

I DISAGI DELLE CIVILTÀ: LA MODERNITÀ LIQUIDA

ZYGMUNT BAUMAN

Intervista a cura di Andrea Baldassarro

Disagi della civiltà

Lei è uno dei pochi autori conosciuti anche da un vasto pubblico di lettori a riprendere, almeno in alcuni punti, il pensiero di Freud. La civiltà, ci ricorda, è il frutto di un compromesso tra spinte diverse, tra tentativi di affermare la propria soggettiva necessità di soddisfazione, e le esigenze, i vincoli posti dall'insieme sociale, che hanno come effetto quello di offrire al singolo una maggiore sicurezza a scapito però di una minore libertà, o meglio, di una limitazione del soddisfacimento soggettivo: non c'è guadagno senza perdita, lei ama ripetere, citando il Disagio della civiltà di Freud. Anzi, di più, lei insiste particolarmente sul fatto che il testo freudiano del 1929, nelle intenzioni dell'autore, doveva chiamarsi Das Unglück in der Kultur, "L'infelicità nella civiltà", e che solo successivamente il padre della psicoanalisi si decise ad adottare un termine più 'contenuto', quello, appunto, di disagio.

Lei sostiene anche che in qualche modo è necessario comprendere e dunque assumere la natura della società nella quale viviamo, così da poterla anche sottoporre a critica: questa natura è stata da Lei definita di "modernità liquida", caratterizzata da una condizione esistenziale che non mantiene nel tempo la medesima forma ma che anzi produce un lavoro per mantenersi uguale piuttosto che per modificarsi. Siamo dunque tanto moderni quanto post-moderni, occupati tanto dalla necessità di costruire le nostre identità sociali, quanto costretti a mantenere sempre aperti diversi progetti. Se la diagnosi dei Freud era giusta, ovvero che non c'è perdita senza guadagno, che la civiltà si erige contro il soddisfacimento pulsionale dei singoli, Lei sembra a volte affermare che lo scenario attuale dia maggiore libertà agli individui, che sacrificano una minore sicurezza personale sull'altare del maggiore soddisfacimento. In altri termini, che si sarebbe capovolta la situazione nella quale il principio di realtà poneva serie restrizioni al principio di piacere: oggi è il principio di realtà a doversi difendere in un tribunale il cui giudice è proprio il principio di piacere. Potrebbe spiegarci meglio questo suo capovolgimento concettuale, ed in che modo lo ritiene correlato al senso di angoscia e di insicurezza crescenti che lei stesso rileva?

Nel linguaggio della modernità, 'civiltà' si oppone allo 'stato di natura' (Hobbes parlava dello stato di natura come se fosse *anteriore* alla civiltà, ma lo immaginava come se ne fosse derivato: un prodotto della 'de-civilizzazione', di un crollo della civiltà...). L'idea di 'civiltà' (oppure il 'processo di civilizzazione' di Norbert Elias) è quello di uno stato di cose domato e sottomesso, regolarizzato, esente da imprevisti e così prevedibile, attraverso la manipolazione o 'de-randomizzazione' delle probabilità: rafforzandone alcune, indebolendone altre, rendendone virtualmente impossibili altre ancora.

Freud scoprì la natura di tale manipolazione, suggerendo che si tratta di una forma di compensazione (*trade-off*). Si sacrificano alcuni valori per poterne avere altri in maggiore quantità; alcuni moventi della condotta umana sono repressi perché ne prevalgano altri. Quando a due valori contraddittori viene assegnato uno status identico e sono lasciati liberi di manifestarsi, gli esiti sono

casuali, mentre diventa impossibile mantenere routine e modelli stabili: qualunque cosa si può verificare con probabilità analoga, cioè incalcolabile.

I due valori che si contrapponevano nel *Disagio della civiltà* erano *Sicherheit* (un concetto tedesco molto ricco, per tradurre il quale occorrono almeno tre parole in inglese: *certainty*, *security* e *safety*) e *Freiheit*, ossia libertà; nell'analisi di Freud la civiltà era una compensazione: si rinuncia a un po' di libertà in cambio di un po' di sicurezza (*security*). Freud non menzionò un'altra compensazione, e dato che scriveva all'apice della 'modernità solida' (quella modernizzazione che risultava dalla fusione di strutture, routine, modelli solidi, senza tendere tuttavia alla dissoluzione dei solidi, bensì alla sostituzione di solidi fragili, in grado di spezzarsi con facilità o sciolti con 'solidi più solidi', resistenti, durevoli) aveva tutto il diritto di trascurare quell'altro aspetto che a lui e ai suoi contemporanei sarebbe apparso stravagante, forse addirittura un ossimoro...

Ad ogni modo oggi diventa sempre più evidente che la 'compensazione' che rimane il processo costitutivo dell' 'ordine civilizzato' si è capovolta completamente: sono *certainty*, *security* e *safety*, i tre aspetti interconnessi della *Sicherheit*, quelli che tendono a essere sacrificati per avere sempre più libertà (sebbene la *safety*, la sicurezza personale, legata alla fisicità, sfidi tale tendenza e sembra che ci si batta ancora più vigorosamente per ottenerla). Credo che questa inversione sia una conseguenza di quell'accelerazione di cambiamento che giustifica la descrizione della fase attuale della modernità come 'liquida'. Alla velocità con cui oggi appaiono e scompaiono le forme di vita, non hanno tempo di solidificarsi e indurirsi in modelli e strutture.

La crisi o il degrado del "principio di realtà" deriva dall'assenza di un'esperienza di una 'realtà' del genere che all'epoca di Freud era stata definita da Durkheim, uno dei padri fondatori delle scienze sociali, come "pressione esterna" la cui presenza (e il cui opprimente potere coercitivo) si avverte ogni volta in cui la condotta regolare, modellata (e obbligata) devia e diverge da essa. Nei nostri tempi liquido-moderni la realtà (ammesso che si possa utilizzare ancora questo termine) viene percepita sempre di più non come un giudice supremo, un poliziotto incorruttibile che agisce in base alle regole, ma come uno dei tanti giocatori che tendono tutti a tenersi le proprie carte bene strette per specializzarsi in movimenti irregolari e bislacchi, assolutamente inattesi e che prendono gli altri di sorpresa. Il "mondo là fuori" viene inteso come irregolare e imprevedibile, e trattato di conseguenza. L'esperienza odierna lascia al fondo l'impressione di una *libertà potenzialmente infinita del soggetto accoppiata all'insicurezza (insecurity) infinita del soggetto*.

Suppongo che in tali condizioni possiamo parlare di 'realtà' soltanto *sous rature* (l'espressione con la quale Jacques Derrida voleva dire che il referente originale del termine si è perduto completamente, eppure continuiamo a utilizzarlo lo stesso perché non saremmo in grado di riferire la nostra esperienza in maniera sensata senza di esso), più o meno consapevoli del fatto che il termine stesso è ormai un "concetto zombie" (è morto ma continua ad agire come se fosse vivo, per

riprendere l'espressione coniata da Ulrich Beck). Jean Baudrillard ipotizza che è diventato assolutamente impossibile separare la 'realtà stessa' dalle sue rappresentazioni. Non esiste più una distinzione sensata tra reale e irreale, fra la "cosa genuina" e le sue pretese: rimane soltanto un *simulacrum*, che appiccica i due lati dell'opposizione. Il *simulacrum* non è quello che chiamavamo una 'simulazione': è più vicino ai disturbi psicosomatici, nei quali non ha senso disquisire se il paziente "sta male davvero" o no, dato che presenta tutti i sintomi...

A mio avviso la questione fondamentale sta nel fatto che la strada tracciata da Freud e che egli riteneva dovesse essere seguita si è rivelata una digressione: il viaggio moderno verso il mondo 'sicuro' (*secure*), in quanto regolare e prevedibile, ci ha riportati al punto di partenza: cioè al mondo nel quale le catastrofi colpiscono ancora a casaccio e sono imprevedibili come quelle tipiche dello 'stato di natura' dal quale la conquista della natura e il processo di civilizzazione intendevano discostarsi. Adesso abbiamo appena scoperto quanto sia sottile, fragile e incerta questa 'parvenza di civiltà', quanto sia spaventosamente inadeguata la protezione che offre: e tutto ciò diventa la fonte primaria delle nostre angosce, ansie e paure. A peggiorare le cose, questo nuovo senso di insicurezza (*insecurity*) sembra l'effetto ironico dello stesso successo della civiltà: risulta dalla sbalorditiva fioritura della capacità sempre nuova e possente di agire, concepita nel connubio di scienza e tecnologia. E riguardo alle angosce suscitate dall'insicurezza e dai timori per l'ambiente in cui viviamo rimane ben poco da sperare: nessuno può più credere che l'insicurezza sia un limite, irritante quanto temporaneo, che occorre tentare di rimuovere dalla condizione umana dispiegando le truppe del progresso tecnologico...

Susan Neiman, che ha scritto un'opera fondamentale sulle immagini e sulle interpretazioni contrastanti del male nella storia moderna,¹ si spinge addirittura a suggerire che la rigorosa separazione fra i concetti di disastri naturali e sociali, in precedenza mescolati indissolubilmente nell'idea della retribuzione e della grazia divine (una separazione che si verificò nel corso delle aspre discussioni suscitate dal terremoto di Lisbona del 1755), segna l'inizio dell'"era moderna"; e questo

proprio per il tentativo di dividere nettamente la responsabilità... se l'illuminismo è il coraggio di pensare da sé, è anche il coraggio di assumersi la responsabilità per il mondo in cui si è gettati. Quindi separare radicalmente ciò che le epoche precedenti chiamavano mali naturali da quelli morali era parte del senso della modernità.

Eppure all'estremità della sua scappatella, durata un paio di secoli, "il moderno" si trova pressoché nella medesima situazione problematica che lo fece imbarcare in quel viaggio verso un mondo sicuro, e che invece si rivelò un viaggio alla scoperta di se stesso – e frustrante:

Le concezioni moderne del male si svilupparono nel tentativo di smettere di accusare Dio di come va il mondo, per assumersene la responsabilità. Maggiore era la parte di responsabilità per il male che si lasciava all'uomo, meno adatta sembrava la specie ad assumersela. Rimaniamo senza guida. Tornare alla tutela intellettuale non è un'opzione che si addica a molti, ma le speranze di crescita adesso sembrano svuotate.

Ci si chiede quale dei due mali, quello *naturale* o quello *sociale*, dovesse fare più strada per

potersi riunire all'altro e raggiungere di nuovo, dopo una separazione durata due secoli e mezzo, il punto di incontro dove fondersi con la sua controparte...

La civiltà è vulnerabile: si erge sempre a un passo dal baratro dell'inferno. Come è stato ben chiarito da Stephen Graham,² “diventiamo sempre più dipendenti da sistemi complessi e distanziati per sostenere la vita” e quindi anche “lievi disturbi e menomazioni possono avere enormi effetti a cascata sulla vita sociale, economica e ambientale”, soprattutto nelle città, luoghi “estremamente vulnerabili ai disturbi esterni” dove la maggior parte di noi passa quasi tutta la propria vita. “Mai come adesso il collasso delle infrastrutture che garantiscono il funzionamento delle grandi aree urbane causa timori e paure che in esse possa crollare anche l'ordine sociale”. Oppure, come scrive Martin Pawley, citato da Graham: adesso “la paura dello sconvolgimento dei servizi urbani su scala massiccia è endemica nella popolazione di tutte le grandi città”.³

Suppongo che la sofferenza psichica più dolorosa che assale/tormenta uomini e donne dei tempi liquido-moderni sia la paura dell'*inadeguatezza*: l'impotenza di adoperare la propria libertà (conquistata a dura prova, oppure stabilita con decreto ufficiale) nella maniera giusta (o perlomeno non dannosa), l'incapacità di rispondere prontamente a nuove sfide, la paura di essere lasciati indietro, di cadere o di essere spinti fuori dal veicolo del progresso che avanza sempre più velocemente; il terrore di sbagliare curva e di essere puniti per l'errore con la pena più crudele: l'esclusione. Per aggiungere al danno la beffa, siamo tutti addestrati a percepire l'esclusione come risultato della nostra inferiorità, educati ad accettare che “ce la siamo meritata” e che quindi esige il nostro biasimo anziché la ribellione (potremmo sostenere che i disagi generati dalla civiltà nell'era liquido-moderna siano diretti all'agente anziché all'“ordine delle cose”, come suggeriva Freud quando scriveva all'interno dell'era ‘solido-moderna’). Si noti che dopo ogni singola epurazione negli spettacoli di “reality TV”, come *Il grande fratello* o *The weakest link*, è la persona esclusa a essere chiamata a svelare e confessare pubblicamente i suoi difetti o errori che hanno reso meritato e giusto quel verdetto – una conclusione scontata, per così dire.

Una volta le istituzioni ‘solide’ (durature, stabili e prevedibili) *vincolavano* gli agenti, ma li *abilitavano* anche. È nota l'insistenza di Jean-Paul Sartre sul fatto che non basta esser *nati* borghesi per *esserlo* veramente: occorre vivere *tutta la vita* come borghesi... E sapeva quello di cui stava parlando, dato che ai suoi tempi, quando istituzioni durature strutturavano i processi vitali della società, ottimizzavano le routine quotidiane e dotavano di significati le azioni umane e i loro esiti, era chiaro (per il presente *come pure* per il futuro indefinito) ciò che bisognava fare per “vivere la propria vita da borghese”. Si poteva seguire la strada scelta praticamente senza rischiare di prendere una strada che poi sarebbe stata condannata come sbagliata; e perciò si poteva osare comporre quello che Sartre chiamava “le projet de la vie” e aspettarsi di condurre a termine completamente e in maniera soddisfacente. Ma chi avrebbe abbastanza coraggio da fare un progetto “di una vita

intera”, quando le condizioni in cui si eseguono tutti i compiti di una vita, e le definizioni dei compiti, delle abitudini, degli stili di vita importanti, delle linee di separazione tra il *comme il faut* e *comme il ne faut pas* continuano a cambiare in maniere imprevedibili, a una velocità tale da rendere impossibile che si fissino in istituzioni o si congelino in routine? Invece di perseguire un progetto che dura tutta una vita, si preferisce vivere passando da un episodio a un altro, sperando che nessuno segni il punto dal quale non si torna più indietro, che nessuna opzione sia chiusa e che rimanga sempre aperta la possibilità di ‘nuovo inizio’. Ma tutto ciò comporta una vita piena di rischi. In realtà il concetto di ‘rischio’ non sembra in grado di cogliere le tensioni, le smanie e i tremori che questa vita preannuncia: infatti l’idea di ‘rischio’ comporta la calcolabilità, e come si fa a calcolare le sinuosità di un futuro liquido-moderno?

Identità, responsabilità, scelta

Lei ha parlato dell’identità come di un compito non ancora realizzato, mai compiuto, un puzzle a cui mancano sempre dei pezzi, qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto, ed ancora, come un’incarnazione dell’ambivalenza dell’essere umano. Nello scenario contemporaneo l’identità è sempre più fluida, “liquida”: la capacità di cambiare “investimenti”, che riguardino il lavoro, o gli affetti, non è più solo una possibilità di alcuni, ma una necessità di tanti. “Il processo di costruzione dell’identità non consiste tanto nel portare a compimento un unico progetto di vita, quanto piuttosto nel mantenere diversi progetti aperti e in fieri nella loro attualizzabilità”. È questa la condizione di postmodernità in cui siamo immersi. Con il rischio tuttavia di ritrovarsi, come avviene per molti a causa della sostanziale ingiustizia del mondo globalizzato, rifiutati, esclusi: lo “spettro dell’esclusione” sembra evocare quello stato di originaria impotenza dell’essere umano, che Freud definiva Hilflosigkeit.

In questo contesto diventa cruciale la scelta come esperienza ormai, però, sempre più soggettiva e solitaria e sempre meno riferibile ad un sistema condiviso di norme e di credenze e ad un apparato di decisione pubblica, politica. Lei richiama la necessità di un ricorso all’agorà, alla discussione pubblica, il solo luogo dove sarebbe possibile confrontare la diversità degli interessi ed esperire la propria responsabilità.

Dal punto di vista psicoanalitico, sembrerebbe venire meno un principio ordinatore che, provenendo dalla tradizione, collochi il soggetto in un sistema di appartenenze e che identifichi l’essere umano nella propria identità soggettiva e nella sua relazione all’altro, agli altri. In altre parole, che lo collochi simbolicamente in un posto in cui possa riconoscersi ed essere riconosciuto, in quanto alla differenza tra i sessi e le generazioni: è quello che gli stessi psicoanalisti spesso tendono a misconoscere del pensiero freudiano, è l’Edipo. Ma un Edipo ben diverso dalla sua ‘vulgata’, che parla di una singolare e improbabile vicenda di un uomo che uccide il padre e sposa la madre, e che sarebbe rintracciabile nella personalità di ciascun essere umano. Si tratta piuttosto di un modello di funzionamento psichico, in assenza del quale diventano incerte le coordinate che consentono a ciascuno di ri-trovare, o di aver già trovato – in quanto pensata dalle generazioni che lo hanno preceduto –, la propria collocazione, la propria identità sessuale ed il proprio posto nella catena delle generazioni. E di assumere su di sé la responsabilità delle proprie scelte e del proprio destino.

Le biotecnologie, le manipolazioni genetiche, le tecniche di inseminazione artificiale scompaginano ulteriormente la funzione organizzativa e strutturante dell’Edipo per il soggetto: chi è figlio di chi? Lei cosa pensa di queste trasformazioni, e, pur condividendo la sua indicazione di non poter far

altro che cercare di descrivere, di capire e pensare questa realtà, cosa immagina che questo comporti per i tempi a venire, se questa lettura è da lei condivisa?

Iosif Brodskij, il filosofo-poeta russo, naturalizzato americano e sepolto sull'isola di S. Michele, a Venezia, ha descritto in modo vivido il tipo di vita messo in moto e suscitato dalla coazione a fuggire. La sorte dei perdenti, dei poveri, è la ribellione violenta o, più spesso, la dipendenza da droghe: “Di solito un uomo che si inietta eroina nelle proprie vene lo fa in gran parte per lo stesso motivo per cui voi vi comprate un video”, disse Brodskij agli studenti del Dartmouth College nel luglio del 1989. Riguardo agli aspiranti ricchi, quali dovrebbero diventare quegli studenti,

vi stuferete del vostro lavoro, delle vostre mogli, delle vostre amanti, di quello che vedete fuori della finestra, dei mobili o dei parati di casa vostra, di quello che pensate, di voi stessi. A quel punto cercherete di escogitare delle vie di fuga. A parte i gadget summenzionati che vi possono gratificare, potreste prendere in considerazione di cambiare lavoro o residenza, cercare di farvi assumere da un'altra società, andarsene da un'altra parte, decidere di imparare a cucinare, darvi alla promiscuità sessuale, al bere, ai viaggi, alle droghe, alla psicoanalisi... In effetti, potreste anche mettere assieme tutte queste cose, e per un po' potrebbero funzionare. Ovviamente fino al giorno in cui svegliandovi nel letto con una nuova famiglia, altre carte da parati, in un altro Stato con un clima differente, un mucchio di fatture della vostra agenzia di viaggi e del vostro strizzacervelli, proverete ancora quella stessa sensazione di vuoto e di noia mentre la luce del giorno comincia a filtrare dalla finestra...

Andrzej Stasiuk, uno straordinario romanziere polacco in grado di analizzare in modo particolarmente perspicace la condizione umana contemporanea, suggerisce che “la possibilità di diventare qualcun altro” è il surrogato odierno della salvezza o redenzione che adesso sono notevolmente disattese e trascurate.

Applicando varie tecniche, possiamo modificare i nostri corpi e rimodellarli diversamente... Quando sfogliamo riviste patinate, si ha l'impressione che raccontino perlopiù la stessa storia, sul modo in cui ci si può ricreare la personalità, partendo da diete, ambienti circostanti, case, fino a ricostituire la struttura psichica, spesso con un'espressione in codice come “essere se stessi”.

Sławomir Mrozek, uno scrittore polacco di fama mondiale che conosce di prima mano molti paesi, concorda con l'ipotesi di Stasiuk: “Ai vecchi tempi quando ci sentivamo infelici ce la prendevamo con Dio, il manager del mondo: supponevamo che non facesse bene il Suo dovere. Così lo abbiamo licenziato e ci siamo autonominati nuovi direttori”. Ma, come scopre Mrozek, che pure odia i preti e tutto ciò che sa di chiesa, le cose non sono migliorate col cambio di gestione. Non sono cambiate perché, una volta che il sogno e la speranza di una vita migliore si sono concentrate interamente sui nostri ego riducendosi a giocherellare con i nostri corpi e le nostre anime, “non c'è limite alla nostra ambizione e tentazione di far crescere sempre di più quell'ego, ma prima di tutto di rifiutare di accettare tutti i limiti...”. “Mi hanno detto: ‘Inventa te stesso, la tua vita e gestiscila come vuoi tu, in ogni singolo istante e dall'inizio alla fine’. Ma sono all'altezza di tale compito? Senza aiuto, possibilità di provare, accessori, sbagli e rimaneggiamenti, ma soprattutto senza dubbi?”. Il dolore causato dalla scelta indebitamente limitata è stato sostituito, potremmo affermare, da un altro non minore, anche se stavolta causato dall'obbligo di scegliere senza avere nessuna fiducia nelle scelte fatte e nessuna speranza che scelte ulteriori potranno avvicinarci all'obiettivo. Per Mrozek il mondo che abitiamo assomiglia a

una bancarella del mercato piena di bei vestiti e circondata da frotte di persone alla ricerca del proprio 'sé'... È possibile cambiare vestito indefinitamente, per cui quelle persone godono di una libertà meravigliosa... Continuiamo a cercare il nostro vero sé, ci si diverte un mondo – a condizione di non trovarlo mai, altrimenti fine del divertimento...

Il sogno di rendere l'incertezza meno sconcertante e di consolidare la felicità cambiando il proprio io, e di cambiare il proprio io cambiando abbigliamento, è l' 'utopia' dei cacciatori – la versione 'deregolamentata', 'privatizzata' e 'individualizzata' delle visioni vecchio stile della buona società, quella propizia verso l'umanità dei suoi membri. Cacciare è un impegno a tempo pieno, fa spendere un sacco di energia e attenzione, lascia ben poco tempo per altre cose; in tal modo svia l'attenzione dall'infinità del compito stesso e pospone alle calende greche il momento della riflessione allorché occorre fissare bene da vicino l'assoluta impossibilità a completare tale compito. Come notò profeticamente secoli fa Blaise Pascal, che ciò che la gente vuole è di “essere distolti dal pensare alla loro condizione [...] da qualche passione piacevole e nuova che li assorba, o dal giuoco, o dalla caccia, da qualche spettacolo attraente”. La gente vuole sfuggire alla necessità di “pensare all'infelicità della nostra condizione” e dunque “si preferisce la caccia alla preda”; la lepre, da sola, “non ci preserverebbe dal pensiero della morte e delle nostre miserie, ma la caccia, che ce ne distrae, sì”.⁴

Il guaio, però, è che la caccia, una volta che la si è provata, si trasforma in coazione, dipendenza, ossessione. Prendere una lepre è un *anticlimax*: rende soltanto più seducente la prospettiva di un'altra battuta, mentre si scopre che le speranze che accompagnavano quella appena conclusa erano la parte più deliziosa (forse l'unica deliziosa?) di tutta la faccenda. Prendere la lepre predice la fine di quelle speranze, a meno che non si progetti immediatamente un'altra caccia/battuta e la si intraprenda.

Una delle maggiori aziende di telefonia mobile pubblicizza i suoi prodotti con lo slogan “Make the most of now!”. Lo spot spiega: “Il *now* è la cosa più preziosa al mondo. Esiste solo un istante. È qui; poi non c'è più. Perciò accudiscilo, amalo... fa' in modo che si guadagni lo stipendio. Inzeppalo di tutte le tue cose preferite. Goditelo fino all'ultima goccia. Qualunque cosa ci fai, fallo al massimo”. È ben fatto, si accorda perfettamente con il senso liquido-moderno del tempo. Di certo porterà all'azienda parecchi clienti speranzosi e riconoscenti, anche se a lungo andare saranno pochi quelli soddisfatti, lasciando tutti gli altri a leccarsi le ferite, ritenendosi ingannati e frustrati... Lo spot è ambientato in una scena totalmente diversa da quella del dramma di Edipo – il dramma della 'vita intera', che si estende dalle imprese compiute in gioventù al rimorso della vecchiaia e a cui, per giungere a conclusione, serve la catena di trionfi e sconfitte che si dipana per tutta l'esistenza. Il mondo in cui si sente 'a casa' lo spot menzionato, che si rivolge all'amara esperienza della sua *audience* riciclata in modo allegro, è quello in cui il futuro è visto come sin troppo capriccioso, inaffidabile e impenetrabile per dare adito a preoccupazioni sul suo corso. È un mondo che squalifica ogni pensiero di lunga lena; un mondo in cui la transitorietà ha detronizzato e degradato

la durata nella gerarchia della cura accorta e delle occupazioni rispettabili.

Col suo spirito inimitabile Craig Brown ha scritto nel resoconto sugli anni Novanta:

Ovunque c'era un'ascesa nel *Global Warning*. Ogni giorno c'era un *GW* sui virus killer, sulle onde killer, sulle droghe killer, sugli iceberg killer, sulla carne killer, sui vaccini killer, sui killer killer e su altri possibili casi di morte imminente. All'inizio questi *GW* incutevano terrore, ma dopo un po' la gente cominciò a prenderci gusto⁵

La vita liquida è una vita che passa da una sfida a un'altra e da un 'episodio' a un altro. Sfide ed episodi, si sa, hanno vita breve. Si può sopporre altrettanto delle aspettative di vita delle paure. E inoltre, tante paure subentrano nella vita con tanto di cure (i pericoli del 'baco del millennio' non sono stati le uniche minacce morbose di cui si è venuto a sapere dalle società stesse che offrivano di immunizzare i computer). Catherine Bennett⁶ svela l'intrigo che si nasconde dietro il pacco regalo nel caso di un kit iniziale per una cura costosa, il quale mette in guardia da una "alimentazione sbagliata, responsabile di un invecchiamento rapido e prematuro; di una complessione stanca, tirata e terrea; (...) dell'aspetto rugoso, incartapecorito e secco di un volto" – solamente per rassicurare i futuri clienti che "potrete liberarvi per sempre dalle rughe seguendo il nostro programma che dura 28 giorni" al prezzo modico di 119 sterline. Ciò che Bennett ha scoperto nel caso di uno strumento miracoloso, che sfida la paura, si può considerare il modello per una serie infinita di altri casi del genere. L'economia dei consumi dipende dalla produzione di consumatori, e i consumatori che occorre produrre per i prodotti in grado di battere la paura sono produttori spaventati e timorosi, i quali sperano di respingere i pericoli che temono, e anche di farcela davvero (dietro aiuto retribuito, beninteso).

Le paure sono volatili, come il resto delle esperienze vissute della vita liquido-moderna. Questa nostra vita si è dimostrata di tipo diverso da quella prevista e progettata dai saggi dell'Illuminismo. Nella vita che essi adombrarono, dominare le paure ed estirpare i pericoli che le suscitano era un'operazione da effettuare una volta sola. Nel contesto liquido-moderno la lotta contro le paure è un compito che richiede tutta la vita, mentre si crede che i pericoli che innescano le paure, persino quando non sono sospettati di essere *intrattabili*, siano compagni permanenti, *inamovibili* della vita umana. E a pensarci bene, li si potrebbe trovare anche *indispensabili* per far proseguire e svolgere senza intoppi il tipo di vita condotta nella società liquido-moderna: indispensabili dal punto di vista politico ed economico.

Non riesci a scrutare nel futuro? Un'altra buona ragione per non fartene ossessionare. Non è possibile riconoscere i pericoli? Un'altra buona ragione per metterli da parte. Fin qui tutto bene; potrebbe andare peggio. Continua così. Non cominciare a preoccuparti di attraversare quel ponte ancor prima di arrivarci. Magari non ci arriverai mai abbastanza vicino, o il ponte cadrà a pezzi o si sposterà da qualche altra parte prima che tu possa arrivarci. Dunque perché preoccuparsene adesso? È meglio seguire la vecchia ricetta: goditela adesso, pagherai dopo. Oppure la sua nuova versione, aggiornata grazie alle società che gestiscono le carte di credito: non far aspettare la tua voglia (*take*

the waiting out of wanting).

Viviamo di credito: abbiamo debiti come nessun'altra generazione prima della nostra, a livello sia individuale sia collettivo (di solito il compito dei bilanci statali era quello di far quadrare i conti, mentre oggi i bilanci devono specificare di quanto le uscite superino le entrate). Vivere di credito ha i suoi piaceri pratici: perché rinviare la gratificazione? Perché aspettare, se si può assaporare la gioia futura qui e ora? Certo, il futuro è fuori controllo, però per magia la carta di credito porta quel futuro fastidiosamente elusivo a portata di mano. Si può consumare il futuro, come dire, in anticipo – quando c'è ancora qualcosa da consumare... Questo sembra l'attrazione latente del vivere-di-credito, il cui beneficio evidente, basta credere agli spot, è meramente utilitario: appagare (*pleasure-giving*). E se il futuro è progettato per essere così funesto come lo si teme, lo si può consumare adesso, prima che si compia il disastro, e prima che il futuro abbia l'occasione di far vedere quanto potesse essere funesto quel disastro. Forse questo è quanto facevano i cannibali di un tempo: mangiare i nemici era un modo di porre fine alle loro minacce. Un nemico consumato, digerito ed evacuato non spaventa più.

I media sono messaggi. Anche le carte di credito. Se i libretti di risparmio presuppongono la certezza del futuro, un futuro incerto reclama le carte di credito.

I libretti di risparmio si sviluppano da un futuro al quale si può credere – un futuro che arriverà di certo e una volta arrivato non sarà dissimile dal presente, apprezzerà quello che apprezziamo noi, rispetterà i risparmi e premierà chi li ha fatti. Essi si sviluppano anche dalla speranza/aspettativa/fiducia che (grazie a quella *continuità* fra l'adesso e il 'poi') quanto si sta facendo bene adesso, nel presente, darà forma al 'poi', impegnando il futuro prima che arrivi; ciò che facciamo adesso "farà la differenza" – determinerà la forma del futuro.

Le carte di credito e i debiti che esse rendono facili metterebbero in fuga gli individui tranquilli e darebbero fastidio anche a quelli di noi avventurosi – se non fosse per il nostro sospetto di *discontinuità*: cautela che il futuro che arriverà (*se* arriverà e sarò qui a testimoniare il suo arrivo) sarà diverso dal presente che conosciamo – sebbene non c'è modo di sapere rispetto a cosa differirà e quanto. Fra qualche anno onorerebbe i sacrifici che si fanno oggi in suo nome? Premierebbe gli sforzi investiti nell'assicurare la sua benevolenza? Non lo sappiamo e non lo possiamo sapere, e non è granché utile sforzarsi di vincolare l'inconoscibile.

Alcuni ponti, sui quali indugiamo per iniziare a preoccuparcene ma che alla fine dovremo attraversare, non sono poi così lontani... Non tutti i pericoli sembrano abbastanza remoti da essere accantonati come nient'altro che frutti fantasiosi di una fervida immaginazione, o ad ogni modo irrilevanti per ciò che è stato fissato sulla nostra agenda. Per fortuna abbiamo anche un modo di aggirare quegli ostacoli se si avvicinano: pensarvi (e lo facciamo) in termini di 'rischi'.

Ammettiamo che il prossimo passo da fare è rischioso, come tendono a essere tutti i passi. C'è

una possibilità che non otterremo ciò che vogliamo, ma qualcosa di molto diverso e assolutamente spiacevole, qualcosa che preferiremmo evitare (chiamiamo tali conseguenze sgradevoli e indesiderabili ‘effetti collaterali’, o ‘danni collaterali’). Ammettiamo anche che possono sorgere in modo ‘inatteso’, e che nonostante tutti i nostri calcoli possono prenderci di sorpresa e coglierci impreparati. Pensato, soppesato e detto tutto ciò, andiamo avanti comunque (in mancanza di una scelta migliore) *come se fosse in nostro potere* prevedere quali conseguenze indesiderabili richiedono la nostra attenzione e vigilanza e allora guardassimo i nostri passi di conseguenza. Non c’è da stupirsi: possiamo preoccuparci unicamente delle conseguenze che *possiamo* predire, unicamente tali conseguenze possiamo sforzarci di sfuggire. E dunque unicamente conseguenze indesiderabili di questo genere inseriamo nella categoria dei ‘rischi’. I rischi sono i pericoli dei quali possiamo calcolare la probabilità: i rischi sono i pericoli *calcolabili*. Una volta definiti così, i rischi sono la cosa che si avvicina di più alla certezza (ahimè, inattingibile).

Notiamo tuttavia che ‘calcolabile’ non significa prevedibile; la probabilità, anche quella calcolata nel modo più scrupoloso, non offre alcuna certezza che i pericoli in questione saranno evitati o meno in *questo* caso particolare. Ma almeno il fatto che abbiamo fatto il nostro calcolo delle probabilità può darci il coraggio di decidere se il gioco vale o no la candela. Abbiamo fatto qualcosa di ragionevole e forse persino di utile; adesso “abbiamo ragione” di ritenere la probabilità di sfortuna troppo alta per giustificare la misura rischiosa, o troppo bassa per smettere di approfittare delle nostre occasioni.

Ma comunque nella maggior parte dei casi spostare l’attenzione dai pericoli ai rischi alla fine si rivela un sotterfugio o un tentativo di evitare il problema, anziché un salvacondotto sicuro. Riduce i nostri sforzi cautelativi sui pericoli che si *possono* prevenire e di cui è *possibile* calcolare la probabilità, mentre i pericoli assolutamente più terrificanti e spaventosi sono precisamente quelli impossibili, o penosamente difficili, da prevenire: quelli *imprevisti* e con tutta probabilità *imprevedibili*. Occupati a calcolare i rischi, tendiamo a mettere da parte quella preoccupazione e così riusciamo a evitare che le catastrofi che siamo impotenti a prevenire minino la fiducia in noi stessi. Concentrandoci sulle cose su cui possiamo intervenire, non ci rimane tempo per occuparci di riflettere sulle cose su cui comunque non abbiamo alcun potere di intervenire. Il che ci aiuta a mantenere la salute; tiene a debita distanza incubi e insonnia; eppure non ci rende necessariamente più tranquilli (*secure*).

Né rende meno realistici i pericoli. La nostra ipotesi/intuizione/sospetto/premonizione/convinzione/certezza che le cose stiano così può sonnacchiare, ma non la si può mai mettere a dormire per sempre. Ripetutamente, e di recente a un ritmo visibilmente più intenso, i pericoli continuano a ricordarci proprio quanto rimangono realistici nonostante tutte le precauzioni che abbiamo preso. Di tanto in tanto, ma con grande regolarità, essi

vengono riesumati dalla loro fossa poco profonda dove erano stati sepolti, appena qualche centimetro sotto la superficie della nostra consapevolezza, e gettati brutalmente sotto i riflettori della nostra attenzione: le catastrofi successive porgono premurosamente casi del genere, a profusione.

C'è poi una questione su cui la psicoanalisi da sempre insiste, e cioè che nulla, neppure a livello culturale, può essere definitivamente cancellato, rimosso, in quanto ritornerà comunque, magari sotto nuove forme. Ad esempio, il ritorno del sacro non può sorprendere, in quanto appare come un'attitudine connaturata al genere umano, al bisogno di dar forma e voce ad un'esperienza emotiva che elevi il soggetto dalla propria condizione di limitatezza. Ma sono più inquietanti, forse, le riprese delle religioni che, date per definitivamente esaurite dalla disillusione cui la stessa psicoanalisi ha contribuito, conoscono una nuova stagione di affermazione e di preoccupanti contrapposizioni: non solo nei confronti del pensiero laico, ma anche verso le altre religioni, concepite non solo come alternative, e dunque false, ma potenzialmente ostili e nemiche, un campo di battaglia, e non solo per quanto riguarda le dispute teologiche.

Nonostante sia riconosciuto il suo carattere illusorio, sembra che non sia tanto il loro contenuto a convincere, quanto piuttosto la loro capacità di orientamento, disciplinante, di collocazione dei singoli in una comunità, ad essere persuasiva.

Che destino intravede per le religioni, che solo pochi anni fa apparivano un residuo culturale desueto, ma che dopo il disincanto vedono oggi quello che Lei ha definito il "reincanto", una nuova stagione di affermazioni e contrapposizioni, ancora una volta legate ai destini dell'umanità?

Mark Juergensmeyer⁷ ha analizzato la intricata miscela di religione, nazionalismo e violenza nel Punjab (un paese in sommovimento perenne e che ogni tanto esplose in ostilità inter-tribali), concentrandosi in particolare sul terrorismo sikh responsabile della morte di migliaia di vittime, tra cui anche l'assassinio del Primo ministro indiano Indira Gandhi. Juergensmeyer trovò quello che egli stesso e la maggior parte degli altri ricercatori si sarebbe aspettato di trovare prima di affrontare il proprio campo di lavoro: "I giovani sikh hanno ottime ragioni di essere infelici" per motivi allo stesso tempo economici, politici e sociali. Si dovette svendere la loro produzione agricola a prezzi inferiori a quelli di mercato, la capacità di far valere i propri diritti era stata praticamente ridotta a zero dalla polizia oppressiva del Partito del congresso attualmente al potere, e si erano sentiti inesorabilmente degradati e rimasti indietro rispetto alle classi agiate urbane. Ma Juergensmeyer si aspettava anche di trovare la riprova della "politicizzazione della religione" e a tale scopo studiò gli insegnamenti di Sant Jarnall Singh Bhindranwale, capo spirituale dei giovani militanti sikh che lo veneravano come un buon martire. Ma Juergensmeyer rimase a bocca aperta. Nella dottrina di Bhindranwale rinvenne soltanto riferimenti secondari e di circostanza all'economia, alla politica o al concetto di classe. Il predicatore, come i tantissimi oratori revivalisti protestanti che percorsero in lungo e in largo le campagne dell'America centrale, parlava dei conflitti tra bene e male, verità e menzogna, che risiedono entro ogni anima tormentata, ed esigeva rinuncia, dedizione e redenzione.

Sembrava in particolare che parlasse a giovani dei loro facili compromessi con le attrattive della vita moderna.

Ma più frequentemente che nel caso dei predicatori della “Bible Belt” statunitense si potrebbero trovare nei sermoni di Bhindranwale dei riferimenti ai leader politici contemporanei. Egli diede alla sua guerra spirituale una dimensione chiaramente ‘esterna’: per lui le forze sataniche erano scese in qualche modo sulla Terra e adesso si annidavano nella residenza ufficiale del capo di Stato indiano... Attratto da ciò, Juergensmeyer estese la sua ricerca a molti altri luoghi, come il Kashmir, lo Sri Lanka, l’Iran, l’Egitto, la Palestina, gli insediamenti israeliani, dove sono stati tracciati dei fronti tribali o di classe utilizzando indicatori religiosi e dove è stato versato sangue in nome dei valori consacrati di vita virtuosa, pia e buona. Li ha trovati sempre uno schema sorprendentemente simile: non tanto di “politicizzazione della religione”, quanto di *regionalizzazione della politica*, per utilizzare la sua espressione. Motivi non-religiosi di risentimento, come la questione dell’identità sociale e della partecipazione significativa alla vita in comune, che una volta venivano espressi nel gergo marxista o delle rivendicazioni nazionaliste, oggi tendono a essere tradotti nel linguaggio del risveglio religioso: “Espressioni ideologiche secolari di rivolta sono state sostituite da formulazioni ideologiche che sono religiose. Eppure le ragioni del malcontento sono spesso le medesime”.

Charles Kimball⁸ nota un fenomeno affine alla “regionalizzazione della politica” anche nel vocabolario dell’attuale amministrazione americana. Il presidente Bush, sviluppando in maniera creativa il linguaggio introdotto nella vita politica statunitense da Ronald Reagan, si compiace di parlare del “dualismo cosmico” fra le nazioni buone, capeggiate dagli Stati Uniti, e le forze del male: “Dovevi allinearti con le forze del bene e aiutare a sradicare le forze del male”. Henry A. Giroux⁹ cita John Ashcroft, ex ministro della Giustizia: “Unica fra le nazioni, l’America ha riconosciuto la fonte divina ed eterna, non civica e temporale, del nostro carattere (...). Non abbiamo altro re all’infuori di Cristo” e mette in guardia dall’ingresso massiccio sulla scena politica americana di *moral apparatchiks*, ossia politici i quali “credono che l’influenza di Satana permei qualsiasi cosa, dai media liberali al modo in cui fu insegnato a cantare a Barbra Streisand”.

Come ha scritto il giornalista Bill Moyers, per questa “politica del delirio”, in cui si crede nella verità letterale della Bibbia, il dissenso è un segno dell’Anticristo e “i peccatori saranno condannati al fuoco eterno”. La saldatura fra religione di destra, ideologia politica conservatrice e potere delle grandi imprese non soltanto legittimizza l’intolleranza e le forme antidemocratiche di correttezza politica, ma pone anche le basi per un autoritarismo crescente che può tranquillamente beffarsi degli appelli alla ragione, al dissenso, al dialogo e all’umanesimo secolare.

Nel mondo confuso e confondente di messaggi che pur incrociandosi e sovrapponendosi in maniera parossistica sono incompatibili fra loro, il cui scopo principale sembra quello di mettere in

dubbio e minare l'affidabilità reciproca, le fedi monoteistiche, accoppiate a visioni del mondo manichee, in cui il nero si contrappone al bianco, sono quasi le ultime fortezze del *mono*: della verità *unica*, della via *unica*, dell'*unica* formula di vita – della *certezza* e della *fiducia in se stessi*. Gli ultimi nascondigli per i cercatori della chiarezza, della purezza e della libertà dal dubbio e dall'indecisione. Promettono tesori che il resto del mondo nega in maniera palese e ostinata: l'accettazione di sé, la coscienza pulita, la comodità di non temere errori e di essere sempre nel giusto; come Jamyat Ali Hadith, un predicatore “di ortodossia stretta” stanziato a Birmingham, il quale “pratica una forma di islamismo che richiede un separatismo rigido dalla società di massa. Il suo sito internet definisce le maniere dei ‘miscredenti’ ‘basate su visioni malate e devianti riguardo alle loro società, l'universo e la loro stessa esistenza’”.¹⁰ O come le enclavi ebraiche ortodosse in Israele, le quali (secondo la descrizione fattane da Uri Avnery¹¹) hanno “la loro propria logica” e

molto poco a che fare con qualsiasi altra cosa. Vivono in una società teocratica, completamente chiusa, che non si fa influenzare da nulla che accade al suo esterno. Credono nel loro mondo (...). Si vestono e si comportano in modo diverso. Insomma, sono persone di tipo diverso. C'è molta poca comunicazione fra noi e loro. Parlano un'altra lingua. Hanno una concezione completamente diversa del mondo. Sono soggetti a leggi e regole completamente diversi... Ecco le persone che vivono separatamente, nelle loro comunità, in quartieri e città religiose in Israele. Non hanno alcun contatto con la società israeliana normale.

Una visione del mondo manichea, la chiamata alle armi in una guerra santa contro le forze sataniche che minacciano di sommergere l'universo, e che riducono il vaso di Pandora dei conflitti economici, politici e sociali a una visione apocalittica dello scontro finale in cui il bene e il male si affrontano per la vita o per la morte non è uno schema specifico degli *ayatollah* islamici. Sul nostro pianeta che si va globalizzando rapidamente, la “regionalizzazione” della politica, dei risentimenti ecc. sociali/ a livello sociale e delle battaglie combattute per l'identità e il riconoscimento, pare una tendenza globale.

Potremmo metterci a guardare da un'altra parte ed evitare di incrociare gli sguardi, ma sembra che siamo tutti sulla stessa, affollata barca, senza una bussola affidabile e nemmeno il timoniere. Anche se non remiamo in maniera coordinata, siamo straordinariamente simili in un aspetto: nessuno di noi, o quasi, crede (e tanto meno dichiara) di perseguire i propri interessi – difende i privilegi già raggiunti o reclama una parte dei privilegi che gli sono stati negati finora. Invece oggi sembra che lottiamo tutti per valori eterni, universali e assoluti. È vero, siamo spinti ed esercitati a ignorare tali valori in ciò che perseguiamo ogni giorno e invece tendiamo a farci guidare da progetti a breve termine e desideri che durano poco – ma non possiamo fare a meno di avvertirne la vacuità o assenza quando (se) cerchiamo di fissare un motivo portante nella cacofonia, una forma nella nebbia o una strada nelle sabbie mobili.

La postmodernità e la psicoanalisi

Una delle ambizioni di Freud era stata quella di descrivere secondo un'unica visione, con un unico metodo, la storia e le strutture del funzionamento psichico del soggetto, e la storia e le strutture sociali. Oggi è forse tramontata l'idea della possibilità di unificare il metodo di indagine per campi tanto diversi, soprattutto laddove tutto sembra frammentarsi sempre più, ma resta il progetto ambizioso di un metodo che possa applicarsi tanto al soggetto che allo studio dei fenomeni collettivi. Metodo che però non può essere separato dalla presenza dello studioso che lo utilizza: qui sta la specificità del metodo di indagine analitica, che non esclude la soggettività dell'analista, anzi ne fa una componente non solo ineliminabile, ma necessaria. In maniera sostanzialmente opposta alle scienze cognitivo-comportamentali, che vorrebbero far salva una sorta di oggettività scientifica del proprio metodo di indagine.

Lei sembra procedere in modo analogo, sottolineando non solo l'illusorietà del progetto di pervenire ad una costruzione oggettiva, ma anche la necessità di una lettura sempre modificabile, temporanea, aperta a quello che accade e che non è prevedibile in anticipo, e che è in qualche modo determinata dalle opzioni e dal linguaggio di chi parla. Solo successivamente si potrà dire "è andata così", ma anche questa si rivelerà una costruzione transitoria, immaginaria, addirittura visionaria per qualcuno. È in apòrès-coup che la psicoanalisi designa i suoi oggetti e la storia dei suoi soggetti, nessuna capacità di previsione è possibile.

La psicoanalisi ha contribuito, come molti movimenti di pensiero del Novecento, a far cadere l'illusione di unitarietà e la possibilità di comprensione sintetica dell'individuo e del mondo. Eppure nonostante questo, o forse proprio per questo, viene periodicamente additata come un sapere in crisi, conservatore, e dunque, superato. Altri direbbero, capovolgendo la questione, inattuale. Forse aveva ragione Derrida a sostenere che, come per Marx, si vuole seppellire troppo in fretta anche il cadavere di Freud, per quanto di eversivo ci può ricordare, ed inquietare. La questione è che la psicoanalisi guarda più alla realtà psichica che a quella fattuale: e se della prima possiamo dire poco, della seconda possiamo forse solo avere l'illusione di poterne sapere di più.

Lei ha descritto il passaggio dall'intellettuale "legislatore" all'intellettuale "interprete": nello scenario contemporaneo, postmoderno, vengono abbandonate le ambizioni universalistiche degli intellettuali, che vanno considerati piuttosto degli interpreti in grado di far dialogare tra loro i diversi attori sociali. Ovviamente è un tema caro agli psicoanalisti, che fanno dell'interpretazione uno dei fondamenti del loro modo di indagine. Ma la catena delle interpretazioni, se considerata un processo sempre in fieri, non può anche condurre alla semiosi infinita, a quella deriva ermeneutica che comporta il rischio di una perdita di senso?

In *Modernità e ambivalenza*¹² scrivevo:

Secondo Freud nessuna interpretazione è completa, e a nessuna verità è consentito di dichiararsi soddisfatta della propria verità, anche se si sforza sempre di essere tale e in questa tensione effettivamente "migliora". Tuttavia "migliorare" non significa avvicinarsi a una verità tale da poter *escludere* con legittimità le sue alternative. Invece può comportare maggiore tolleranza per contro-interpretazioni sospette e ancora ignote, maggiore modestia e una prospettiva ampia al punto da *includere* altre possibilità, già intuite o ancora insospettate.

L'interpretazione dell'analista, continua ancora Freud, è una "costruzione" a partire da frammenti di ricordi, associazioni mentali e comportamenti. Egli si chiede: c'è qualche garanzia che la ricostruzione sia fedele agli eventi effettivi? È la verità, l'unica e la sola, quella che l'analista dispiega davanti al paziente? Ecco la sua risposta: "Abbiamo la sensazione che tale interrogativo non ammetta comunque una risposta universalmente valida"; ogni costruzione è incompleta. Dunque gli scienziati di Freud attribuiscono alla singola costruzione "solo il valore di un'ipotesi in

attesa di verifica, conferma o confutazione”.¹³ Potremmo dire che la psicoanalisi è un dialogo interminabile e un invito sempre valido ad avanzare argomentazioni e contro-argomentazioni. Probabilmente Franz Rosenzweig lo avrebbe scelto come primo esempio e paragone del pensiero “grammaticale”, opposto a quello “logico”.¹⁴ Mentre la modalità del ‘pensiero logico’ significa “pensare per nessun altro e parlare a nessun altro”, quella del ‘pensiero grammaticale’ significa

parlare a qualcuno e pensare per qualcuno. E questo qualcuno è sempre una persona abbastanza definita, che non ha solamente delle orecchie (...) ma anche una bocca (...). Il linguaggio è vincolato e nutrito dal tempo e non può né vuole abbandonare questo elemento. Non sa già in anticipo dove finirà. Prende i suoi spunti da altri. In effetti vive in virtù di un'altra vita, se questo altro è colui il quale ascolta una storia, risponde in un dialogo, o si unisce in un coro (...). Nella conversazione effettiva accade qualcosa (...).

L'opera di Freud, e la sua creatura, la psicoanalisi, appartengono dunque alla modernità. Dal punto di vista della storia è indubbiamente così, ma non è forse proprio nel pensiero freudiano – e non solo in esso, ovviamente –, una delle matrici di ciò che lei chiama postmodernità? Le illusioni di un pensiero onnicomprensivo, di una storia che attraverso un progresso continuo miri ad un punto di arrivo, non sono discorsi che anche il dispositivo teorico freudiano ha messo in crisi? La nozione di inconscio, di conflitto pulsionale, di ambivalenza, ma soprattutto il riconoscimento di un Io “non più padrone in casa propria”, e dunque di un'identità sempre incerta, scissa al proprio interno, sempre da ri-costruire attraverso mediazioni continue tra principio di piacere e principio di realtà, non costituiscono forse un'anticipazione concettuale dello scenario contemporaneo? Ed anche delle questioni etiche che questo nuovo scenario pone?

Sorprendentemente (è incredibile per noi, uomini e donne moderni) l'umanità è riuscita a passare il 99 per cento della sua storia senza parlare, pensare e soprattutto senza preoccuparsi del ‘sé’. Il ‘sé’ è apparso nel discorso filosofico contemporaneamente all'avvento dell'era moderna, che (come scoprirono due teste calde di giovinastri che vivevano in Renania un secolo e mezzo fa) “sciolse tutte le cose solide e profanò tutte le cose sacre”.¹⁵ in questo modo ciò che una volta veniva ascritto come *dato* diventò qualcosa da conseguire come un *compito*.

L'*Oxford English Dictionary* data al 1674 la prima attestazione dell'uso di ‘sé’ come nome per “ciò che in una persona è realmente e intrinsecamente *lui* (in contrasto a ciò che è occasionale); (...) un soggetto permanente di stati successivi e variati di coscienza”. Ma già una generazione dopo, nel 1697, si registra un'altra accezione: “ciò che si è in un momento particolare o in un aspetto o relazione particolare; la propria natura, carattere o (talvolta) la costituzione o l'aspetto fisico, ritenuto diverso in momenti diversi”. Bastarono un paio di decenni o poco più in cui si diede un'occhiata intorno e si rifletté su quanto si era visto per iniziare a qualificare il ‘sé’, originariamente pensato come coincidente con la durata della vita individuale, tramite aggettivi come ‘vecchio’ o ‘precedente’, facendo così intendere che ‘il sé’ di un essere umano aveva un'aspettativa di vita alquanto più breve della sua carriera.

Comunque questo uso successivo non sostituì o eliminò il primo. Essi infatti coabitarono nel

discorso filosofico e nei suoi prolungamenti all'interno delle lingue nazionali per la maggior parte dell'era moderna. Insieme formarono uno schema (*frame*) al cui interno la maggior parte dei dilemmi e delle antinomie (come necessità vs contingenza, inevitabilità vs libero arbitrio, assoluto vs mutevole, essenza vs fenomeno) si trovarono a battersi per imporsi quando dovevano essere applicati alle pratiche di vita degli esseri umani. Quello schema esiste tuttora, anche se appare sempre meno adatto a inquadrare l'esperienza umana che progredisce.

I due significati di 'sé' registrati nell'*Oxford English Dictionary* erano in contrasto fra loro e hanno opposto una strenua resistenza a ricomporsi – una situazione analoga a quella delle ambizioni dei moderni Stati nazionali dalle belle speranze con cui cozzavano le realtà della 'società civile' di individui autonomi, senza vincoli, 'sgravati' o 'sradicati', che iniziava a sbocciare a quell'epoca. Nella *questione teorica* di come riconciliare i due significati del sé si incontravano e fondevano le maggiori preoccupazioni dei *filosofi* moderni, come il *problema pratico* di riconciliare la *raison d'état* con la libertà di scelta istituita legalmente, o come la responsabilità dei soggetti dello Stato che racchiudeva i principali problemi e interrogativi del *potere* moderno.

Forse l'ultimo eroico tentativo di misurarsi con la questione e con il problema puntando a risolverli assieme fu *La struttura dell'azione sociale* di Talcott Parsons, un libro che ripercorreva la storia del pensiero sociale come una serie di tentativi disperati, ma nel complesso riusciti solo in parte, o assolutamente sballati, di dar senso alle azioni umane che irrimediabilmente sono, allo stesso tempo, volontarie e anche non-casuali. La sintesi attuata da Parsons fu l'ultimo atto di un dramma protratto senza scioglimento finale. Poco dopo venne chiamata in causa la questione stessa, accusandola di essere l'artificio di un quadro cognitivo mal concepito. Ma prima che avvenisse ciò, si consumò un altro dramma – quello del potere politico che lottava per impastare un ordine stabile, duraturo e onnicomprensivo a partire dal materiale fragile e volatile delle scelte umane – che in tal modo venne a privare la ricerca filosofica della sua cogenza e la spogliò del suo senso apparentemente ovvio.

Nelle prime fasi della *nation-building* (dove 'nazione' era la proiezione del tentativo di legittimare il tipo nuovo e moderno di potere statale, diverso da qualsiasi tipo di potere conosciuto fino ad allora), che coincidevano con il trasferimento della sovranità dai principi ai popoli (dove anche 'popolo' è un'invenzione moderna, un concetto che si può scambiare indifferentemente con quello di 'nazione'), l'audace balzo nel futuro tese a venire concettualizzato come ripristino, conservazione e continuazione della tradizione, minacciata dal nuovo rilassamento della stretta comunale e dalla leggerezza degli individui liberati da poco – divenuti adesso vittime delle loro stesse scelte casuali, non guidate.

L'opera di Fichte *Reden an die deutsche Nation*¹⁶ segnò l'avvio di una serie sterminata di tentativi analoghi di smitizzare la follia e la futilità dell'emancipazione, e di rappresentare i sé

umani presumibilmente ‘emancipati’ al contempo come prodotto e materiale grezzo, attori e oggetti della *nation-building*, e la nazione al contempo come condizione indispensabile e sedimento inevitabile delle azioni umane.

Ora, finalmente una filosofia divenuta chiara a se stessa tiene di fronte a questa nazione lo specchio (... e a questa nazione) viene fatta la proposta di fare di se stessa, in modo intero e completo, secondo quel concetto chiaro e con arte meditata e libera, ciò che essa dovrebbe essere, di rinnovare il patto, e chiudere il suo cerchio. (... È compito dell’educazione impartita dallo Stato) piantare in tutti gli animi il vero e onnipotente amor di patria (...), in modo profondo e indelebile, nella comprensione del nostro popolo come eterno e come garanzia della nostra identità personale. (...) Se lo Stato si assumerà il compito che gli è richiesto, esso renderà universale questa educazione su tutto il suo territorio, per ciascuno dei suoi cittadini futuri, senza alcuna eccezione; inoltre, è solo per questa universalità che noi abbiamo bisogno dello Stato (...).

Nell’esito di questo processo guidato dal potere l’“autentico tedesco” di Fichte sarebbe diventato ciò che era sin dall’inizio in quanto nato e allevato nella germanicità: “un autentico tedesco (... poteva) desiderare la vita solo per essere e rimanere tedesco, e per formare tra i suoi dei tedeschi”. Si direbbe che Fichte, come altri profeti e pionieri del nazionalismo moderno, si aspettava che l’identità nazionale, proprio come tutte e qualunque altra identità dell’uomo o della donna moderni, fosse l’esito del *fato* (non scelto, ciò con cui si nasce) reimmesso nel *destino*, o vocazione, abbracciato con consapevolezza e seguito deliberatamente. Jens J. Sheenan ha ritenuto “particolarmente appropriata” la presentazione fichtiana dello status esistenziale della nazione perché vi si combinano “l’idea di una scoperta con quella di uno stratagemma”.¹⁷ Una combinazione analoga tornerà ad apparire continuamente, anche se in formulazioni assai diversificate. Ad esempio Ernest Renan presenta la ‘nazione’ come un “principio spirituale” che rinasce perpetuamente in ciascuno dei suoi membri dalla fusione del “lascito comune di memorie” con la “volontà di vivere assieme, di fornire valore all’eredità condivisa”.¹⁸ Pochi anni dopo Maurice Barrès avrebbe chiamato i suoi connazionali francesi, ognuno per sé, a decidere: “Vorrei vivere con questi maestri [quelli che incarnano il passato della nazione – Z.B.] e, rendendoli oggetti del mio culto in maniera consapevole, partecipare pienamente della loro forza”, dove l’alternativa a tale partecipazione sarebbe il *déracinement*, un corpo senza spina dorsale e dunque senza potere.¹⁹

Devo mettermi al punto richiesto dai miei occhi, formatisi nel corso di secoli, al punto da cui tutto quanto si conforma alla misura del Francese. La riunione di tutte le relazioni giuste e vere fra gli oggetti e l’uomo concreto, il Francese, sono la verità e la giustizia francesi (...). Il nazionalismo puro non è altro che essere consapevoli dell’esistenza di tale punto di vista, cercarlo, e avendolo trovato attenervisi quando ci dedichiamo all’arte, alla politica e a tutte le altre attività.

Questi possono essere pochi esempi scelti a caso, ma nondimeno per il pensiero solido-moderno rappresentano la provenienza del sé e ciò che venne a essere chiamato ‘identità’. Inoltre vorrei aggiungere che gli esempi tratti dal discorso nazionalista che hanno spronato e tenuto in rotta i processi di edificazione nazionale presentano un vantaggio rispetto alle affermazioni che si presumono “meramente descrittive” formulate in riferimento al sé/identità in un senso meno politicamente impegnato. Rivelano chiaramente la tensione interna della identità, disgrazia di ogni auto-formazione moderna, come la sfida da fronteggiare, un problema da risolvere e un compito da

intraprendere. La tensione in questione deriva dalla quasi-incompatibilità di *determinazione* e *libertà* con il sé che vira scomodamente e pericolosamente tra un ‘radicamento’ (*rootedness*) sicuro, ma che tarpa le ali e indebolisce, e una rivendicazione di se stessi inebriante ma rischiosa, e quel che è peggio, mai conclusa e che non lascia requie.

Nella letteratura sull’argomento si può ritrovare l’intero spettro di prospettive e concezioni, adattato in maniera da essere proiettato lungo la linea continua che unisce/separa determinazione e libertà del volere. La occupano interamente, dal consiglio di Fichte agli educatori (“Dovete forgiare l’uomo, e forgiarlo in maniera tale che egli semplicemente non potrà volere altro che essere forgiato da voi”²⁰), fino alla scoperta di Charles I. Glicksberg, dopo aver esplorato nella letteratura moderna la presentazione delle agonie della formazione di sé (“In questo fantasmagorico flusso di sensazione (*feeling*), dove bisogna trovare il sé ‘essenziale?’”), passando attraverso tutte le infinite sfumature tra lo “zoccolo duro del sé” da *scoprire* e il sé composito da *rimettere assieme* secondo il proprio progetto individuale (come direbbe Thomas Hardy: “il destino dell’uomo è il suo carattere”). L’unica conclusione da trarre è che non c’è, come Hume aveva annunciato molto tempo fa, nessun sé persistente, unitario. L’uomo moderno non si può fermare nel suo viaggio verso l’autoidentificazione e dire in tutta tranquillità: ‘Questo sono io’ ”.²¹ Qualunque cosa sia chiamata “il sé” non è molto di più, forse niente di più, che una condensazione momentanea (ma eminentemente fissipara) del flusso e/o un rallentamento altrettanto momentaneo (ma eminentemente di breve durata) nel movimento continuo sfornito sia di una destinazione prevista, sia di una linea conclusiva che non sia la morte (sebbene persino la morte non è del tutto e veramente la fine del viaggio: non c’è nulla che i morti possano aggiungere o sottrarre dalla registrazione dei loro itinerari, ma ripercorrere i loro itinerari da parte di coloro che sono ancora in vita o non sono ancora nati rimarrà una cosa indefinita quanto lo era comporli da parte di quelli deceduti. Nelle questioni di identità, nessun verdetto è definitivo e nessuno respinge un appello o è assicurato contro la contestazione, la revisione o la revoca).

Sin dalla sua nascita la modernità fu un’era di “sradicamento” (*disembedding*). Nel giardino dal nome ‘società umana’, le piante umane erano liberate dall’appezzamento in cui germinavano e da cui spuntavano. Ma per la maggior parte della storia moderna non hanno mostrato la loro natura floreale: finché non venivano trapiantate in un’aiuola diversa, erano destinate ad appassire e andarsene. Durante la fase “solida” della modernità allo “sradicamento” dovette seguire prontamente il “reinserimento” (*re-embedding*). Una volta che le classi avevano sostituito le proprietà, le piante umane non erano più vincolate a rimanere nella stessa aiuola per tutta la loro vita, ma ogni aiuola in cui potevano essere trasferite era delineata esattamente come un tempo avveniva ai beni immobili di proprietà. I singoli individui non potevano più essere “attribuiti”, ma le posizioni alternative allora in offerta avevano le proprie regole di ammissione (anche la posizione

di origine aveva acquisito le sue regole di accettazione) e le regole di condotta rimanevano attribuite alla classe, combinandosi in condizioni di associazione rigide, comprensibili e apprendibili.

Come nel suo primo stadio, la modernità nella sua fase tarda, “liquida”, rimane l’era dello sradicamento, senza che però a esso segua prontamente un nuovo “reinserimento”. Non si tratta semplicemente del fatto che le aiuole alternative in offerta sono cresciute di numero e che quindi si può ripetere con frequenza maggiore l’atto di trapianto. Il cambiamento è andato avanti e in profondità: in nessun tratto dell’itinerario della loro vita è possibile descrivere correttamente gli individui come “inseriti” (per quanto temporaneamente e “fino a nuovo avviso”) perché le aiuole non sono state più definite chiaramente come una volta; adesso i loro confini non appaiono più così evidenti, o sono addirittura svaniti. Invece di cercare le loro locazioni appropriate, prefabbricate, gli individui devono procurarsele in un batter d’occhio camminando – e gli unici percorsi visibili sono le tracce delle proprie orme che si lasciano alle spalle. La società non sembra più un giardino: sembra rinselvaticata, magari a un ‘secondo livello’, una terra di frontiera, dove prima che siano adatte all’insediamento bisogna ricavare e recintare le locazioni.

Melucci è stato uno dei primi a notare questo cambiamento seminale nelle condizioni di vita e nelle strategie che esse richiedono:

Non possiamo più concepire i nostri bisogni come impulsi affascinanti e istintuali, oppure come manifestazioni trasparenti di una natura benigna che ci guida. Ma non possiamo nemmeno continuare a sgobbare con l’illusione di poter sostituire la natura con una società a cui assegniamo il compito di istruirci o che accusiamo di repressione. I bisogni sono un sintomo di qualcosa che ci manca, e sta a noi riconoscere questi bisogni e dargli un’espressione culturale.²²

Possiamo tralasciare il termine “bisogni”; la cosa importante è il senso di mancanza, in qualunque modo lo si chiami: non-finitezza, non-conseguimento, una sensazione continua e straziante di qualcosa che non abbiamo e che abbiamo perso, di un cammino che si snoda davanti a noi ma rifiuta ostinatamente di abbreviarsi, e tanto meno promette di raggiungere la sua destinazione, fastidiosamente imperscrutabile. Una sensazione strana, innaturale e spaventosa, per cui il mondo intorno a noi e dentro di noi *non sono ancora diventati* (per riprendere l’insuperata espressione di Ernst Bloch). È questo senso di mancanza così inteso (o meglio, così provato) che fa di tutti noi dei cercatori compulsivi e ossessivi di identità, ma che al contempo ci impedisce di completare la ricerca stessa. Siamo, per così dire, destinati a rimanere “con-correnti” nella caccia all’identità che dura tutta la vita: abbiamo fallito nel nostro tentativo di scoprirla, oppure ci industriamo per costruirla, ma senza fortuna.

È noto che Ludwig Wittgenstein definì la comprensione come il “saper continuare”. In modo altrettanto acuto Alberto Melucci definisce l’identità del sé come “la capacità di riconoscere e di essere riconosciuto”. Entrambe queste definizioni trasmettono messaggi sorprendentemente analoghi: l’identità, come la comprensione, è una *relazione sociale*. Ambedue si manifestano (più esattamente: vengono a esistere) nel corso dell’interazione. Chiedere cosa sia il ‘sé’ o la ‘identità’

“al di fuori” e indipendentemente da tale interazione è come chiedere cosa fa il vento quando non soffia, oppure cosa è il fiume quando non scorre.

“Il paradosso dell’identità – conclude Melucci – è che la differenza, per essere asserita e sperimentata come tale, presuppone un grado di uguaglianza e reciprocità”.²³ Ma uguaglianza e reciprocità non sono cose da poco nemmeno nelle intime negoziazioni faccia-a-faccia all’interno della “parte morale dei due”. Anche in circostanze ideali come queste ci vuole un sacco di contrattazione per raggiungere una uguaglianza e una reciprocità genuine; e anche una volta raggiunte, continuano a stare in equilibrio su un filo sottilissimo, pronte ad andare in pezzi alla prima mossa incauta. Le cose appaiono molto più complicate e difficili da gestire al di fuori del mondo confortevole dell’intimità, cioè dove inevitabilmente si passa la maggior parte della esistenza, dove l’identità diventa una questione di dominio pubblico, come peraltro la sua affermazione e il suo riconoscimento, e anche dove ‘uguaglianza’ e ‘reciprocità’ diventano problemi di uguaglianza *sociale* e reciprocità garantita e protetta *socialmente*. Melucci lo segnala molto bene, quando riscontra nell’“interesse pubblico per il riconoscimento” la fonte e ragione principale dei “conflitti collettivi odierni”.²⁴ “La vita sul pianeta Terra – sottolinea Melucci – non è più garantita da un ordinamento divino; adesso poggia nelle mani deboli e incerte di tutti noi”.²⁵

Eppure non è la *differenza* in quanto tale e di per sé a rimanere indietro, a sollecitare e a esacerbare i conflitti collettivi. Essi sorgono attorno alla *capacità di selezionare* il tipo di differenze che si vorrebbe socialmente accettata e le *chances* di ottenerne il riconoscimento sociale. Oggi quella capacità e quelle *chances* si innalzano al livello di fattori stratificanti di rilievo e sono le prime cose che ci vanno di mezzo quando scoppia un conflitto sociale. Qui non c’è uguaglianza; i presupposti menzionati da Melucci quando parla del “paradosso dell’identità” sono *controfattuali*. In un mondo liquido-moderno la selezione autonoma di differenze e il suo riconoscimento sociale vengono cercate e si verificano in condizioni di profonda disuguaglianza. Inoltre *hanno bisogno* di tale disuguaglianza per avere successo, e il loro successo porta a perpetuare e approfondire la disuguaglianza di cui hanno bisogno.

È il *diritto di approvare una differenza e renderla legittima e vincolante* la questione contestata con maggior foga e il *casus belli* più frequente dei conflitti sociali. Quel diritto è intrinsecamente scissionistico e tutt’altro che distribuito in maniera equa; e lo scopo delle ostilità è di mantenere il suo stato attuale di disuguaglianza, oppure di strappare una redistribuzione che invertirebbe la ripartizione di svantaggi e privilegi ma con ogni probabilità non farebbe avanzare la causa dell’uguaglianza.

Ci sono differenze che sono state scelte (o lo sarebbero, posto che ci siano le giuste condizioni), ma non hanno ottenuto o non otterrebbero il riconoscimento sociale; e ci sono differenze che sono state ‘riconosciute’ socialmente in maniera ferma e intrattabile senza esser state scelte dai loro

portatori o addirittura nonostante se ne fossero assai risentiti. La ‘differenza’ non è necessariamente un valore, tanto meno un valore accettato da tutti in qualsiasi circostanza, anche se è di diverso avviso l’opinione dominante che riflette l’esperienza dell’élite in movimento (alla quale inoltre piace il proprio essere in movimento) e che tende a essere elaborata nella teoria sociale da parte dei pensatori che partecipano di tale esperienza. Non necessariamente ogni differenza, reale o presunta, piace o è agognata dai suoi portatori effettivi o putativi, né viene da essi considerata meritevole di esser difesa, figuriamoci poi se si pretende che ci si batta e si muoia per essa.

La libertà di scegliere l’identità, come tutte le libertà, ha i suoi lati positivi e quelli negativi. Ciò che si celebra nella maggior parte della letteratura postmodernista è il versante positivo: la libertà di scegliere a piacere la differenza delle proprie predilezioni e di ‘fissarla’ qualunque cosa accada. Oggi tale libertà positiva è un privilegio dell’élite globale e rimane fuori della portata della stragrande maggioranza di chi vive sulla Terra. Tuttavia una parte considerevole di questi ultimi non è ancora riuscita nemmeno ad avvicinarsi all’obiettivo di ottenere e assicurarsi la propria libertà negativa: quella di rifiutare e ripudiare le differenze imposte da altri, e di resistere a essere ‘riconosciuto socialmente’, contro il loro stesso volere, per ciò che essi non vogliono essere e rifiuterebbero attivamente di essere, se fosse in loro potere.

La libertà di scegliere e mantenere un’identità è, come tutte le libertà, una relazione sociale; la libertà di alcuni *presuppone* una non-libertà di altri, e molto spesso se ne gode come di un *privilegio* – dato che ogni privilegio è concepibile soltanto quale corrispettivo della privazione subita da qualcun’altro. Come la maggior parte delle partenze nella storia, la versione liquido-moderna del ‘problema dell’identità’ e della formazione di sé stessi non era una benedizione che piace in maniera uniforme a tutti; promette soltanto un nuovo meccanismo di redistribuzione delle benedizioni e maledizioni e un nuovo metodo di contare i profitti e le perdite.

Anthony Elliott ha tentato di cogliere la natura duplice delle trasformazioni contemporanee e la dualità di reazioni che suscitano suggerendo la co-presenza di due “configurazioni di relazioni d’oggetto” nettamente distinte.²⁶ La prima, ‘moderna’, “suggerisce un modo di fantasia in cui la sicurezza e il godimento (*enjoyment*) derivano dal tentativo di controllare, ordinare e regolare il sé, gli altri e il mondo sociopolitico”. L’altra, ‘postmoderna’, “suggerisce un modo di fantasia in cui lo spazio riflessivo è più centrale per l’identità e la politica, la creazione di spazi aperti ad abbracciare la pluralità, l’ambiguità, l’ambivalenza, la contingenza e l’incertezza”. Comunque l’argomento principale di Elliott è che nella società contemporanea si dispiegano *entrambe* le ‘reveries’, quella moderna e quella postmoderna – il che comporta inevitabilmente una notevole quantità di tensioni e contraddizioni.

Le due ‘reveries’ (che si manifestano in due strategie di vita diametralmente opposte, oppure in due predilezioni/impulsi politici reciprocamente contraddittori, o entrambi) sono sicuramente

presenti in un contesto liquido-moderno, però vorrei aggiungere che non sono *attribuite alla classe*. Non lo sono nemmeno le due condizioni sociali effettive, temute o desiderate (di libertà e non-libertà) con cui si correlano. Le due ‘reveries’ e i due contesti sociali in cui tendono a sorgere sono piuttosto i punti estremi idealtipici di un continuo lungo il quale si proiettano (e vacillano) la condizione percepita, nonché le strategie ritenute appropriate a tali condizioni.

Riguardo alle questioni relative all’identità sia la libertà sia la non-libertà sono prospettive realistiche per *ogni e qualunque* residente di una società liquido-moderna. Non è garantita la durata di nessuna delle situazioni attualmente privilegiate e godibili, mentre in linea di principio adoperando le regole del gioco liquido-moderno è possibile rinegoziare la maggior parte delle posizioni attualmente handicappate e per cui si prova fastidio. Di conseguenza c’è un misto di speranza e timore in ogni cuore, spalmato su tutto lo spettro della stratificazione planetaria emergente. E così l’ambivalenza perpetua sulla strategia è la cosa più appropriata in un mondo ostinatamente ambiguo. Di volta in volta attori e vittime, straziati fra accessi gioiosi di fiducia in se stessi e sinistri presagi di vulnerabilità e morte, gli abitanti del pianeta possono essere scusati per i loro umori volatili, il comportamento schizofrenico, la tendenza al panico e la voglia smodata di ordire cacce alle streghe.

Mentre le strutture tradizionali vengono gettate una a una nel *melting pot*, mentre sembra che non ci siano probabilità di foggare nessuna struttura solida e affidabile in un futuro prevedibile, e mentre il pianeta che si sta colmando rapidamente si trasforma in una terra di frontiera che abbraccia e include tutto, *tutti* gli abitanti del nostro pianeta affollato tendono a essere simultaneamente soggetti e oggetti di interminabili pressioni di ri-identificazione e di pretese di riconoscimento. Gruppi obbligati a lottare per affermare il diritto alla propria identità e a esigere e ottenere il riconoscimento per la loro scelta non sono necessariamente confinati ai ranghi inferiori della gerarchia planetaria. La lotta non è più verticale né, di regola, in salita, limitata a gruppi e categorie vocianti o che si scannano per essere ammessi a qualche locazione più elevata e più confortevole in un palazzo a più piani. È piuttosto in corso una lotta per avere un posto legittimo, riservato e garantito (non per forza “più in alto”) su un terreno orizzontale e sostanzialmente piatto.

In un pianeta affollato tale scontro difficilmente può avere successo senza invadere, e in ultima istanza limitare, i diritti di proprietà e le licitazioni di qualche altro gruppo. L’identità, per così dire, definisce la propria differenza dagli altri, ma questa auto-definizione comporta inevitabilmente la definizione di differenze che distinguono e separano gli altri da chi definisce se stesso. Quindi nella maggior parte dei casi lo scopo delle “guerre per il riconoscimento” tende a essere duplice: ottenere il riconoscimento dell’identità che si è scelta per se stessi e squalificare o sopraffare il rifiuto da parte di altri di accettare come proprie le identità che erano state composte per loro e per le quali si vorrebbe che fossero noti. Tirando le somme, l’identità è un concetto contestato da varie parti,

intrinsecamente agonistico. Il processo di auto-identificazione non può che dimostrarsi generatore di conflitti su molti fronti simultaneamente.

Come avviene in tutti i conflitti, che siano meramente verbali o combattuti con le armi, il successo dipende alla fine dal volume e dalla quantità di risorse che i contendenti possono raccogliere, e dall'abilità con cui le risorse disponibili sono dispiegate e utilizzate. Perché una auto-definizione possa imporsi con efficacia è richiesto il concorso di una quantità sterminata di truccatori esperti, progettisti di personalità pubbliche, addetti alla vestizione, professionisti che insegnano come ci si comporta in pubblico e *spin doctors*. Accanto alle fabbriche che sfornano gadget e agenzie di sicurezza, l'industria delle PR è quella oggi più remunerativa e in espansione. Come ha detto Carlo Taormina, l'avvocato assunto da Anna Maria Franzoni condannata in primo grado a trent'anni per aver ucciso il proprio bambino, la strategia giusta per contrastare l'impressione diffusa che la sua cliente fosse colpevole è quella di orchestrare i media. In effetti la sua cliente è finita prontamente sulle copertine dei rotocalchi, invitata a spettacoli televisivi e ha creato un ufficio stampa per migliorare la sua immagine pubblica e saper rispondere abilmente alle domande degli intervistatori.²⁷ È facile capire da dove abbia tratto ispirazione per scegliere la strategia giusta Carlo Taormina, già ministro e amico dell'attuale Presidente del Consiglio, in un Paese dove da qualche tempo in qua la reputazione politica si costruisce e si distrugge sugli schermi televisivi e lo scontro politico è stato lanciato con le modalità usuali nelle guerre sugli indici di ascolto dei media.

Le collettività che entrano nel gioco di riconoscimento non possono aggirare i media. Però solamente alcuni gruppi e associazioni sono abbastanza floridi da potersi permettere di pagare il biglietto di ingresso. Tutti gli altri, troppi e troppo diversi per poterli elencare, devono ricorrere ad altre risorse, dato che il potere di dare fastidio è presumibilmente quello più rilevante fra loro. Una volta la capacità degli operai o degli impiegati di bloccare un settore significativo delle funzioni quotidiane di una società era il fattore decisivo nell'ottenere riconoscimenti per i diritti e la dignità del lavoro. I terroristi odierni ricorrono a dimostrazioni ben più violente, sanguinose e scioccanti della loro abilità di dare fastidio, ma seguono un modello identico. Anzi, è probabile che questo modello sarà seguito qualunque siano le misure prese per sopprimerlo e metterlo fuori uso a forza. Dopotutto il terrore è la versione delle PR a misura dei poveracci.

“Quando si contempla il cambiamento – ha sottolineato Melucci – siamo sempre straziati fra il desiderio e il timore, l'anticipazione e l'incertezza”.²⁸ Ad ogni buon conto la questione è che nel mondo liquido-moderno *non* contemplare il cambiamento non è più un'opzione. E che su un pianeta stracolmo non ci si può più chiedere per chi suoni la campana, dal momento che è altamente improbabile che un tentativo di cambiamento (da chiunque sia stato contemplato ed eseguito) passi oltre senza toccarti, così come qualunque cambiamento che tu stesso contempli interesserà tutto il

resto di coloro che risiedono sul pianeta. La combinazione di desiderio e timore è il *milieu* in cui conduciamo le attività/ricerca della vita quotidiana, proprio come azoto e ossigeno sono mescolati nell'aria che respiriamo.

La costituzione e l'etica del soggetto

La morale, l'etica, non sono a suo parere conseguenze del sociale, ma al contrario lo fondano: noi non siamo esseri morali in quanto sociali, ma siamo sociali in quanto morali. Questo significa che il singolo individuo deve assumere su di sé il giudizio morale, che non può essere delegato ad altri, od alla società nel suo complesso. Riprendendo Lévinas, tuttavia, Lei ritiene che l'istanza etica originaria è dovuta al riconoscimento del volto dell'altro: l'altro che chiama alla responsabilità, nel senso non solo di rispondere "di qualcosa", ma in quello di rispondere "a qualcuno", qualcuno che chiama, che ha bisogno, che fa appello. La sua riflessione include anche il ruolo del "terzo", che se a livello sociale è costituito dalle istituzioni, a livello psichico concerne l'istanza che rompe l'illusione della relazione duale, sufficiente a sé: tema anche questo caro alla riflessione psicoanalitica. Ci può spiegare in che modo "l'altro" ed il "terzo" si articolano nel suo pensiero?

Le paure sono una delle poche cose a non mancare nei nostri tempi che soffrono della mancanza di certezza. Le paure sono molte e diverse. Persone di categorie sociali, sessuali e anagrafiche diverse sono ossessionate da quelle proprie; ci sono timori che condividiamo tutti, indipendentemente da dove ci capita di esser nati o dove abbiamo scelto di (o siamo stati costretti a) vivere. La difficoltà, comunque, è che non è facile sommare quei timori. Mentre scendono uno per uno in una trafilata regolare, anche se casuale, sfidano i nostri sforzi (ammesso che ne facciamo) di collegarli tra loro e rintracciarne le radici congiunte. Spaventano maggiormente per la difficoltà di *comprenderli*; ma sono ancora più terribili per il senso di *impotenza* che suscitano. Dato che non siamo riusciti a capire le loro origini e la loro logica (ammesso che ne seguano una), brancoliamo ancora nel buio quando si tratta di prendere delle precauzioni. Semplicemente non abbiamo gli strumenti e le capacità di utilizzarli. Al momento non abbiamo ancora fatto nessun progresso rispetto alla possibilità di capire chiaramente quali strumenti e quali capacità sarebbero adeguati al compito – figuriamoci se si tratta di iniziare a progettarli e crearli. E allora, giusto per rimanere sul sicuro, molti di noi abbracciano e cercano di seguire il messaggio presente nel sottotitolo dello spettacolo *Survivors*: "Non fidarti di nessuno!" Questo slogan non lascia ben sperare per il futuro dell'amicizia e del partenariato fra gli esseri umani...

Come ho cercato di spiegare, la contraddizione che abbiamo di fronte è reale – e non c'è nessuna soluzione ovvia a disposizione nei negozi, tanto meno una 'riparazione rapida'. Qualsiasi tentativo di salvare l'amore dal turbine della "vita liquida" *deve* essere costoso. La moralità, come l'amore, è costoso – non è una ricetta per una vita facile, senza drammi, come quella promessa nelle pubblicità dei prodotti di consumo. La moralità significa "essere *per l'Altro*". Non si contenta dell'*amour-propre*; la soddisfazione che offre all'*amante* è il benessere e la felicità dell'*essere amato*. Eppure

c'è, contrariamente a quello che implicano gli spot, una felicità vera (e duratura!) nell'offrirsi come un dono a un altro essere umano. Non si può rifiutare il sacrificio di sé stessi e poi aspettarsi di provare un 'vero amore' di cui tutti sogniamo. Si può fare l'una o l'altra cosa, ma entrambe è improbabile... Tzvetan Todorov ha sottolineato a ragione che invece delle credenze popolari (che hanno apportato parecchi disastri alle società moderne e ai loro membri) oggi c'è la *bonté*...

La metafora della "modernità liquida" riguarda non solo le società ma gli stessi individui: la perdita di confini, di legami, di coesione, fa avvertire un senso di ansia e di angoscia, ma anche di frammentazione, che è una condizione assai prossima alla psicosi. Ci si abitua ad uno stato di transitorietà permanente, in cui anche i legami più importanti non possono più essere fondati su di una tradizione da rispettare e da conservare. Lei afferma che se un legame si costituisce a partire da due persone, ne basta una per scinderlo. E che dunque tutti vivono sempre più questa condizione di potenziale perdita ed abbandono, tutti sono sempre più esposti al rischio di perdere il lavoro, l'affetto, la propria identità. Gli uomini sono sempre più guidati dalla ricerca del piacere, ma rischiano ad ogni istante di perdere tutto. Verrebbe da chiedersi se questa ricerca non assomigli troppo ad una compulsione resa necessaria dalla cultura dominante, piuttosto che corrispondere ad un aumento della libertà: purtroppo ciascuno è costretto a questa ricerca, alla ricerca del piacere, ma non sta in questo modo di cercarlo e di realizzarlo anche un'illusione, una mancanza di libertà, e di creatività?

La nostra "società individualizzata" è una sorta di scena (*setting*) in cui agli uomini vengono date delle parti da individui: attori che scelgono in maniera autonoma. Avere la parte di *homo elicens* – un attore "che sceglie" – non è comunque, lo ripeto, materia di scelta. Ad esempio, in un film dei Monty Python, *Brian di Nazareth*, l'eroe eponimo, furibondo per esser stato proclamato Messia contro la sua volontà e seguito da un'orda di fedeli ovunque andasse, cerca in tutti i modi, ma invano, di convincerli a non comportarsi come un gregge di pecore e ad andarsene. Grida loro: "Siete tutti degli individui!" E il coro dei devoti, gli risponde prontamente all'unisono: "Sì, siamo tutti degli individui!" Solo una voce, flebile e solitaria, replica: "Io no...". Brian allora fa un altro tentativo: "Ognuno di voi è diverso!". "Sì, ognuno di noi è diverso!", approva entusiasticamente l'assembramento di fedeli. E, di nuovo, quell'unica vocina obietta: "Io no...". A quel punto la folla inviperita si guarda intorno per linciare il dissidente, se soltanto riuscisse a trovarlo, confuso nella massa indistinta...

A tutti, a ciascuno di noi, 'individui *de iure*', si dice che siamo fatti per (come Ulrich Beck ha suggerito) cercare soluzioni individuali a problemi prodotti socialmente. Fatti per *cercare* non significa, comunque, essere in grado di *trovare* tali soluzioni. Alla maggior parte di noi, la maggior parte delle volte, mancano le risorse necessarie per diventare e rimanere 'individui *de facto*'. Inoltre non è affatto certo che esistano soluzioni individuali a problemi prodotti socialmente (e in modo particolare alla fragilità, vulnerabilità e vita breve, anch'esse prodotte socialmente, che hanno tutte

soluzioni!). Come Cornelius Castoriadis e Pierre Bourdieu non si sono stancati di asserire, i problemi creati socialmente si possono risolvere, semmai, soltanto socialmente. Le ‘relazioni’, e in special modo quelle amorose, sono parte dell’esperienza umana dove si confronta in tutta la sua gravità e si avverte nella maniera più intensa (spesso anche dolorosa) la “liquidità” della vita. Esse sono il luogo dove si possono osservare a distanza ravvicinata le ambivalenze più provocatorie e ostinate della vita contemporanea. Da un lato, in un mondo instabile e pieno di sorprese sgradevoli, più di prima c’è bisogno di un partner leale e di un amico devoto. Però dall’altro lato si teme l’impegno (lasciamo perdere l’impegno incondizionato) a tale lealtà e devozione; e se spuntassero nuove occasioni e il partner attuale si trasformasse da una risorsa in una perdita? E se il partner fosse il primo a decidere che lui/lei ne ha avuto abbastanza e a quel punto tutta la mia devozione andasse dispersa? Come risultato cerchiamo di raggiungere l’impossibile: una relazione sicura, ma anche la libertà di interromperla in qualunque momento... Meglio ancora, provare un amore vero, profondo, duraturo, ma revocabile su richiesta... Io credo che un sacco di tragedie personali derivino da tale contraddizione insolubile.

Oggi la relazione amorosa rientra fra i dilemmi più tormentosi con cui tutti noi abbiamo bisogno di confrontarci e provare a risolvere, contro tutte le aspettative. In questi tempi liquido-moderni, in cui ci troviamo tutti, volenti o nolenti, a pattinare su un ghiaccio molto sottile e fragile, abbiamo bisogno della mano amichevole di un compagno leale, “finché morte non ci separi”, più di prima. Ma qualsiasi cosa “fino alla morte” ci indispetta e spaventa: dopo tutto sul ghiaccio sottile non ti puoi fermare neanche un istante, non puoi ammettere cose o persone che ti trattengano e nemmeno ti costringano a rallentare. Impegni indefiniti minacciano di impacciare e frustrare i movimenti che il futuro ignoto e imprevedibile potrebbe richiedere. Ma senza un impegno indefinito e la disponibilità a sacrificare se stessi per il bene del partner, l’amore vero è inimmaginabile. Davvero un nodo di Gordio o, come direbbe un filosofo, una *aporia*: una contraddizione senza una soluzione valida...

La speranza nutrita da molti (ahimè, falsa) è che la quantità compensi la qualità: dato che ogni relazione è fragile, allacciamone tante, cosicché in qualunque momento ci sarà qualcuno da qualche parte a chiedere una mano, comprensione e simpatia... Ecco perché molte persone cercano di trattenere i propri sentimenti. I sentimenti sono ostinati – si trattengono più a lungo del dovuto, non è facile cancellarli, come fossero contratti con una clausola “fino a nuovo avviso”... Solamente dieci anni fa la durata media del matrimonio (il suo ‘periodo critico’) era di sette anni; due anni fa era di diciotto mesi. Qualche settimana fa tutti i tabloid inglesi annunciavano in prima pagina che Renée Zellweger, l’inglesina disperata per non essere ricambiata nel *Diario di Bridget Jones*, e la stella della musica country Kenny Chesney si faranno annullare il matrimonio, celebrato quattro mesi fa. Ad ogni buon conto il record spetta ancora al primo matrimonio della supermodella Kate

Moss, nota in tutto il mondo: è durato... 55 ore.

L'amore sembra la prima vittima della modernità liquida. Ma lo sono anche la maggior parte di noi che ne hanno bisogno e lo cercano...

Per concludere. Lei non crede che la condizione contemporanea sembra sempre più avvicinarsi ad un confronto costante ed inquietante con l'esperienza di quel perturbante, quell'Unheimlich che designa il contatto particolare del soggetto con le sue stesse esperienze ed i suoi oggetti, che appaiono allo stesso tempo familiari ed estranei, con lo straniero che siamo noi stessi quando viaggiamo, o che vediamo nell'altro che invade il nostro spazio privato e collettivo, altro da noi, eppure come noi? Eppure questo non può voler dire che siamo alla fine di un'epoca: anche la nozione di postmodernità, come lei la intende, indica un debito ed una continuità con l'epoca precedente, quella della modernità, e ancora di più, un continuo oscillare tra l'una e l'altra. Anche perché la stessa idea della fine (della storia, degli ideali, dell'occidente), non è forse anch'essa un'opzione tra le altre?

Il nostro tempo, come qualsiasi altro, è *in statu nascendi* e tutto in esso – dunque le prospettive, i postulati e i nomi con cui li ‘ipostatizziamo’ (o ‘reifichiamo’) – sono *noch nicht geworden*, per citare ancora Ernst Bloch. In questo i tratti di tempo non si comportano diversamente; differiscono soltanto per la misura in cui sono consapevoli o no di quella situazione. Noi, uomini e donne liquido-moderni, ne siamo acutamente consapevoli dal momento che siamo obbligati a rincorrere disperatamente le condizioni del nostro essere-nel-mondo che è sfuggito alla nostra comprensione e al nostro controllo. Ci azzuffiamo nell'abisso che si apre fra i poteri globali (esenti dalla politica) e la politica individuale (senza potere)... Sono tentato di chiamare questo stato una “crisi strumentale”: gli strumenti di azione che abbiamo acquisito e imparato a usare non sono più adatti a cogliere e affrontare le nostre realtà, mentre i poteri che plasmano quelle realtà trascendono la loro portata e influenza. Io credo che il futuro che riusciamo a intravedere sarà riempito da uno sforzo febbrile di ripristinare la commisurabilità tra mezzi e fini...

(traduzione dall'inglese di Alessandro de Lachenal)

Note

¹ Cfr. Susan Neiman, *Evil in Modern History. An alternative history of philosophy*, Princeton UP, Princeton 2002; qui mi riferisco all'Introduzione.

² Cfr. Stephen Graham, Switching cities off; urban infrastructure and US air power. *City*, 2 (2005), pp. 169-194.

³ Martin Pawley, *Terminal Architecture*, Reaktion, London 1998, p. 162.

⁴ Blaise Pascal, *Pensieri*, a cura di Paolo Serini, Mondadori, Milano 1979, p. 243: V, 5, 354 (fr. 139 Brunschvicg).

-
- ⁵ Cfr. Craig Brown, *1966 and All That*, Hodder and Stoughton, London 2005, qui citato in base a quanto pubblicato nel *Guardian Weekend* del 5 novembre 2005, p. 73.
- ⁶ Catherine Bennett, The Time Lord. *The Guardian Wellbeing Handbook*, 5 novembre 2005.
- ⁷ Cfr. Mark Juergensmeyer, Is Religion the Problem?. *The Hedgehog Review*, primavera 2003, pp. 21-33.
- ⁸ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, Harper, New York 2002.
- ⁹ Cfr. Henry A. Giroux, Rapture Politics. *Toronto Star*, 24 luglio 2005.
- ¹⁰ Cfr. Martin Bright, Muslim leaders in feud with the BBC. *The Observer*, 14 agosto 2005.
- ¹¹ Cfr. l'intervista con Uri Avnery pubblicata in *Tikkun*, settembre-ottobre 2005, pp. 33-39.
- ¹² Z. Bauman, *Modernity and ambivalence*, Polity, Cambridge 1991-1993².
- ¹³ Cfr. S. Freud, *Costruzioni nell'analisi* (1937). O.S.F., 11; le citazioni di Bauman sono alle pp. 545 e 549.
- ¹⁴ Cfr. Franz Rosenzweig, The New Thinking. In Id., *Understanding the Sick and the Healthy*, Harvard UP, Cambridge (MA) 1999, pp. 199-200 [cfr. trad. it., *Dell'intelletto comune sano e malato*, Reverdito, Trento 1987].
- ¹⁵ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), cap. 1.
- ¹⁶ Citato nella traduzione inglese di B.F. Jones e G.H. Turnbull, *Addresses to the German Nation*, Greenwood Press, Westport 1979, pp. 126, 151, 194, 144 [cfr. trad. it., *Discorsi alla nazione tedesca* (1808), a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003; le citazioni seguenti sono dalle pp. 106-107, 126, 161 e 121].
- ¹⁷ The Problem of the Nation in German History, in O. Büsch e J.J. Sheenan (a cura di), *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte*. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West) vom 16. bis 18. Juni 1983, Collegium Verlag, Berlin 1985, p. 4.
- ¹⁸ Cfr. E. Renan, *Pages choisies*, Calman Lévy, Paris 1896, p. 173 [cfr. trad. it., *Che cos'è una nazione? e altri saggi*, Donzelli, Roma 2004].
- ¹⁹ Cfr. il suo *Scènes et doctrines du nationalisme*, F. Juven, Paris 1902, pp. 8-13.
- ²⁰ Citato in Elie Kadouri, *Nationalism*, Hutchinson, London 1960, p. 83.
- ²¹ Charles I. Glicksberg, *The Self in Modern Literature*, Pennsylvania UP, University Park 1963.
- ²² Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge UP, Cambridge-London 1996, p. 28.
- ²³ Ivi, p. 30.
- ²⁴ Ivi, p. 32.
- ²⁵ Ivi, p. 128.
- ²⁶ Anthony Elliott, *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*, Polity Press, Cambridge 1996, p. 4.
- ²⁷ Mi rifaccio all'articolo di Rory Carroll (corrispondente da Roma), Italy agog at tale of mother and murdered son, pubblicato sul *Guardian* del 24 luglio 2002.
- ²⁸ A. Melucci, *op. cit.*, p. 45.