importanza delle strategie di conquista elettorale delle amministrazioni locali. Alle elezioni municipali del giugno 1990 in Algeria, il Fis si è impadronito della maggior parte dei municipi delle principali città: ha subito vietato la musica raï, ha fatto chiudere i locali notturni, ha vietato di servire l'alcol, ha bloccato le sovvenzioni alle attività sportive e ha imposto con ordinanza municipale la «tenuta islamica» (in effetti un codice di pudore sull'abbigliamento). Esiste dunque uno spazio sociale del neofondamentalismo, che lo rende erede dell'islamismo. La strategia che vuole la costituzione di spazi islamizzati è stata talvolta tentata anche in Europa, nell'immigrazione, con risultati assai limitati (chador in Francia nel 1989).

Ma se la questione dei costumi è centrale, non è l'unico obiettivo. Gli spazi islamizzati sono anche attraversati da reti di aiuto reciproco di natura sociale ed economica. Alle carenze dello stato si pone rimedio impiantando questa rete di mutua assistenza (in Egitto e in Algeria, servizi di autobus non misti per studenti, prestiti di dispense; in Algeria, distribuzione di materiale scolastico da parte dei comuni amministrati dal Fis alla riapertura delle scuole nel 1991, mercati islamici per le feste di interruzione del ramadan, per contrastare la penuria dei mercati ufficiali e gli alti prezzi dei mercati paralleli). La moschea riacquista la sua centralità.

I risultati sono molto contrastanti. In effetti, si può consta-

tare la realizzazione di «sacche fondamentaliste» a seconda dell'ambiente sociale e della regione piuttosto che a seconda del paese. Laddove il contesto sociale e la tradizione sono favorevoli ai neofondamentalisti, essi impongono le proprie rivendicazioni senza che lo stato possa metterci il naso. I bastioni sono talvolta regionali (alto Egitto, Erzurum in Turchia, gli immigrati musulmani in Gran Bretagna), ma, in linea generale, i quartieri popolari delle grandi metropoli sono il terreno più favorevole per il neofondamentalismo.

Rifiuto del compromesso culturale

I neofondamentalisti hanno l'ossessione dell'influenza corruttrice della cultura occidentale. Non subiscono più il fascino, come faceva il militante islamico, della modernità o dei modelli occidentali in politica o in economia. La rottura che vogliono realizzare rispetto al modello occidentale avviene nel corpo stesso del credente e nelle stesse forme della convivialità. Assume un aspetto «culturale» nel senso etnologico del termine. I gesti e l'abbigliamento sono rimodellati: c'è un ritorno ai vestiti tradizionali, mentre gli islamici non esitavano a indossare abiti europei, magari islamizzandoli (foulard e impermeabili per le donne). Colpisce il contrasto tra il dirigente dei Fratelli musulmani egiziani, Omar Talmassani, fotografato verso il 1974 in giacca e cravatta, e Sheikh Madani, dirigente del Fis, che compare soltanto con il barracano, i pantaloni a sbuffo, lo zucchetto bianco. Gli islamici avevano tentato una sintesi, in effetti un compromesso tra modernità e islam, che i neofondamentalisti rifiutano. Si proscrive qualsiasi compromesso con l'Occidente: si rifiuta la cravatta, il riso, qualsiasi forma di saluto occidentale, le strette di mano, gli applausi. Si evidenzia la differenza con il rifiuto. Si cerca di fare in modo che i non musulmani si astengano da riti e da formule che si considerano esclusivamente musulmane: lo straniero che ha l'audacia di utilizzare *salam 'aleykom* come formula di saluto viene duramente redarguito. Certe pratiche sociali di convivialità, come quelle sportive, anche se non sono direttamente condannate, si evitano.

Il credente è in qualche modo tenuto a dimostrare di essere un vero musulmano, una questione assurda sia per la religiosità popolare sia per l'islam degli ulema, ma che ha un senso per chi, immigrato o uomo di città, vive in effetti in una società il cui funzionamento è profondamente occidentale. Il neofondamentalismo ipotizza un restringimento dello spazio pubblico nella famiglia e nella moschea.

La condizione della donna

Una delle differenze più sorprendenti tra islamismo e neofondamentalismo è perciò relativa alla condizione della donna. La politicizzazione islamica permetteva alla donna un accesso allo spazio pubblico che il neofondamentalismo le sottrae. Se esistevano militanti islamiche, non esistono militanti neofondamentaliste. Le organizzazioni femminili del Fis sono singolarmente silenziose: alle manifestazioni e nelle moschee non ci sono che uomini. Il Fis è contrario al diritto al lavoro per le donne, che Ruhollah Khomeiny considerava un fatto scontato. Qui il conservatorismo è evidente. Gli stranieri, medici o giornalisti, accettati dagli islamici afgani in quanto iraniani, sono diventati oggi persone non gradite. I neofondamentalisti fanno pressione per limitare il diritto di voto alle donne (trovando in Algeria alleati insperati tra i cacicchi del Fronte di liberazione nazionale). È un fatto significativo che gli accordi del 1990 tra mujahiddin afgani sciiti sostenuti dall'Iran e sunniti sostenuti dall'Arabia Saudita si siano rotti fra l'altro per la questione della donna, dato che gli sciiti esigevano per loro il diritto di voto che i sunniti negavano. La questione dello stato personale (moglie, famiglia, divorzio) diventa l'asse principale delle rivendicazioni neofondamentaliste, che ristabiliscono brutalmente la lettera della chariat, senza integrarla con le misure sociali ed educative sostenute dagli islamisti iraniani o egiziani.

Nel momento in cui la strategia degli spazi islamizzati tende a diventare prioritaria per i neofondamentalisti, si constata un degrado profondo dell'apparato politico. La concezione élitaria del partito islamico, come raggruppamento dei puri, non

resiste alla trasformazione in movimento di massa, come avevano ben compreso Maududi, desideroso di fare del *Jama'at-1 Islami* un partito d'élite, e i Fratelli musulmani, che insistevano sulla formazione personale del militante. Il passaggio da questi partiti élitari, con una decisa ispirazione mistica, a quelli populistici e di massa, com'è il Fis algerino, porta con sé una decisa caduta nella formazione dei militanti. Questi nuovi partiti cercano prima di tutto di mobilitare le masse popolari per un'azione politica immediata; di recente creazione, essi non hanno un radicamento molto profondo. La retorica sulla virtù mal dissimula il carattere demagogico e populista di tali organizzazioni.

Come coniugare il neofondamentalismo e l'espressione delle rivendicazioni popolari? Come rientrare nel gioco politico partendo da un programma che lo svaluta? Come rapportarsi a una democrazia che si disprezza? La trasformazione dei movimenti islamici in movimenti neofondamentalisti, populistici e contestatori ne mina l'originalità, come mina anche il modello di virtù che si proponeva, a vantaggio del formalismo e dell'apparenza, cioè dell'ipocrisia. Il neofondamentalismo oggi non è altro che un «lumpen-islamismo». La ricerca intellettuale, già in difficoltà nel movimento islamico, è assente nel neofondamentalismo e viene sostituita dal fideismo: tutto ciò che afferma l'islam è vero e razionale. È inutile cercare un accomodamento o un compromesso con la modernità. La letteratura che si vende nelle librerie islamiche è una raccolta di opuscoli apologetici dal tono predicatorio e apodittico, che sostiene senza dimostrarle le semplici verità necessarie al credente. Il neofondamentalismo non rivendica nemmeno più il diritto all'interpretazione (*ijtihâd*) o al rinnovamento del pensiero.

Dato che l'islam ha una risposta per tutto, i mali di cui soffre la società sono dovuti alla mancanza di fede dei suoi membri e ai complotti, sionisti o cristiani. Gli attacchi contro gli ebrei e i cristiani sono moneta corrente negli articoli neofondamentalisti. In Egitto, i copti sono oggetto di aggressioni fisiche. In Afghanistan si denuncia la presenza di occidentali delle orga-

nizzazioni umanitarie, assimilandoli ai missionari cristiani (il che fa sorridere, quando si conoscono i trascorsi laici e molto spesso di sinistra della maggior parte dei *french doctors*). Si riscontra, in questa ossessione del nemico dell'interno e dell'omogeneità della comunità musulmana, quel cruccio per la purezza che è tipico delle sette e non delle società che hanno fiducia nella propria identità. Per questo, bisogna convertire o espellere, cosa che va in senso opposto alla visione degli ulema, i quali, qualunque sia la loro posizione ideologica, riconoscono la totale legittimità della presenza in terra d'islam di una comunità cristiana o ebraica, conformemente alla chariat. Così, è possibile paragonare l'avversione dei neofondamentalisti egiziani rispetto ai copti con la tolleranza che dimostravano Maududi rispetto agli Hindu e Khomeiny rispetto agli armeni². Un altro segno dell'arretramento dei neofondamentalisti rispetto al movimento islamico si riferisce alla critica della perversità delle tecnologie moderne. Il Fis algerino parte in guerra contro le antenne paraboliche «paradiaboliche», che permettono di captare le televisioni occidentali. I neofondamentalisti non subiscono come gli islamici il fascino per la scienza e la tecnologia. Essi predicano un appartarsi dalla modernità, non un suo adattamento.

La diffusione delle tematiche islamiche nei vari ambienti sociali ha diversificato il profilo dei militanti neofondamentalisti. Due categorie svolgono un ruolo importante: i laureati e quella che chiamerò la «lumpen-intelligenza». I laureati hanno il proprio ruolo all'interno delle associazioni professionali (ingegneri, medici, avvocati) che operano per la reislamizzazione della società. Ma i militanti attivi, che lavorano nella

2. Maududi non esitava ad assistere a cerimonie hinduiste. Khomeiny non ha mai proposto per i cristiani o gli ebrei iraniani la condizione di *dhimmi* (protetto) prevista dalla chariat: gli armeni d'Iran restano cittadini iraniani, tenuti a prestare il servizio militare e a pagare le stesse tasse dei musulmani, e godono del diritto di voto (con collegio separato). Lo stesso lo *Jamiat* afghano nei suoi statuti dichiara lecito agli occhi dell'islam l'impiego di non musulmani come esperti: posizione che sarebbe senza dubbio respinta dai neofondamentalisti.

predicazione, sono più spesso provenienti dalla lumpen-intelligenza, con una cattiva formazione e ben presto espulsi da un sistema scolastico sovraffollato e in crisi. Il fatto nuovo, rispetto ai militanti islamici, oltre a una formazione decisamente più scadente, è che i militanti neofondamentalisti cercano di farsi passare per mullah. Se si ritrova in questo ambiente lo stesso disprezzo per gli ulema ufficiali che abbiamo notato per gli islamici, non c'è più lo stesso anticlericalismo. L'istanza politica viene cancellata a vantaggio della ricostituzione di una categoria di mullah, di imam e di altre autorità religiose, ma stavolta autonominatesi. Essi hanno smarrito il discorso politico degli islamici, e al loro posto ne hanno uno predicatorio, che trova solo al suo interno la propria autorità. La figura del mullah diventa positiva, anche se si respingono i luoghi ufficiali di formazione. Il nuovo mullah riprenderà l'abbigliamento «islamico», veste e zucchetto bianco. La moschea di quartiere, retta da un mullah di questo genere, ridiventa un centro di attivismo, una base per la riconquista del territorio, che comincia con gli altoparlanti: lo spazio islamizzato è uno spazio anche sonorizzato. Le moschee diventano la posta in gioco in una lotta per il potere tra neofondamentalisti e stato, ma anche tra le stesse diverse organizzazioni. Così, è grazie alla conquista delle moschee che il Fis algerino è riuscito ad assicurarsi il proprio potere locale, mentre non è stato questo il caso dei Fratelli musulmani arabi.

Ora, questi mullah paralleli sono, dagli anni Ottanta, oggetto di un tentativo di recupero e di formazione da parte di centri islamici distinti, dai *madrasa* e dalle università islamiche, che a loro volta hanno subito una manomissione dallo stato. Questi centri o istituti islamici sono finanziati da organizzazioni fondamentaliste private, vicine ai sauditi, nella maggior parte dei casi per il tramite della Lega islamica mondiale; ma si ritrovano anche la *Jama'at ul Tabligh*, o i gruppi legati ai Fratelli musulmani. Gli studenti che frequentano questi istituti sono in generale militanti islamici o neofondamentalisti, che hanno già fatto qualche studio (liceo, perfino università) e che hanno deciso di diventare mullah. Si tratta di

una sintesi tra militante islamico e mullah tradizionale, perché questi studenti che provengono da un sistema scolastico occidentalizzato aspirano a diventare «professionisti della religione», che poi reggeranno le moschee negli spazi di reislamizzazione (periferie, emigrazione) talora lontano dai paesi d'origine: si possono perfino trovare imam iracheni in Francia.

In Afghanistan, per esempio, scuole religiose o centri di formazione islamica patrocinati dai sauditi si prendono cura di giovani afgani istruiti e rifugiati in Pakistan, che partecipano spesso a lunghi stage in Arabia Saudita. Tornando tra i rifugiati, a poco a poco prendono il posto della generazione storica dei militanti islamici attivi fin dall'inizio della guerra, come Massoud, e di quella formata dai *madrassa* tradizionali, ma oggi in via d'estinzione. In Francia, l'Unione delle organizzazioni islamiche della Francia ha creato nel 1992 l'Institut islamique di Saint-Léger-de-Fougeret, per inquadrare i musulmani che vivono in quel paese.

Islam popolare

Il degrado dell'islamismo in senso neofondamentalista ha consentito una penetrazione in ambienti che erano finora refrattari, soprattutto nell'islam popolare e nelle confraternite dei sufiti. Gli «islam popolari», in genere contadini e fortemente impregnati di sufismo, come i *Barelvis* nel subcontinente indiano sono stati da molto tempo il bersaglio sia degli islamici sia dei fondamentalisti riformatori, in particolare dei wahhabiti, virulenti oppositori di qualsiasi forma di sufismo. Ma questi «islam popolari» si sono radicalizzati in seguito ai conflitti contemporanei (lotta contro il comunismo in Asia centrale e in Afghanistan, seconda guerra del Golfo) e le evoluzioni sociali del mondo moderno: l'emigrazione e l'urbanizzazione. L'affare Salman Rushdie è esemplare di questa radicalizzazione dell'islam popolare: è partito da ambienti di immigrazione pakistana in Gran Bretagna, in generale molto conservatori, e solo in un secondo tempo è stato ripreso dall'Iran. Se si prende il Pakistan come esempio, la penetrazione delle idee neofondamentaliste in ambienti piuttosto conser-

vatori e sufi è evidente. L'islam pakistano è diviso in tre tendenze: il *Jama'at*, partito islamico senza grande radicamento popolare, ma politicamente influente, i *Deobandi*, inquadri dagli ulema fondamentalisti riformisti, e i *Barelvis*, che reclutano tra l'islam popolare e i sufi.

Ora, queste tre correnti si sono unite nell'affare Rushdie e nella critica all'alleanza tra Arabia Saudita e Stati Uniti nella guerra del Golfo. Si vedono anche ambienti sufi, in generale abbastanza lassisti riguardo all'applicazione della chariat, passare al neofondamentalismo, malgrado l'opposizione secolare nei confronti del wahhabismo. Si assiste d'altra parte a una ricomposizione del sufismo: le confraternite erano di tendenza marabut, che implicava l'adesione di interi settori di popolazione, spesso di clan o di corporazioni, a un santo che si suppone dotato di poteri quasi sovranaturali, oppure di tendenza chariat, una specie di «club di meditazione» che riunisce persone con una certa istruzione attorno a un maestro che, d'altra parte, aveva tutte le qualità che si richiedono a un ulema. Ora, la distruzione delle antiche solidarietà provocata dalla modernizzazione delle società mediorientali ha reso fragili queste confraternite tradizionali. Si assiste allora a una loro ricomposizione che le fa diventare meno mistiche e più fondamentaliste. È un fenomeno evidente in Turchia, dove si sono sviluppate di recente confraternite moderne come i *Süleymanci* e i *Nurçu*, che combinano a un proselitismo popolare un discorso neofondamentalista e, nel caso dei *Nurçu*, a una volontà di riconciliare neofondamentalismo e scienze moderne. Nel Senegal, Abdou Lahat M'Backé, che ha preso la testa della confraternita murid nel 1969, impone il massimo rigore, vietando il consumo di alcol, i balli e il gioco d'azzardo. Ritroviamo la stessa tendenza tra gli ambienti dell'immigrazione, come i *Barelvis* pakistani in Gran Bretagna.

traduzione di **Guido Lagomarsino**



ক

ko

খ

kho

গ

go

ঘ

gho

ঙ

ng

চ

tcho

ছ

tchho

জ

djo

ঝ

djho

ঞ

gn

ট

to

ঠ

tho

ড

do

ঢ

dho

ণ

n

ত

to

থ

tho

দ

do

ধ

dho

ন

no

প

po

ফ

pho

ব

bo

ভ

bho

ম

mo

য়

yo

য

yo

র

tcho

ল

lo

শ

sho

ষ

sho

স

so

হ

ho

א

a

ב

b

ב

v

ג

g

ד

d

ה

h

ו

w

ז

z

ח

h

ט

f

י

y

כ

k

כ

kh

ק

k

ל

l

מ

m

ם

m

נ

n

ן

n

ס

s

ע

a'

פ

p

פ

f

ף

f

צ

ts

ץ

ts

ק

k

ר

r

ש

sh

ש

s

ת

Umberto Melotti / *Aggiungi un posto a tavola* ●●

*La crescente immigrazione in Europa dai paesi del cosiddetto Terzo mondo crea problemi di difficile soluzione, che non vengono certo risolti da idilliache rappresentazioni di società multiculturali pacificate. E il conflitto etnico è destinato ad aggravarsi in Italia. Il passaggio a una società multiculturale è una sfida che va accettata modificando i rapporti tra stato e società civile, cittadinanza e nazionalità, cultura e organizzazione sociale. Questa è la proposta di Umberto Melotti, docente di sociologia politica e di antropologia delle società complesse all'università La Sapienza di Roma. Melotti è autore, tra l'altro, di *L'immigrazione: una sfida per l'Europa* (1992), *Il mondo delle diversità* (con Sandro Gindro, 1991), *Introduzione alla sociologia* (1985).*

Ln Europa (così come in altre parti del mondo) si sta formando una società multirazziale, multi-etnica, multiculturale, multilinguistica e multi-religiosa. È questo uno degli effetti più significativi delle grandi migrazioni intercontinentali, di cui il Nord del mondo costituisce ormai da tempo la meta principale. Verso la metà di questo secolo si è avuto infatti un rovesciamento epocale della direzione principale dei flussi

migratori. Dagli inizi dell'età moderna sino alla seconda guerra mondiale tali flussi andavano, per lo più, dal centro del sistema mondiale in formazione (che era allora costituito dall'Europa) alle periferie di tale sistema: le Americhe, l'Africa, l'Asia, l'Oceania. Da un cinquantennio a questa parte tali flussi vanno invece, soprattutto, dalle periferie al centro di tale sistema: l'America del Nord e l'Europa.

Nel quadro di questo processo, da circa vent'anni, è diventata un'importante area d'immigrazione anche l'Europa meridionale, e in prima linea l'Italia, che in precedenza era a lungo restata il principale paese europeo d'emigrazione, così come importanti paesi d'emigrazione erano stati (e in parte sono ancora) altri paesi di quest'area: la Spagna, il Portogallo e la Grecia.

In Italia l'immigrazione è stata particolarmente rapida e dirompente, specialmente dalla seconda metà dello scorso decennio (fra il 1985 e il 1993, la popolazione straniera è aumentata al ritmo di circa centomila unità all'anno). Del resto, con l'esplosione demografica dei paesi del Terzo mondo, la crisi economica che ha colpito moltissimi paesi in via di sviluppo negli anni Settanta e negli anni Ottanta e la crisi anche politica dei paesi dell'Est europeo tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta, l'immigrazione si è accelerata in tutto l'Occidente e dappertutto ha assunto un carattere inusitato (nei dodici paesi dell'Unione europea, come dallo scorso anno si chiama la Comunità europea, la popolazione straniera è aumentata ogni anno di circa 500 mila unità fra il 1980 e il 1988 e addirittura di circa 800 mila unità fra il 1988 e il 1993, per la brusca impennata causata dal tracollo dei paesi dell'Est, e, secondo le fonti più accreditate, ammonterebbero a circa 600 mila unità all'anno i nuovi arrivi previsti per il prossimo decennio). Tali flussi, per quanto rilevanti, non sono, del resto, che le prime avvisaglie di quei grandi movimenti di popolazione che, secondo i demografi [11, pp. 43-52] e gli etnologi [14, pp. 39-48], sono destinati a ridisegnare nell'ormai imminente nuovo millennio la mappa dei continenti [16, pp. 31-44].

In Europa si sono anche moltiplicati ed esacerbati i conflitti

che contrappongono autoctoni e immigrati. Del resto, i modelli di gestione elaborati a suo tempo per fronteggiare un'immigrazione non solo quantitativamente assai più contenuta, ma anche qualitativamente ben diversa non hanno retto all'urto e sono ormai in piena crisi. Vi è, per di più, la diffusa sensazione che il fenomeno sia fuori controllo e la società civile, che non si sente più tutelata da istituzioni inadeguate, reagisce chiudendosi in se stessa (con l'indifferenza civile denunciata in tante ricerche) o, peggio, alimentando dei «movimenti di autodifesa» che assumono sin troppo spesso connotati apertamente xenofobi o razzisti. Con la crisi economica che imperversa in tutti i paesi europei (17 milioni, pari all'11% della popolazione attiva, sono i disoccupati nell'Unione europea, di cui quasi 3 milioni, pari al 12% della popolazione attiva, in Italia) è anzi probabile che la situazione abbia a peggiorare ulteriormente.

Del resto anche altri elementi concorrono a intorbidire il quadro. L'immigrazione, espressione tangibile in seno ai paesi sviluppati del divario esistente fra il Nord e il Sud del mondo e delle contraddizioni insite nei loro complessi rapporti, «rinvia anche all'irrazionale, alla paura della differenza, alla paura dello straniero dalla pelle e dalla fede religiosa diversa», così come ha sottolineato un recente documento della Commissione delle Comunità europee [5, pp. 8-10]. Una paura che, come l'esperienza insegna, può essere sin troppo facilmente sfruttata anche sul piano politico [19, p. 198; 20; 21, pp. 99-139], con conseguenze devastanti per la convivenza civile e la sopravvivenza stessa delle istituzioni democratiche.

Alcuni dati

Prima di procedere nell'analisi, converrà presentare, a grandi linee, il quadro della situazione in presenza, secondo gli ultimi dati disponibili (si tratta, per lo più, dei dati Eurostat [7] pubblicati nel giugno 1993, ma relativi alla situazione all'1 gennaio 1991, con qualche aggiornamento ufficiale per la Francia, la Germania e soprattutto per l'Italia, per la quale i dati utilizzati risalgono al 31 dicembre 1993).

In Europa occidentale gli immigrati stranieri (continentali

ed extracontinentali) sono circa 20 milioni (pari a 1/5 di tutti gli immigrati stranieri presenti nel mondo). Di questi, oltre 16 milioni (più dei 4/5) vivono regolarmente nei dodici paesi dell'Unione europea, con un'elevata concentrazione in alcuni di essi. In effetti oltre 12 milioni (più dei 3/4) vivono in tre soli paesi. Nell'ordine: la Repubblica federale tedesca, che presenta il più alto numero d'immigrati stranieri (6,496 milioni, pari al 40,0%), la Francia (3,597 milioni, pari al 22,1%) e il Regno Unito (2,429 milioni, pari al 14,9%). L'Italia viene al quarto posto (987 mila, pari al 6,1%), subito dopo questi tre paesi di forte e consolidata tradizione immigratoria. Seguono, sempre nell'ordine, il Belgio (905 mila, pari al 5,6%) e i Paesi Bassi (692 mila, pari al 4,3%), cioè due altri paesi di antica tradizione immigratoria, e poi la Spagna (484 mila, pari al 3,0%), la Grecia (229 mila, pari all'1,4%), la Danimarca (161 mila, pari all'1,0%), il Lussemburgo (115 mila, pari allo 0,7%), il Portogallo (107 mila, pari allo 0,7%) e l'Irlanda (88 mila, pari allo 0,5%). Notevole è, inoltre, la presenza degli immigrati stranieri in alcuni paesi non appartenenti all'Unione, come la Svizzera (1,307 milioni), o che solo recentemente hanno espresso la volontà di aderirvi, come la Svezia (390 mila), l'Austria (308 mila) e la Norvegia (86 mila).

Per quanto concerne i dodici paesi dell'Unione europea, è però necessario distinguere gli immigrati provenienti da altri paesi membri, i cosiddetti comunitari (più di 5,027 milioni, vale a dire meno di 1/3), che godono, per molti aspetti, di una sostanziale equiparazione ai cittadini degli stati membri, e quelli provenienti invece dagli altri paesi, i cosiddetti extracomunitari (11,214 milioni, vale a dire più dei 2/3), che rappresentano ormai il nocciolo duro dell'immigrazione in Europa (tanto più che oltre il 90% proviene da paesi sottosviluppati, e rappresenta in gran parte un problema dal punto di vista economico-sociale, e solo meno del 10% proviene da paesi sviluppati e per lo più non costituisce un problema da tale punto di vista).

Tuttavia, sia per gli immigrati comunitari, sia per gli immigrati extracomunitari, ai primi tre posti della graduato-

ria troviamo, nel medesimo ordine, quegli stessi paesi che presentano il più alto numero assoluto d'immigrati. Differenze anche assai rilevanti emergono invece nel resto della graduatoria.

Per gli immigrati comunitari, dopo la Repubblica federale tedesca (1,507 milioni, pari al 28,3%), la Francia (1,312 milioni, pari al 26,1%) e il Regno Unito (782 mila, pari al 15,6%), viene un altro tradizionale paese d'immigrazione, il Belgio (551 mila, pari all'11,0%), seguito dalla Spagna (273 mila, pari al 5,4%) e dai Paesi Bassi (168 mila, pari al 3,3%). L'Italia (153 mila, pari al 3,0%) viene solo al settimo posto, seguita dal Lussemburgo (102 mila, pari al 2,0%), dall'Irlanda (68 mila, pari all'1,4%), dalla Grecia (54 mila, pari all'1,1%), dal Portogallo (29 mila, pari allo 0,6%) e dalla Danimarca (28 mila, pari allo 0,6%).

Per gli immigrati extracomunitari, dopo la Repubblica federale tedesca (4,989 milioni, pari al 44,5%), la Francia (2,285 milioni, pari al 20,4%) e il Regno Unito (1,647 milioni, pari all'15,9%), viene l'Italia (834 mila, pari al 7,4%), così come nella graduatoria per il complesso degli immigrati. Seguono i Paesi Bassi (524 mila, pari al 4,7%), il Belgio (353 mila, pari al 3,1%), la Spagna (211 mila, pari all'1,9%), la Danimarca (133 mila, pari all'1,2%), la Grecia (129 mila, pari all'1,2%) il Portogallo (78 mila, pari allo 0,7%), l'Irlanda (19 mila, pari allo 0,2%) e il Lussemburgo (13 mila, pari allo 0,1%).

Per quanto concerne il rapporto tra gli immigrati e la popolazione residente (altro dato significativo) la media dell'Unione è del 4,8%. Al primo posto troviamo questa volta un piccolo paese molto urbanizzato, il Lussemburgo (27,8%), che costituisce ovviamente un caso assai particolare. Seguono il Belgio (9,1%), la Repubblica federale tedesca (8,1%), la Francia (6,4%), i Paesi Bassi (4,6%), il Regno Unito (4,4%), la Danimarca (3,1%), l'Irlanda (2,5%) e la Grecia (2,2%). L'Italia non viene che al decimo posto (1,7%), con un dato che supera di poco 1/3 della media dell'Unione, davanti solo ai due paesi della penisola iberica, la Spagna (1,3%) e il Portogallo (0,9%). Fra i paesi europei fuori dall'Unione troviamo invece, nell'or-

dine, la Svizzera (19,0%), che presenta un dato assai più alto di tutti i paesi dell'Unione, escluso il solo Lussemburgo e, poi, a una consistente distanza, tre paesi di cui è imminente l'ingresso nell'Unione europea, la Svezia (4,5%), l'Austria (4,0%) e la Norvegia (2,0%), che si collocano tutti al di sotto della media dell'Unione.

Se si considerano soltanto gli extracomunitari, la media dell'Unione è del 3,3%. Dopo i due paesi che presentano il maggior numero assoluto di extracomunitari (così come d'immigrati in generale), la Repubblica federale tedesca (6,3%) e la Francia (4,0%), vengono i tre paesi del Benelux, il Belgio (3,5%), i Paesi Bassi (3,5%) e il Lussemburgo (3,3%), e poi, a una maggior distanza, il Regno Unito (3,0%) e la Danimarca (2,6%). L'Italia sale al settimo posto (1,5%), con un dato che si avvicina alla metà della media dell'Unione. Seguono la Grecia (1,3%), il Portogallo (0,8%), la Spagna (0,5%) e l'Irlanda (0,5%).

L'Italia viene però al primo posto per la percentuale degli extracomunitari sul totale degli stranieri (84,5%). La seguono, nell'ordine, la Danimarca (82,8%), la Repubblica federale tedesca (76,8%), i Paesi Bassi (75,8%), il Portogallo (73,2%), il Regno Unito (67,8%), la Francia (63,5%), la Grecia (56,6%), la Spagna (43,6%), il Belgio (39,0%), l'Irlanda (21,5%) e il Lussemburgo (10,9%). Come si vede, quest'ultimo paese, presenta il più alto numero relativo d'immigrati rispetto alla popolazione, è anche quello che presenta la più bassa percentuale di extracomunitari sul totale degli stranieri (il che segnala la scarsa problematicità della situazione dovuta, oltre che a una pur significativa presenza di lavoratori europei, all'esistenza nel paese di sedi di organizzazioni internazionali, imprese multinazionali e società finanziarie). Per contro, il primato dell'Italia in questa graduatoria segnala con forza la particolare problematicità dell'immigrazione.

Questi dati, pur riferendosi ai soli immigrati regolari, danno un'idea della situazione. Ancora più grave, peraltro, è il quadro che emerge se si prendono in considerazione anche gli irregolari. In effetti, se si calcolano anche questi ultimi, il numero degli stranieri in Italia sale a 1,2-1,5 milioni, secondo le recenti

stime del ministero degli Affari sociali (1993), nonostante il numero assai più basso (625 mila circa, di cui 345 mila residenti e 280 mila non residenti) colto dal censimento del 1991 (che peraltro, a unanime giudizio degli addetti ai lavori, ha completamente fallito l'obiettivo di rilevarne l'effettiva consistenza, pur avendo posto, per la prima volta, specifica attenzione al problema). Ciò probabilmente assicura all'Italia, nonostante le due ampie sanatorie del 1987 e del 1990 (che hanno complessivamente consentito la regolarizzazione di circa 350 mila immigrati in poco più di tre anni), un altro primato tutt'altro che invidiabile: la più alta presenza d'immigrati irregolari, in termini assoluti e relativi (secondo una valutazione ormai comune a studiosi italiani e stranieri) [19; 6; 13]. È inutile insistere qui sui gravi problemi, sociali e di ordine pubblico, che ne derivano [21; 22; 23].

Bisogna aggiungere, a questo quadro, che alcune categorie d'immigrati sfuggono alle statistiche. Vanno ricordati, in particolare, coloro che, pur essendo nati in un altro paese, erano già considerati come dei potenziali cittadini del paese d'immigrazione (come, nel caso della Repubblica federale tedesca, i cosiddetti tedeschi etnici, provenienti dai paesi dell'Europa orientale, compresa la Repubblica democratica tedesca prima della riunificazione); coloro che sono entrati nel paese d'immigrazione già disponendo della sua cittadinanza (caso non infrequente in passato per i paesi di grande tradizione coloniale, come il Regno Unito, la Francia, i Paesi Bassi e il Portogallo); e coloro che, entrati come stranieri, hanno poi ottenuto la cittadinanza per matrimonio o con procedure di naturalizzazione che in alcuni casi (Francia, Paesi Bassi e Svezia, specialmente) sono tuttora, o sono state in passato, relativamente facili (in Francia, ad esempio, i cittadini nati in altri paesi europei e i loro discendenti sono più di 6 milioni e quasi altrettanti sono ormai quelli di origine africana). Fra queste categorie, per quanto concerne l'Italia, vanno segnalati, in particolare, i discendenti dei numerosissimi italiani emigrati all'estero in passato, che possono ottenere facilmente dai consolati italiani il riconoscimento della cittadinanza per *jus*

sanguinis e, con essa, il passaporto italiano. A ciò si aggiunge che la nuova legge sulla cittadinanza (legge 91 del 5 febbraio 1992) ha ulteriormente esteso tale diritto, prevedendo la possibilità della doppia cittadinanza e concedendo la possibilità di riacquistare la cittadinanza italiana a chi l'avesse perduta.

Il paese che fornisce il maggior numero d'immigrati all'Unione europea è la Turchia (oltre 2 milioni). Al secondo posto c'è però ancora l'Italia (oltre un milione), cosa spesso dimenticata. Seguono quindi, nell'ordine, il Marocco, il Portogallo, la Jugoslavia (statisticamente non ancora disaggregata nei nuovi stati successori), l'Algeria, l'Irlanda, la Spagna, la Grecia e la Polonia (abbiamo saltato nell'elenco il Regno Unito e gli Stati Uniti, che dovrebbero figurare, rispettivamente, al nono e al dodicesimo posto, dato che la maggior parte dei cittadini provenienti da questi paesi non dà vita a un vero e proprio processo immigratorio). La situazione è peraltro assai diversa nei singoli paesi. Limitandoci agli immigrati dai paesi extracomunitari non sviluppati, in Germania troviamo, nell'ordine, turchi, jugoslavi e polacchi; in Francia algerini, marocchini e tunisini; nel Regno Unito indiani e pakistani; in Belgio marocchini, turchi e zairoti (cioè cittadini dell'ex Congo belga); nei Paesi Bassi turchi, marocchini e surinamesi (cioè cittadini dell'ex Guyana olandese); in Spagna marocchini e argentini; in Grecia polacchi ed egiziani; in Danimarca turchi e jugoslavi; in Lussemburgo jugoslavi e capoverdiani; in Portogallo capoverdiani e brasiliani. Particolarmente diversificata è la situazione in Italia, ove troviamo significative presenze di marocchini (98 mila), jugoslavi (48 mila), filippini (46 mila), tunisini (45 mila), albanesi (31 mila), senegalesi (26 mila), egiziani (25 mila), cinesi (23 mila), brasiliani (21 mila), polacchi (21 mila), sri-lankesi (20 mila), somali (20 mila), rumeni (19 mila), indiani (14 mila), ghaniani (14 mila), etiopici ed eritrei (14 mila), argentini (14 mila), iraniani (11 mila), peruviani (9 mila) e capoverdiani (6 mila).

Come si vede, nella determinazione della direzione dei flussi è ancora notevole, benché ridimensionata e intrecciata

ad altri fattori, l'influenza dei vecchi rapporti coloniali o di altri rapporti storici. È questo un fatto che va segnalato, anche perché tende a creare, negli immigrati così come negli autoctoni, delle aspettative che il più delle volte vanno completamente frustrate.

La gestione dell'immigrazione in Europa

Le politiche immigratorie dei tradizionali paesi europei d'immigrazione sono tutte ispirate a un progetto sociale, se con quest'espressione s'intende un insieme di idee, tendenzialmente coerenti, in grado di orientare verso un obiettivo preciso, sul lungo periodo, le scelte relative sia al controllo degli ingressi, sia alla gestione degli immigrati già presenti sul loro territorio. Va detto, peraltro, che i progetti di tali paesi sono tutt'altro che entusiasmanti. Le loro politiche si prestano infatti a critiche non marginali sia sotto il profilo etico-politico, sia sotto quello della loro effettiva rispondenza ai problemi presenti nei diversi paesi. Per di più, sono già entrate in crisi da tempo, per effetto dei grandi cambiamenti, di ordine quantitativo e qualitativo, di recente intercorsi nei processi migratori. Converrà, tuttavia, richiamare l'impostazione di fondo di tali progetti, con particolare riferimento ai tre paesi che possiamo ritenere per molti aspetti paradigmatici: la Francia, il Regno Unito e la Repubblica federale tedesca.

L'universalismo etnocentrico del progetto francese. Il progetto francese si caratterizza per il suo assimilazionismo: un orientamento, ispirato a un universalismo etnocentrico, che costituisce una risposta (non occasionale, ma profondamente radicata nella cultura politica prevalente) alla funzione specifica che l'immigrazione ha assolto in Francia, unico paese europeo che l'ha utilizzata sin dal secolo scorso per far fronte non solo alle occasionali carenze di manodopera, ma a una profonda crisi demografica.

In effetti la Francia, che alla vigilia della rivoluzione del 1789 era il paese più popoloso d'Europa, con un numero di abitanti cinque volte superiore all'Inghilterra, nei primi

decenni del secolo scorso ha subito il contraccolpo demografico delle guerre rivoluzionarie e delle guerre napoleoniche e ha poi conosciuto, prima degli altri paesi europei, una forte caduta del tasso di natalità. Così, quando, dopo il 1820, è cominciata la sua industrializzazione (in un contesto caratterizzato da un esodo rurale più contenuto di quello degli altri paesi europei) è emersa una forte domanda di forza-lavoro inappagata dall'offerta interna, che è persistita, tra alti e bassi, sino a oggi (viste anche le successive, reiterate falcidie causate dalle varie guerre combattute in Europa e nelle colonie, fra cui, in questo nostro secolo, le due grandi guerre mondiali e le guerre del Vietnam e dell'Algeria).

Questa situazione ha favorito una protratta immigrazione, in parte temporanea e in parte definitiva, che la società francese ha cercato d'integrare nell'unico modo concepibile in un paese che si rappresenta come una grande nazione omogenea e s'identifica profondamente con un forte stato centralizzato, che non riconosce al proprio interno né nazionalità minoritarie, né gruppi etnici locali e contrasta con vigore ogni pretesa di mediazioni particolaristiche fra le istituzioni pubbliche e i cittadini (ai quali d'altra parte assicura, su base tendenzialmente ugualitaria, i diritti formali solennemente sanciti dalla Dichiarazione del 1789, della cui tradizione, laica e giacobina, la Francia repubblicana si considera erede).

L'integrazione, in questo contesto, presuppone necessariamente un'assimilazione alla cultura francese, così come la configura l'ideologia del ceto che controlla l'État-Nation. In concreto, il progetto francese (in parte implicito e in parte esplicito) prevede che gli immigrati, non utilizzino la propria identità etnico-culturale come una risorsa strategica per un'integrazione non subalterna, l'abbandonino completamente per divenire a tutti gli effetti dei buoni francesi. Tale processo, d'altra parte, presuppone l'assimilazione per quanto concerne la lingua, la cultura e, possibilmente, la stessa mentalità. In cambio, lo Stato francese estende agli immigrati tutti i diritti degli autoctoni, grazie alla cosiddetta «naturalizzazione» (come viene significativamente definita la concessione della cittadi-

nanza) che premia l'avvio di tale processo e favorisce il suo proseguimento (sono stati oltre 100 mila ogni anno gli stranieri che hanno acquisito a vario titolo la cittadinanza francese negli anni Ottanta). D'altra parte, anche gli immigrati che non possono o non vogliono naturalizzarsi mettono al mondo, volenti o nolenti, dei figli francesi (*Ils feront de bons français*, recita il titolo di un recente libro sull'immigrazione straniera in Francia). Questo paese, proprio per la sua politica assimilazionista, in materia di cittadinanza, sin dalla metà del secolo scorso (1851), privilegia infatti lo *jus loci*, anche se con alcune recenti limitazioni (1993). L'Italia, che è restata un paese d'emigrazione fino a vent'anni fa e ha ancora più di 5 milioni di cittadini all'estero, continua invece a privilegiare lo *jus sanguinis*, che permette di attribuire la cittadinanza italiana ai figli dei suoi emigrati, e solo di recente, dopo essere diventata a sua volta un paese d'immigrazione, ha rivisto le sue norme sulla cittadinanza, dando più spazio allo *jus loci*.

Vale la pena di ricordare che il progetto assimilazionista in tema d'immigrazione ha avuto a lungo in Francia un pendant significativo nella politica coloniale. L'universalismo etnocentrico che ha caratterizzato quest'ultima prevedeva infatti che gli *évolués* di ogni razza e cultura, proprio in virtù della loro assimilazione, potessero acquisire gli stessi diritti dei francesi (anche se, di fatto, solo una piccolissima minoranza di colonizzati poté beneficiarne davvero). Ma, come quella politica coloniale, che pur ebbe a conseguire dei notevolissimi risultati, a un determinato momento non riuscì più a contrastare le aspirazioni dei colonizzati all'indipendenza, così la politica migratoria assimilazionista, nonostante gli innegabili successi del passato, è entrata in una crisi profonda, non essendo più in grado di fronteggiare i nuovi problemi posti dalle recenti trasformazioni dell'immigrazione.

Per favorire l'assimilazione degli immigrati, finché le fu possibile, la Francia preferì attingere ai grandi serbatoi di manodopera degli altri paesi latini e cattolici (in un primo tempo il Belgio, oltre tutto di lingua francese nella sua area vallone, da cui provenne il contributo più consistente sino agli

inizi del secolo; poi, per un lungo periodo, dagli inizi del secolo agli anni Settanta, l'Italia, la Spagna e il Portogallo). Ma questi serbatoi si sono da tempo esauriti e la maggior parte degli immigrati giunge ormai da aree culturalmente assai più lontane: i paesi del Maghreb, di lingua araba e religione musulmana, i paesi dell'Africa occidentale, di prevalente religione islamica, i paesi del Sud-Est asiatico, di religione buddhista o di tradizione confuciana. Orbene, anche se si tratta per lo più di paesi che hanno conosciuto in passato la colonizzazione francese e in cui il francese costituisce ancora la lingua veicolare o la prima lingua straniera, il progetto assimilatore si scontra oggi con la maggior distanza culturale di questi immigrati (per non parlare della loro assai più evidente diversità etnica), con la loro ormai rilevante consistenza numerica e la loro frequente presenza in nuclei d'interesse famiglie o addirittura in comunità etniche organizzate, che rivendicano la propria identità culturale e promuovono la conservazione dei legami con i paesi d'origine. D'altra parte, questo progetto appare anche intrinsecamente sempre meno legittimo a mano a mano che si dissolvono le convinzioni nella missione civilizzatrice della Francia, si diffonde un maggior rispetto per la diversità culturale ed emerge una nuova consapevolezza dell'inaccettabilità morale di condizionare il riconoscimento di molti fondamentali diritti all'acquisizione della cittadinanza (che per di più implica, in tale contesto, la rinuncia alla propria identità culturale, la cui conservazione appare oggi, sempre più, in tutto il mondo, un inalienabile diritto della persona).

Proprio per questo, negli ambienti più sensibili si è da tempo aperto un ampio dibattito sulla necessità di promuovere una concezione più laica del rapporto fra cittadinanza e nazionalità (che in Francia sono spesso ancora indebitamente confuse, così come del resto avviene anche in altri paesi, non ultima l'Italia).

Per contro, la «sindrome da invasione» (che è emersa con forza negli ultimi anni, specialmente per ciò che concerne la crescente presenza arabo-islamica, che dell'immigrazione costituisce del resto la componente oggi più numerosa) determina forti reazioni di orientamento xenofobo, che hanno trovato

espressione, fra l'altro, nella proposta di rivedere radicalmente lo stesso codice della cittadinanza, per ripristinare l'antico *jus sanguinis*. Questa proposta, dapprima avanzata solo dall'estrema destra, il Fronte nazionale di Jean Marie Le Pen, è stata poi fatta propria anche da forze più moderate, di cui si è fatto portavoce l'ex presidente della repubblica, Valéry Giscard d'Estaing (1991), ed è stata successivamente (1993) accolta, sia pur solo in parte, dal nuovo governo conservatore. Ma non sono mancate le aspre reazioni di chi, fedele al «modello repubblicano d'integrazione» (come viene definito in Francia l'orientamento assimilazionista sopra descritto, che ha trovato un riconoscimento ufficiale, sin dal 1889, nel diritto repubblicano), giudica «le conseguenze di questo cedimento allo spirito del tempo nefaste non solo per gli immigrati, ma anche per i francesi e la stessa repubblica» per riprendere le icastiche parole di Sami Naïr [24], lo studioso di origine algerina che è presidente dell'Adri, l'Agenzia per lo sviluppo delle relazioni interculturali, e consigliere del presidente Mitterrand in materia d'immigrazione.

Non più soddisfacenti sembrano, però, le teorizzazioni di quegli intellettuali progressisti che, in nome del vecchio universalismo etnocentrico (che in Francia è sempre stato ancora più caro alla sinistra che non alla destra), sono giunti a demonizzare come una forma di nuovo «razzismo differenzialista» le tesi di chi, anche da posizioni insospettabili (cito, per tutti, il più noto antropologo francese, Claude Lévi-Strauss, autore di pionieristici contributi alla critica del razzismo), ha sostenuto l'esigenza di salvaguardare le diversità culturali contro il pericolo dell'omologazione. In questi ambienti prevalgono infatti il sospetto e la diffidenza nei confronti di ogni tentativo di affrontare il problema della presenza straniera al di fuori della tradizionale prospettiva assimilazionista: un atteggiamento che non si può giustificare neanche quando costituisce una reazione alle posizioni «differenzialiste» di quella parte della nuova destra che, utilizzando a suo modo la lezione di Lévi-Strauss, ha teorizzato per ciascun popolo il «diritto alla differenza», peraltro ignorando il suo complemen-

tare invito al «dialogo fra le culture» (le confuse e fuorvianti tesi polemiche della sinistra francese sul cosiddetto «razzismo differenzialista» sono state acriticamente riprese anche in Italia da chi ha voluto teorizzare l'esistenza di un «razzismo culturale» alimentato dalla difesa del proprio sistema di valori, della propria cultura e del proprio stile di vita e dal rifiuto e dalla svalutazione di quelli altrui [1; 28, pp. 71-107; 29; 30, pp. 13-63; 2, pp. 29-40; 32; 21, pp. 99-139]).

In ogni caso, nel dibattito francese, si tematizza ancora, in prevalenza, l'integrazione degli immigrati: un'espressione *passé-partout*, in cui il primo termine rappresenta spesso poco più di un eufemismo per la vecchia assimilazione (anche se sposta l'accento dal piano culturale a quello sociale), mentre il secondo continua a ridurre la complessità delle varie figure di straniero ormai presenti anche sulla scena francese a quella di soggetti senza storia e senza cultura, pronti a entrare, come materia grezza illimitatamente plasmabile, nella grande macchina assimilatrice della società francese.

Del resto, questa macchina negli ultimi anni ha perduto parecchi colpi. Ciò si deve a diversi fattori. Oltre alla maggior resistenza dei nuovi immigrati all'assimilazione, per le ragioni già sopra segnalate, si deve ricordare anche la crisi delle vecchie agenzie di socializzazione (la scuola, l'esercito, la fabbrica, i sindacati, i partiti) e la difficoltà per la chiesa (che in Francia ha del resto in questo campo un ruolo assai minore che in Italia) di far sentire la propria voce ai musulmani. A ciò si aggiungano i cambiamenti in corso nella stessa cultura francese, per effetto sia delle aperture promosse dall'avvio dell'integrazione europea, sia del processo di mondializzazione, cui sembrano particolarmente sensibili le giovani generazioni.

Tutto ciò indica pertanto che in questo campo bisogna proprio innovare. Molte istituzioni, però, vanno ancora avanti, per inerzia, lungo la vecchia strada. Basti qui ricordare, ad esempio, che la scuola, cui dovrebbe spettare un ruolo cruciale in questo cambiamento, in Francia dà ancora ben poco spazio alla diversità culturale (come hanno ricordato in modo addirit-

tura grottesco i ben noti provvedimenti di esclusione reiteratamente presi a carico di alcune ragazze maghrebine colpevoli di voler indossare nelle scuole dello stato il velo della loro tradizione; provvedimenti, peraltro, poi annullati, con una sentenza esemplare, dal Consiglio di stato).

D'altra parte, proprio per le insufficienze e le contraddizioni che emergono nel progetto sociale dominante, in Francia, prima e più che altrove, si è aperto un ampio dibattito sulla diversità culturale e sull'opportunità d'introdurre, nell'educazione così come nella vita sociale, un nuovo orientamento interculturale, che non solo rispetti, ma valorizzi, la varietà delle culture presenti, facendone una preziosa occasione di arricchimento per tutti.

Il vecchio modello fa però ancora sentire tutta la sua influenza sul piano amministrativo, dove continua a prevalere una politica di netto rifiuto per gli interventi speciali per gli stranieri (giustificata, da ultimo, anche col timore di suscitare reazioni razziste nella popolazione francese) e la preferenza per il ricorso a interventi universalistici, di diritto comune, per tutti coloro (francesi o immigrati) che presentino determinati problemi (abitativi, sanitari, educativi). Eppure assai raramente gli interventi di questo tipo riescono a contrastare con efficacia le particolari difficoltà delle categorie sottoprivilegiate, cui indubbiamente appartengono gli immigrati stranieri. Ciò produce delle conseguenze gravissime per la stessa integrazione sociale.

Di ciò si è reso ben conto uno dei più lucidi sociologi francesi, Alain Touraine [31, p. 9]. Commentando la situazione che si è determinata negli ultimi anni in tante città del paese, egli ha scritto in proposito: «In Francia vi è oggi una forte carenza d'integrazione sociale. Si tratta di capire se questa situazione non finisca per ostacolare la stessa assimilazione culturale».

Poiché ciò non pare dubbio, alla prova dei fatti (come dimostra, fra l'altro, la recente ripresa della conflittualità urbana nelle banlieue delle grandi città, a meno di un decennio dalla stagione delle "estati calde" dei primi anni Ottanta) [22, pp. 202-220] la politica dell'amministrazione francese risulta

non solo assai insoddisfacente sul piano morale e sociale, ma contraddittoria rispetto ai suoi stessi dichiarati obiettivi. Ma tant'è. Tale politica, come abbiamo visto, non è affatto casuale. C'è del metodo in questa aporia.

Il relativismo ineguale del progetto britannico. Il progetto britannico differisce profondamente da quello francese, così come profondamente diversa è la cultura politica che l'ispira e lo sorregge: una cultura pragmatica, che valorizza il ruolo delle formazioni sociali intermedie, il decentramento, l'autonomia e, almeno entro determinati limiti, la specificità e il particolarismo. Per quanto concerne la regolazione dei fenomeni sociali, questa cultura diffida dei provvedimenti astratti e generali e dà invece molto più spazio all'azione delle amministrazioni locali, non a caso definite, per i loro significativi poteri, governo locale (local government). In Francia, invece, nonostante il decentramento regionale avviato da più di un decennio, tutto, o quasi, passa ancora attraverso gli organi, centrali e periferici, dell'amministrazione dello stato.

Comune al progetto francese e al progetto britannico è il forte etnocentrismo, che peraltro si esprime nei due casi in forme nettamente diverse, se non addirittura opposte. Nel caso francese, infatti, l'etnocentrismo si manifesta, paradossalmente, in forma universalistica, nella pretesa che gli immigrati di qualsiasi razza e cultura abbiano a divenire dei buoni francesi; nel caso britannico, al contrario, l'etnocentrismo si manifesta in forma particolaristica, nella convinzione che gli immigrati anche dei paesi tradizionalmente più vicini per storia e cultura mai potrebbero diventare, anche se lo volessero, dei buoni britannici (o, per meglio dire, a seconda dei casi, dei buoni inglesi, buoni scozzesi o buoni gallesi). Li si accetta pertanto per quello che sono, dandone per scontata l'irrecuperabile diversità (che non si definisce più inferiorità per buon gusto, anche se il sottinteso resta per lo più ancora quello), e ci si preoccupa quindi di porli nella condizione di nuocere il meno possibile, limitandone le interferenze suscettibili di mettere a repentaglio lo «stile di vita britannico» (come si è espresso di

recente il nipote di Winston Churchill, che è un esponente di spicco del partito conservatore). Si dà infatti per scontato che il controllo della situazione non debba sfuggire di mano agli autoctoni, i quali, peraltro, con un formale ossequio alla democrazia che ancora li privilegia, si descrivono non già come i bianchi o gli anglosassoni, ma come la maggioranza.

Anche tale progetto, come quello francese, è in parte il pendant e in parte la continuazione sul territorio metropolitano della politica coloniale. Peraltro, tale politica, che nel caso della Francia si caratterizzava per il governo diretto e l'impostazione assimilazionista, nel caso del Regno Unito si caratterizzava per il governo indiretto e l'impostazione differenzialista. In altre parole, i britannici ammettevano che i colonizzati conservassero, se lo volevano, le loro tradizioni e le loro strutture sociali e politiche (fossero queste le organizzazioni tribali in Africa o i reami dei Maharajah in India), purché riconoscessero, al di sopra di loro, l'autorità del viceré o del governatore britannico. Questa politica è poi proseguita, con le necessarie modifiche, nel Commonwealth, che, non a caso, è riuscito a sopravvivere alla decolonizzazione, mentre la *Communauté française*, che ha cercato di esserne una tarda imitazione, ha dovuto dichiarare ben presto il suo fallimento.

Il diverso progetto immigratorio dei due paesi corrisponde del resto anche a immigrazioni di natura notevolmente diversa. Nel Regno Unito l'arrivo degli stranieri non ha mai avuto una funzione demografica importante e, dopo una breve fase nel primo dopoguerra, è stato anche molto meno motivato da un'effettiva domanda di lavoro, mentre è dipeso in maggior misura dalle vicende politiche dei paesi di esodo (le crisi politiche ed economiche intercorse nei paesi del Commonwealth). Di conseguenza è stato anche un fatto assai meno individuale, che ha spesso assunto la fisionomia di un vero e proprio movimento di massa alla ricerca di un rifugio (come nel caso degli indo-pakistani, nei primi anni del dopoguerra, o degli asiatici insediati in Africa orientale, negli anni Sessanta, o dei cinesi e dei vietnamiti fuggiti dai rispettivi paesi per cercare scampo nella colonia britannica di Hong Kong, negli

anni Settanta e Ottanta). Inoltre nel Regno Unito da più tempo l'immigrazione proviene da paesi lontani, in genere quelli del Nuovo Commonwealth, cioè le ex colonie dell'Asia, dell'Africa e delle Indie occidentali abitate in prevalenza da popolazioni di colore (stante anche il fatto che, sino al Commonwealth Immigrants Control Act del 1962, gli originari di tali paesi potevano entrare nel Regno Unito senza particolari difficoltà, perché considerati a ogni effetto cittadini britannici). Da più tempo, quindi, gli immigrati costituiscono uno stock che si differenzia notevolmente dagli autoctoni in termini razziali, etnici e culturali.

Queste popolazioni trapiantate, perché di ciò in effetti in molti casi si tratta, hanno potuto formare nel Regno Unito le loro comunità (mentre in Francia sino al 1981 le associazioni degli immigrati restarono soggette ad autorizzazione speciale, cioè, in pratica, proibite, con la motivazione che l'esercizio del diritto di associazione era riservato ai cittadini). Nel Regno Unito le comunità etniche hanno così potuto diventare da tempo un importante punto di riferimento per gli interventi delle autorità amministrative (mentre in Francia la pubblica amministrazione, in parte per scelta e in parte per necessità, ha sempre preferito rivolgersi ai singoli immigrati, privilegiando un rapporto individuale e diretto). A queste comunità, peraltro, sono stati riconosciuti non tanto diritti, quanto privilegi, più o meno sapientemente distribuiti con il ben noto pragmatismo britannico. Del resto, lo stesso status giuridico, più che distinguere nettamente fra cittadini e non cittadini, come avviene di solito negli altri paesi, prevede una gamma di posizioni intermedie, per l'esistenza di una categoria speciale, quella dei cittadini del Commonwealth, a sua volta ormai differenziata al proprio interno secondo l'area di provenienza, la data di arrivo nel Regno Unito, l'eventuale ascendenza britannica (il cosiddetto «legame di patria»). Va sottolineato, però, per quanto concerne la partecipazione politica, che gran parte degli immigrati dal Commonwealth gode del diritto di voto attivo e passivo, sia alle elezioni amministrative, sia alle elezioni politiche, e che la concentrazione di alcune comunità

in determinati distretti, date anche le peculiari caratteristiche del sistema elettorale britannico, assicura loro, in molti casi, un'influenza notevole (come dimostra, fra l'altro, l'elezione al parlamento di alcuni loro esponenti).

Si tratta di un'impostazione assai flessibile, che proprio per questa sua caratteristica ha a lungo dimostrato un' apprezzabile capacità di far fronte a una situazione in movimento. Peraltro anch'essa rivela da tempo i suoi limiti. Le comunità più consistenti infatti mordono il freno e sollecitano un cambiamento nel senso di un'effettivo multiculturalismo, con la rinuncia all'egemonia da parte della componente autoctona (che, però, non sembra affatto disposta ad assecondare tale richiesta). D'altro canto, la cosiddetta seconda generazione degli immigrati contesta sempre più vivacemente un sistema che, pur concedendo riconoscimenti e persino privilegi alle comunità, relega di fatto gli individui che ne fanno parte in una posizione subalterna, enfatizzandone indebitamente la diversità etnica e razziale.

In proposito va sottolineato che il dibattito sulla presenza straniera (che in Francia, come si è visto, verte soprattutto sull'integrazione degli immigrati, senza distinzioni di razza e di etnia) nel Regno Unito ruota invece proprio attorno al tema, solo in apparenza anacronistico, delle relazioni razziali e delle relazioni etniche (*racial and ethnic relation*) e il problema che viene più appassionatamente discusso in tale contesto è quello dei diritti delle minoranze etniche (che, in un paese di così lunga tradizione liberal-democratica, sarebbe stato lecito attendersi già assicurati da un pezzo, al pari di quelli di ogni altra minoranza). Si aggiunga che la stessa terminologia impiegata in queste discussioni lascia molto a desiderare. Innanzi tutto la definizione in termini etnici delle popolazioni immigrate è spesso del tutto impropria e lascia intravedere un'indebita tendenza all'etnicizzazione dei problemi. In secondo luogo, la configurazione aprioristica di quelle popolazioni in minoranze non può che evocare l'immagine di un sia pur blando apartheid (tanto più che nel mondo anglosassone le differenze di razza suscitano ancor oggi forti reazioni emotive). In proposito il più

autorevole specialista britannico, John Rex [27, pp. 81-85], non ha esitato a parlare di una situazione di disuguaglianza segregata, che contrasta un'effettiva integrazione degli immigrati. In proposito emerge anche un'evidente frattura tra le generazioni di questi ultimi. I profughi dalle colonie, arrivati nell'immediato dopoguerra, consideravano il Regno Unito la loro seconda patria e ricercavano l'integrazione. Invece i loro discendenti, così come gli immigrati di data più recente, spesso la rifiutano, considerandola una minaccia alla propria identità etnica e culturale, che risulta paradossalmente rafforzata dalla discriminazione e dal razzismo.

Tuttavia, proprio per far fronte alla discriminazione e al razzismo, nel Regno Unito sono state da tempo adottate specifiche misure legislative e amministrative, fra cui meritano una particolare menzione i tre Race Relations Acts del 1965, del 1968 e del 1976 e l'istituzione, nel quadro di tali leggi, di un Comitato per le relazioni razziali (Race Relations Board) nel 1965 e di una Commissione per le relazioni comunitarie (Community relations commission) nel 1968, poi sostituiti nel 1976 da una Commissione per l'uguaglianza razziale (Commission for Racial Equality), che ha assunto fra l'altro il coordinamento dei Consigli locali per l'uguaglianza razziale (Councils for Racial Equality) e delle Unità per le relazioni razziali (Race Relations Units). Va rilevato, in particolare, che l'ultima delle leggi citate, di gran lunga la più organica, impegna le autorità locali non solo a eliminare ogni forma di discriminazione, diretta o indiretta che sia, ma anche a promuovere fra i gruppi etnici l'uguaglianza delle opportunità. Se anche la situazione britannica non va idealizzata, si tratta di iniziative di notevole rilievo, che molto potrebbero insegnare agli altri paesi europei, in cui la convivenza più o meno forzata di gruppi di origine diversa sta portando alla ribalta, in qualche caso per la prima volta, problemi e conflitti di natura implicitamente o esplicitamente razziale.

Il separatismo utilitarista del modello tedesco. Ancora diverso è il modello tedesco, di cui peraltro viene ufficialmente

negata la stessa esistenza. In effetti la Repubblica federale tedesca (che pure, come abbiamo visto, è il paese in Europa che conta il più alto numero assoluto d'immigrati, 6,5 milioni), nonché il più alto numero di extracomunitari rispetto alla popolazione, 6,3%), continua pateticamente a negare la propria consolidata realtà di paese d'immigrazione, con un'ormai logora formula, che ritorna sin dagli anni Cinquanta: «Deutschland ist kein Einwanderungsland» (cioè «La Germania non è un paese d'immigrazione»).

In realtà, la Germania, che era stata in precedenza un importante paese d'emigrazione, è diventata un paese d'immigrazione sin dalla fine del secolo scorso. In questo dopoguerra, poi, la Repubblica federale tedesca intraprese addirittura un'attiva politica di reclutamento di manodopera straniera, per ovviare alle necessità della ricostruzione post-bellica e del lungo periodo di espansione economica culminato nel cosiddetto miracolo tedesco. A partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta, stipulò proprio a tal fine specifici accordi con quasi tutti i paesi d'emigrazione dell'Europa meridionale e del bacino del Mediterraneo (l'Italia nel 1955 e nel 1965, la Spagna nel 1960, la Grecia nel 1960 e nel 1962, la Turchia nel 1961 e nel 1964, il Marocco nel 1963 e nel 1966, il Portogallo nel 1964, la Tunisia nel 1965 e la Jugoslavia nel 1968) e, per particolari esigenze (come il lavoro in miniera), anche con paesi assai più lontani (il Giappone nel 1956 e la Corea del Sud nel 1970).

Peraltro in Germania gli immigrati sono sempre stati considerati soltanto come «lavoratori ospiti» (Gastarbeiter), cioè individui la cui permanenza sul suolo tedesco è strettamente legata a motivi di lavoro e limitata nel tempo, e tali sono ancora ritenuti, anche se il sistema d'immigrazione temporanea che li configurava come tali è tramontato da un pezzo. La chiusura delle frontiere a un'ulteriore immigrazione di lavoro, operata nel 1973, ha infatti favorito la stabilizzazione di quelli che erano restati nel paese che, con i familiari che in molti casi poi li raggiunsero, hanno finito per dar vita, per dirla con i demografi, a una «popolazione derivata dall'immigrazione». Il rifiuto di prendere atto dell'effettiva situazione in presenza ha

però esonerato la classe politica dal dovere di elaborare un preciso progetto d'integrazione per gli ausländische Mitbürger, cioè i «concittadini stranieri», come sono stati di recente contraddittoriamente definiti. Di fatto la politica perseguita può essere più facilmente riassunta in termini negativi che positivi: «Né integrazione, né segregazione», come si è icasticamente espresso Christian Giordano [9, pp. 61-71], un antropologo italiano che ben conosce, per diretta esperienza, la situazione tedesca.

In Germania, in realtà, gli immigrati restano fondamentalemente stranieri (Ausländer), di cui si può anche apprezzare l'apporto economico, ma di cui non si caldeggia in alcun modo l'insediamento definitivo. Con loro si può anche convivere per un lungo periodo, se necessario, ma ciò non deve comportare confusioni di *status*. Nonostante qualche concessione recente (1 luglio 1993), resta piuttosto difficile l'acquisizione della cittadinanza per naturalizzazione da parte della prima generazione d'immigrati (ci vogliono almeno quindici anni di permanenza legale nel paese per gli adulti e otto anni per i giovani dai 17 ai 23 anni) e non è prevista quella per *jus loci* da parte della seconda generazione. In via di principio, pertanto, anche se nati in Germania, i figli degli immigrati restano pur sempre degli stranieri e, di fatto, nonostante le citate recenti aperture, il numero delle naturalizzazioni a qualsiasi titolo concesse risulta quattro volte inferiore a quello della Francia, benché gli immigrati siano quasi due volte più numerosi. Più che favorire la nazionalizzazione degli immigrati, ci si attende infatti che essi siano sempre pronti a lasciare il paese, e non soltanto per libera scelta o in seguito a una crisi economica o una crisi politica, ma anche in ossequio a un eventuale mutamento degli orientamenti governativi, ritenuto sempre possibile. Pertanto si mira non già alla loro assimilazione, ma, al contrario, al mantenimento della loro precarietà (non si può proprio parlare di «rispetto della loro diversità»), in vista appunto del loro auspicato rientro al paese d'origine (da tempo incentivato con varie misure, benché con esiti molto modesti).

Anche quest'impostazione non è occasionale, ma affonda le

sue radici in una precisa cultura politica. La Germania è stato l'ultimo grande paese europeo a costituirsi in stato nazionale e la formazione della nazione (come in Italia) ha preceduto di gran lunga quella di tale stato. D'altra parte, la nazione (lungi dall'essere concepita in termini soggettivi e ideologici, come in Francia, dove Ernest Renan, già nel 1882, poté addirittura descriverla come un «plebiscito di tutti i giorni») è stata sempre concepita in termini oggettivi ed etnico-culturali: un fatto di sangue e di terra (*Blut und Boden*), in cui nativamente si esprime l'irriducibile specificità del popolo tedesco (*Deutsches Volk*). Anche dopo la costituzione dello stato nazionale, per le note vicende storiche (fra cui, in questo secondo dopoguerra, la sofferta divisione della Germania in due stati, imposta dai vincitori alla fine del conflitto), l'appartenenza a tale popolo è stata sempre privilegiata rispetto all'appartenenza a uno stato, tant'è che i profughi tedeschi provenienti dalla Repubblica democratica tedesca o dai territori orientali del Reich passati alla Polonia e all'Unione Sovietica (i cosiddetti *Übersiedler*) e persino i discendenti dei tedeschi trapiantatisi generazioni addietro nei paesi dell'Europa orientale (i cosiddetti *Aussiedler*) sono sempre stati considerati dalla legge fondamentale della Repubblica federale tedesca come cittadini di pieno diritto (e, come tali, non sono mai stati computati fra gli stranieri). D'altra parte, tale concezione ha favorito la tendenza a preservare come un valore essenziale la pretesa omogeneità etnico-culturale del popolo tedesco e a contrastare in ogni modo il suo dissolvimento (anche se spesso in forma più implicita che non esplicita, per ragioni d'immagine e di opportunità, stante il ricordo, in Germania e all'estero, del regime nazista, che di quel mito si era alimentato).

L'influenza di questa concezione sulla politica immigratoria non potrebbe essere più chiara. La prima preoccupazione di questa politica (anzi, la sua stessa «caratteristica cruciale», per dirla con un attento osservatore tedesco) [3, pp. 143-156] consiste infatti nel «delineare i limiti tra gli stranieri e gli autoctoni». Tutta la normativa è orientata a favorire la temporaneità della presenza degli immigrati sul suolo tedesco e a

prevenirne il radicamento. A tal fine vengono privilegiati nettamente, ancor oggi, gli interventi di prima accoglienza, legati a un'effettiva presenza per motivi di lavoro come, ad esempio, l'istituzione di dormitori (a carico dei datori di lavoro e quindi destinati ai soli lavoratori, e non, come in Italia, a carico degli enti pubblici, e quindi a disposizione anche dei disoccupati e di ogni tipo di marginali). Inoltre la politica dei dormitori ottiene l'effetto di disincentivare i ricongiungimenti familiari, ammessi per formale rispetto dei cosiddetti «diritti umani», ma poco graditi e quindi non facilitati. Allo stesso modo, tanto le iniziative di carattere culturale e sociale per i lavoratori quanto i programmi scolastici per i loro figli tendono a favorire il mantenimento dei legami con il paese d'origine, in vista del pur improbabile ritorno. In particolare, per quanto concerne l'istruzione primaria, in molti Länder emerge la preoccupazione che i ragazzi stranieri non perdano la conoscenza della lingua del paese di origine o addirittura che l'acquisiscano, se nati in Germania (mentre in Francia, al contrario, tutto l'insegnamento tende a una socializzazione alla cultura del paese di approdo: impartito unicamente in lingua francese, in nome di un'assoluta parità di trattamento sin troppo sciovinisticamente interpretata, non dissimula l'obiettivo di far persino dimenticare l'esistenza del paese di origine, secondo l'impostazione, già sperimentata a suo tempo nelle colonie, bene sintetizzata dall'ormai proverbiale inizio dei testi di storia di allora: «Nos ancêtres les Gaulois»).

Negli ultimi anni, peraltro, nonostante la nota efficienza tedesca e l'apprezzabile impegno di molti amministratori locali (fra cui va ricordato, in particolare, l'assessore verde ai problemi dell'immigrazione della città di Francoforte sul Meno, l'ex leader del maggio francese Daniel Cohn Bendit), la situazione si è andata gravemente deteriorando. Vent'anni di «politica dello struzzo» (non si può definire altrimenti la caparbia negazione del carattere immigratorio della Germania) hanno infatti determinato l'accumulo di tanti e tali problemi da rendere ben poco ottimisti sulla possibile evoluzione del quadro in presenza.

Per la verità, già più di vent'anni fa, nel 1973, il governo federale (dopo di aver ribadito ancora una volta il carattere non immigratorio del paese) si era proposto un obiettivo, la cosiddetta «integrazione temporanea» (*Integration auf Zeit*), che, pur costituendo una patente contraddizione in termini, implicava un serio sforzo «per rendere più umana la condizione degli immigrati». Ma la trasformazione della natura dell'immigrazione, avviata in quello stesso anno dalla chiusura delle frontiere, ha reso del tutto insufficienti le misure allora previste. Da un lato è iniziato infatti il consolidamento delle presenze pregresse, con la complessificazione del tipo d'immigrazione esistente; dall'altro è cominciato anche per la Germania il periodo dell'immigrazione clandestina e irregolare, dell'aumento del tasso di disoccupazione fra gli stessi immigrati legali e dell'arrivo in massa dei rifugiati del Terzo mondo, veri e fasulli. Da ultimo, sul finire degli anni Ottanta, la crisi dei paesi dell'Est ha rovesciato sulla Repubblica federale tedesca anche ondate di profughi senza precedenti in tempo di pace: oltre 1,5 milioni di persone, con un saldo netto di circa un milione, fra il 1989 e il 1990, prima dell'unificazione dei due stati tedeschi, fra *Übersiedler* e *Aussiedler* (gli *Übersiedler* sono stati 345 mila nel 1989 e 240 mila nel 1990; gli *Aussiedler* sono stati 380 mila nel 1989, dei quali 250 mila dalla Polonia e 100 mila dall'Unione Sovietica e dagli altri paesi dell'Europa orientale, e 400 mila nel 1990, dei quali 150 mila dall'Unione Sovietica, 135 mila dalla Polonia e 110 mila dalla Romania). Dopo l'unificazione (3 ottobre 1990) il flusso degli *Aussiedler* è continuato a un ritmo assai elevato (222 mila nel 1991 e 230 mila nel 1992) e il numero dei rifugiati di altra origine è ancora aumentato, passando dai 193 mila del 1990 ai 256 mila del 1991 e ai 438 mila del 1992), mentre il quadro in presenza si è ulteriormente complicato, sia per le migrazioni interne dai nuovi ai vecchi *Länder*, sia per le difficoltà di convivenza fra gli immigrati stranieri e i cittadini dei nuovi *Länder*.

Mi limito a citare un caratteristico esempio. A Berlino Ovest, prima dell'unificazione, vivevano circa 220 mila immigrati turchi, che ne facevano la più grande città turca in

Europa dopo Istanbul. La maggior parte era concentrata nel quartiere di Kreuzberg, adiacente al muro di Berlino e quindi allora alla periferia della città. Questo quartiere aveva sviluppato i caratteri propri dell'insediamento etnico, per non dire del ghetto: aveva le sue moschee, i suoi negozi con i prodotti alimentari importati dalla Turchia, i suoi locali in cui si beveva, si mangiava e si fumava alla turca. Con l'abbattimento del muro, Kreuzberg si è ritrovato di colpo nel centro storico della nuova capitale, a due passi dal suo viale più famoso, Unter den Linden, e dagli edifici di rappresentanza del governo, dai grandi musei, dai teatri, dall'università Humboldt. Per di più, una gran parte dei tedeschi dell'ex Berlino Est vivono ancora in condizioni economico-sociali assai peggiori di quelle dei turchi immigrati da tempo in Germania... Ce ne sarebbe abbastanza per alimentare il conflitto etnico anche in un popolo di santi; figuriamoci in un paese con la cultura politica sopra descritta, i problemi causati dalla lunga divisione e dalla recente riunificazione e, all'Est, le frustrazioni lasciate dal crollo di un sistema che si era a lungo presentato come il più alto tentativo di coniugare il progresso economico con la giustizia sociale.

In questo contesto non possono stupire le pur gravissime esplosioni di razzismo e di xenofobia, moltiplicatesi all'indomani della riunificazione, a partire appunto dai nuovi Länder, e tuttora non sotto controllo (15 morti nel solo 1992). Il modello dell'estraneazione degli immigrati, nato in un'altra epoca storica, con altre funzioni, pare del resto fatto apposta per coltivare pregiudizi, divisioni, odi e rancori.

Recentemente vi sono stati alcuni segni di resipiscenza, per quanto concerne quella politica. Ma non si può proprio dire che le pur autorevoli dichiarazioni in favore di una politica dell'integrazione degli stranieri residenti da molti anni nel paese, che hanno preceduto e accompagnato l'adozione di misure restrittive sull'asilo politico (26 maggio 1993), abbiano già sortito degli effetti sulla situazione in presenza. Anche in tali documenti, del resto, la cosiddetta integrazione è pur sempre concepita in termini oltremodo riduttivi: non come un processo

spontaneo derivante dallo sviluppo di normali relazioni sociali fra persone di origine diversa, ma come un processo guidato dall'alto, nell'interesse innanzi tutto della componente tedesca, che dovrebbe trarne un vantaggio, assicurandosi i servizi degli stranieri produttivi senza riconoscere loro cittadinanza e diritti politici.

Un motivo di speranza sono però le parole pronunciate dal presidente della Repubblica federale tedesca, Richard von Weizsäcker, il 3 giugno 1993, davanti alle bare di cinque immigrati turchi vittime di uno dei più feroci episodi di razzismo della recente storia tedesca: «Gli estremisti sfilano per le strade gridando: La Germania ai tedeschi (Deutschland den Deutschen). Ma che cosa vogliono? Cambiare la Costituzione? Perché il suo articolo uno non dice che è inviolabile la dignità dei tedeschi; dice che è inviolabile la dignità degli uomini. Se fosse altrimenti, sarebbe in gioco proprio la dignità dei tedeschi. La Germania non è un bastone che si possa brandire per aggredire gli altri... Quanto ai turchi, non sarebbe più giusto e più umano chiamarli cittadini tedeschi di origine turca? ».

Blade runner

A chi sostiene che la storia sia maestra di vita c'è chi ha risposto che essa è soltanto il racconto di un idiota, pieno di rumore e di furia, che non significa nulla. Nel caso specifico, peraltro, si può forse affermare che molti degli errori compiuti in Italia in tema d'immigrazione straniera, a livello nazionale e a livello locale, si sarebbero potuti evitare, se si fosse tenuto conto delle esperienze degli altri paesi europei. Altri errori, del resto, si potrebbero ancora evitare, se si volesse trarne partito. Ma che cosa insegnano quelle esperienze? Converrà esplicitarlo, sia pure in estrema sintesi.

La Francia e, ancor più, la Germania, nella prima fase migratoria di questo dopoguerra (cioè tra la fine della seconda guerra mondiale e il 1973), hanno conosciuto flussi di straordinario rilievo, che rispondevano, però, a un'effettiva domanda di lavoro da parte delle loro economie, impegnate prima nella

ricostruzione post-bellica e poi in un lungo processo di sviluppo. Allora per questi due paesi il problema era quello non già di limitare gli arrivi, bensì di reperire la forza-lavoro necessaria, tant'è che avviarono entrambi grandi politiche di reclutamento all'estero. Complementare, peraltro, era il governo di quell'immigrazione sul proprio territorio, secondo il loro progetto sociale, che, come abbiamo visto, prevedeva in un caso, quello della Francia, l'inserimento definitivo nel paese di una parte almeno degli immigrati, previa la loro assimilazione, e, nell'altro, quello della Germania, la loro permanenza soltanto temporanea, con una rotazione che ne impedisse il radicamento. Entrambi questi obiettivi sono stati perseguiti con successo, ma erano anche, è necessario sottolinearlo, obiettivi relativamente facili, data la fase di espansione economica e la provenienza degli immigrati da aree vicine, sia culturalmente (per ciò che interessava il progetto francese), sia geograficamente (per ciò che interessava il progetto tedesco). Il Regno Unito, invece, a parte la tradizionale immigrazione irlandese, utilissima per la sua economia, ha più che altro subito l'arrivo degli immigrati, per lo più profughi del Nuovo Commonwealth, che peraltro hanno potuto trovare un non difficile inserimento, per il calo della popolazione autoctona (inizialmente dovuto anche a una consistente emigrazione), il favorevole andamento dell'economia e la loro previa acculturazione coloniale.

Nella seconda fase migratoria, quando la crisi spezzò definitivamente il legame fra immigrazione e domanda di lavoro, il fenomeno divenne ingovernabile e tutti i paesi d'approdo furono costretti a chiudere le loro frontiere. Ma, se era stato abbastanza facile sollecitare in precedenza l'immigrazione con le politiche di reclutamento, risultò pressoché impossibile bloccarla totalmente con le politiche di chiusura e, ancor più, ridurre il numero degli stranieri presenti, anche incentivando i rimpatri. Gli immigrati continuarono ad arrivare, anche indesiderati, utilizzando le vie del ricongiungimento familiare o del rifugio politico, se appena possibile, o, altrimenti, in forma clandestina. Si aggiunga che nel frattempo la natura dell'im-

migrazione era andata mutando, perché ai lavoratori dei paesi dell'Europa meridionale erano progressivamente subentrati, in sempre maggior misura, quelli provenienti da aree geograficamente e culturalmente più lontane. Per questo l'immigrazione (vista dapprima come la soluzione più semplice ed economica di un problema limitato: la carenza di manodopera) è diventata un gravissimo problema sociale.

«Abbiamo cercato braccia, sono arrivati uomini», affermò lo scrittore svizzero Max Frisch. Non si trattava soltanto di una deprecazione populistica della scarsa attenzione dedicata dai paesi importatori di manodopera agli aspetti umani dell'immigrazione. Era la constatazione, sia pure tardiva, che l'immigrazione è un «fatto sociale totale», per dirla con Marcel Mauss. Anche quando sia cominciata in seguito a un'effettiva domanda di lavoro, per mutuo interesse economico (com'è avvenuto in quei paesi, ma non in Italia), non si esaurisce mai nella mera dimensione economica. È un processo sociale complesso, che crea in genere assai più problemi di quanti non ne risolva.

In due decenni di chiusura ufficiale delle frontiere, in tre paesi di lunga e consolidata esperienza specifica e assai più capaci che non l'Italia di governare i fenomeni sociali, questo processo ha travolto i progetti elaborati per fronteggiarlo. In realtà, anche quei paesi si sono ridotti a inseguire le emergenze, mentre sul loro territorio si diffondono proprio le tensioni e i conflitti che i loro progetti avrebbero dovuto scongiurare. Si aggiunga che queste tensioni e questi conflitti hanno assunto spesso, dappertutto e su una scala imprevedibile, un inquietante carattere etnico-culturale.

Questa dimensione dei processi migratori è sempre stata sottovalutata, sia per la prospettiva economicistica in cui li si è prevalentemente analizzati in passato, sia per l'etnocentrismo delle società d'inserimento, che le induceva a ritenerne sempre possibile l'assimilazione (Francia), la subordinazione (Regno Unito) o l'estraneazione (Germania) o, eventualmente, un controllo con un *mixtum compositum* di queste tre strategie (Svizzera).

Queste politiche sono peraltro tutte miseramente fallite.

L'assimilazione con perdita dell'identità culturale, nel caso francese, la gerarchizzazione dissimulata da pluralismo, nel caso britannico, la coltivazione della reciproca estraneità, nel caso tedesco, si sono rivelate non solo assai discutibili sotto il profilo etico-politico, ma del tutto inadeguate, se non addirittura controproducenti. In particolare, con quelle politiche le culture dell'immigrazione, più che diventare un fattore di arricchimento reciproco (come si suole ritualmente auspicare), sono diventate la componente forse più esplosiva di uno scenario già di per sé caratterizzato da una netta propensione al conflitto. Basti qui ricordare, ad esempio, il revival dell'identità islamica in Francia, quale momento forte di un'identità culturale che reagisce all'aggressione con inusitate manifestazioni integraliste; la diffusione nel Regno Unito di movimenti politici e di sette religiose, radicate nelle comunità etniche, che denunciano nell'Occidente la nuova Babilonia da distruggere; il rabbioso ripiegamento su se stesse delle comunità immigrate in Germania, come risposta a una estraneazione programmata che istituzionalizza precarietà e insicurezza e non contrasta adeguatamente nemmeno le ormai frequenti violenze razziste.

In questo contesto non può che apparire un fenomeno di ritardo culturale l'idilliaca prefigurazione per l'Italia di una società multiculturale pacificata, cui indulgono tanti spiriti volenterosi che si sforzano di presentare un quadro solo in positivo della situazione emergente (si veda, come un significativo esempio di questa tendenza, il volumetto su *La società multiculturale in Italia*, curato dal responsabile della rubrica televisiva *Nonsolonerò* e pubblicato dal Dipartimento per l'informazione della presidenza del consiglio dei ministri). L'ammiccante rappresentazione di un mondo fatto di «ritmi orientali e lambade, couscous e zighini eritreo, tessuti africani e braghe arabeggianti, trecchine di capelli crespi, tappetini nel metrò, preghiere e ramadan, viados brasiliani e prostitute nigeriane, pizzettari egiziani, lavavetri polacchi e bengalesi, colf capoverdiane e infermiere filippine, maschere e flauti andini, arabeschi e saluti a mani giunte» [8, p. 80], non può

infatti far dimenticare che in Italia i problemi sociali legati all'immigrazione sono ancora più gravi che in altri paesi, manca ancora un progetto sociale complessivo per la gestione della situazione in presenza e, in ogni caso, la realizzazione di un simile progetto sarebbe affidata a un apparato amministrativo fatiscente, che si dimostra persino incapace di assolvere i suoi compiti ordinari: sconfiggere la mafia, la camorra e la n'drangheta, combattere la diffusione della droga e dell'aids, tenere sotto controllo la microcriminalità urbana, far pagare le tasse ai commercianti e ai lavoratori autonomi.

In questa situazione, ci vuole, pertanto, realismo e concretezza. In ogni caso, i buoni propositi da soli non bastano; anzi, rischiano di arrecare più danni che vantaggi. Di buone intenzioni, infatti, sono lastricate anche le vie dell'inferno. Il rischio è quello di precipitare in una nuova Babele, in cui, come per castigo divino, ciascuno sia straniero agli altri e a sé stesso. In questo caso, la marcescente metropoli di *Blade Runner* (l'avveniristico film sulla Los Angeles del 2020) sarebbe il nostro futuro.

Il passaggio a una società multiculturale è in realtà una difficile sfida. Richiede un nuovo rapporto fra stato e società civile [25, pp. 23-45; 17, pp. 71-88], cittadinanza e nazionalità [33], cultura e organizzazione sociale [15, pp. 15-65]. Si tratta quindi di un processo che interessa non tanto la storia degli eventi quanto quella delle istituzioni e s'iscrive nella logica di quei cambiamenti epocali che segnano, in modo conflittuale e contraddittorio, l'onda lunga della storia.

Riferimenti bibliografici

1. Laura BALBO e Luigi MANCONI, *Razzismi. Un vocabolario*, Feltrinelli, Milano, 1993.
2. Étienne BALIBAR, *Ya-t-il un «néo-racisme»?*, in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, classe, nation. Les identités ambiguës*, La Découverte, Parigi, 1988. Edizione italiana, *Esiste un «neorazzismo»?*, in Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma, 1991.
3. Jochen BLASCHKE, *Tendenze delle migrazioni e relazioni etniche nella Repubblica federale tedesca*, in atti del convegno *Immigrazione in Europa: solidarietà e conflitto*, dipartimento di sociologia dell'università di Roma «La Sapienza», 1993.
4. CENSIS, *Rapporto 1990 sulla situazione del paese*, Angeli, Milano, 1990.
5. COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE, *Politiche di immigrazione e di integrazione sociale degli immigrati nella Comunità europea*, Roma, 1992.
6. Andrew DUFF e Zsolt NÉMETH, *The European Citizen*, relazione al terzo incontro dell'International democratic initiative, Lubiana, 25-27 settembre 1992.
7. EUROSTAT, *Population and social conditions*, in *Rapid reports*, Lussemburgo, numero 6/1993.
8. Massimo GHIRELLI, *La società multiculturale in Italia*, Presidenza del consiglio dei ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma, 1991.
9. Christian GIORDANO, *Né integrazione, né segregazione*, in atti del convegno *L'immigrazione dal Terzo mondo verso l'Europa*, Genova, 1987.
10. Valéry GISCARD D'ESTAING, *Immigration ou invasion?*, in *Le Figaro Magazine*, Parigi, 21 settembre 1991.
11. Antonio GOLINI, *La futura mappa demografica del mondo*, in *Politica internazionale*, Roma, numero 12/1986.
12. Christian JELEN, *Ils feront des bons français*, Laffont, Parigi, 1991.
13. Bichara KHADER, *L'enjeu migratoire dans les rapports Europe-Maghreb*, in *Studi emigrazione*, Roma, numero 107/1992.
14. Vittorio LANTERNARI, *Una nemesi storica: gli immigrati del Terzo mondo*, in atti del convegno *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli, 1991.
15. Umberto MELOTTI, *Migrazioni, divisione del lavoro, cultura*, in atti del convegno *Lontano da dove. La nuova immigrazione e*

- le sue culture*, Angeli, Milano, 1989.
16. Umberto MELOTTI, *L'immigrazione straniera in Italia: da caso anomalo a caso esemplare*, in atti del convegno *Stranieri in Italia*, Istituto Cattaneo, Bologna, 1990.
 17. Umberto MELOTTI, *Specificità e tendenze dell'immigrazione straniera in Italia*, in atti del convegno *Per una società multiculturale*, Liguori, Napoli, 1991.
 18. Umberto MELOTTI, *Introduzione*, in S. Gindro e U. Melotti, *Il mondo delle diversità*, Edizioni psicoanalisi contro, Roma, 1991.
 19. Umberto MELOTTI, *L'immigrazione: una sfida per l'Europa*, Edizioni associate, Roma, 1992.
 20. Umberto MELOTTI, *Natura umana e società multiculturale*, relazione al convegno *L'amore necessario. Solidarietà e affetti nel tempo degli egoismi*, Milano, 4-6 giugno 1992 (atti in stampa a cura della Provincia di Milano).
 21. Umberto MELOTTI, *Xenofobia e razzismo: concetti, dati, analisi*, in Autori vari, *La xenofobia*, Guida, Napoli, 1993.
 22. Umberto MELOTTI, *Migrazioni internazionali, povertà e degrado urbano: il caso italiano e le esperienze europee*, in Autori vari, *Le residualità come valore. Povertà urbane e dignità umana*, Angeli, Milano, 1993.
 23. Umberto MELOTTI, *Criminalità e conflittualità. Il disagio metropolitano*, in Autori vari, *Milano plurale*, Iref e Comune di Milano, Milano, 1993.
 24. Sami NAÏR, *Où va la France?*, in *Le Monde*, Parigi, 18 giugno 1993.
 25. Marcello PACINI, *Scenari delle dinamiche dell'immigrazione extracomunitaria e delle politiche di intervento in Italia e in Europa*, in atti del convegno *Problemi e prospettive di una società multi-etnica*, Regione Lombardia, 1989.
 26. Ernest RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Parigi, 1947. Edizione italiana, *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma, 1993.
 27. John REX, *L'atteggiamento verso gli immigrati in Gran Bretagna*, in Autori vari, *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1990.
 28. Pierre-André TAGUIEFF, *Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: le racisme*, in *Mots*, Parigi, numero 8/1984.
 29. Pierre-André TAGUIEFF, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Découverte, Parigi, 1988.
 30. Pierre-André TAGUIEFF, *Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme*, in Autori vari, *Face au racisme*, volume II, La Découverte, Parigi, 1991.

31. Alain TOURAINE, *Face à l'exclusion*, in *Esprit*, Parigi, numero 169/1991. Edizione italiana, *Di fronte all'esclusione*, in *Iter*, Milano, numero 2-3/1991.
32. Michel WIEVIORKA, *L'espace du racisme*, Seuil, Parigi, 1991. Edizione italiana, *Lo spazio del razzismo*, Il Saggiatore, Milano, 1993.
33. Catherine WITHOL DE WENDEN (a cura di), *La citoyenneté*, Edilig/Fondation Diderot, Parigi, 1988.

●

Volontà

gli ultimi numeri

Delitto e castigo

scritti di Giorgio Antonucci / Alex Comfort / Stephen Cullen /
Tony Gibson / Gaetano Manfredonia / Italo Mereu /
Sergio Onesti / Nicoletta Vallorani

Penne all'arrabbiata

scritti di Pietro Adamo / John Brennan / Augustin Garcia Calvo /
Eduardo Colombo / Pino Cacucci / Stig Dagerman / Michael Downs /
Goffredo Fofi / José Angel González Sainz / Egon Günther /
Jaroslav Hašek / Mauro Macario / Peter Marshall / Carlo Pagetti /
Angelo Quattrocchi / Arturo Schwarz / Pietro Toesca

Note di rivolta

scritti di Pietro Adamo / Giuseppe Aiello / Adriano Bassi / Cesare
Bermani / Fabrizio De André / Mimmo Franzinelli / Pierandrea Gebbia /
Richard Kostelanetz / Mauro Macario / Gianna Nannini / Marco Pandin /
Dimitri Roussopoulos / Nanni Svampa / Colin Ward

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 3.500 lire /
abbonamento annuo 35.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

●

Elèuthera

ultimi volumi pubblicati

Noam Chomsky / Alla corte di re Artù
Léo Ferré / Il cantore dell'immaginario
Pietro M. Toesca / Manuale per fondare una città
Ursula Le Guin / Le vie del mare
Stanley Maron / Comunità e mercato
Marc Augé / Nonluoghi
Egon Bondy / Fratelli invalidi
Derek Humphry / Uscita di sicurezza
Kurt Vonnegut / Le sirene di Titano
Jacques Ellul / Anarchia e cristianesimo

I valori sono estensibili a tutto il genere umano? Una cultura può giudicare un'altra? E' possibile un'antropologia culturale non relativista? Qual è il rapporto tra etica e valori? Nel momento in cui l'Occidente deve convivere con culture altre, questi interrogativi diventano il banco di prova per la costruzione di libertà ed eguaglianza nell'esaltazione della diversità.



Emanuele Amodio
Sguardi incrociati

Murray Bookchin
L'unico e l'umano

John Clark
Una teoria naturalista del valore

Eduardo Colombo
Valori e cultura

Elisabetta Donini
Il pluralismo epistemologico

Alfredo Errandonea
False contrapposizioni

Paul Feyerabend
Contro l'ineffabilità culturale

Giulio Giorello e Antonio Moro
La sfida delle libertà

Tomas Ibañez
Tutta la verità sul relativismo autentico

Franco La Cecla
Il malinteso

Umberto Melotti
Aggiungi un posto a tavola

Olivier Roy
Neofondamentalismo: il Fis algerino

Peter Schrembs
Peter Heintz antiuniversalista

VOLONTÀ

Lire 25.000