

SPAZIOFILOSOFICO

2/2019

Numero 24
Alternativa



Fondatori

Enrico Guglielminetti
Luciana Regina

Editorial Board

Enrico Guglielminetti (Direttore)
Erica Benner
Silvia Benso
Edward S. Casey
Alessandra Cislighi
Gianfranco Dalmasso
Susan Haack
Ágnes Heller
Simo Knuuttila
Thomas Macho
Ugo Perone
Luciana Regina
John Sallis
Brian Schroeder
Bernhard Waldenfels
Jason M. Wirth
Palle Yourgrau

Editorial Advisory Board

Teodolinda Barolini
Peter Dahler-Larsen
Mario Dogliani
Jennifer Greene
Hans Joas
John D. Lyons
Angelo Miglietta
Angelo Pichierri
Notger Slenczka
Francesco Tuccari

Redazione

Ezio Gamba

Comunicazione e Stampa

Alessandra Mazzotta

Progetto Grafico

Filippo Camedda

© 2019 SpazioFilosofico
Tutti i diritti riservati

ISSN: 2038-6788

Gli articoli della rivista sono sottoposti a blind review. La pubblicazione è subordinata per ogni articolo all'approvazione dei valutatori anonimi esterni alla direzione e all'accoglimento di eventuali richieste di revisione.

SPAZIOFILOSOFICO

2/2019

ALTERNATIVA

a cura di Enrico Guglielminetti

INDICE

E. GUGLIELMINETTI, <i>Le idee, le riforme, l'alternativa. Editoriale</i>	153
E. GUGLIELMINETTI, <i>Ideas, Reforms, and the Alternative. Editorial</i>	155

TEORIA

A.M. MACCARINI, <i>I paradossi dell'alternativa nella società morfogenetica. Le altre modernità e il futuro non-sociale</i>	159
V. COSTA, <i>L'alternativa nel mondo mediatizzato: tra visibilità e segreto</i>	171
R. MANCINI, <i>Per una critica al maschilismo. Critica della violenza nei rapporti di genere</i>	183
E. GUGLIELMINETTI, <i>Che cos'è un'alternativa?</i>	193

POLITICHE

D. GRASSO, <i>La rivoluzione come scienza-donna: una fragile eccezione nel deserto delle alternative</i>	205
--	-----

PRATICHE

V.K. FOUSKAS-S. ROY-MUKHERJEE-E. UDEOGU, <i>Systemic "Alternatives": On Ordoliberal Rule in Europe and the Corruption of the Left</i>	219
---	-----

STUDI

N. RATH, <i>Das Konzept der Alternative bei Benjamin, Horkheimer und Adorno</i>	239
F. FALAPPA, <i>Sfondamento e anticipazione: figure dell'alternativa in Jaspers e in Bloch</i>	249
Sugli Autori/ <i>About the Authors</i>	259

ALTERNATIVA

LE IDEE, LE RIFORME, L'ALTERNATIVA

EDITORIALE

Negli anni '70 del secolo scorso la questione dell'alternativa era fortemente sentita. Sull'onda dell'*Uomo a una dimensione* di Marcuse, gli intellettuali si interrogavano sulla possibilità di un'alternativa politica allo stato di cose presente. Già allora tali immaginazioni si scontravano però con l'impressione, largamente diffusa, che la macchina sociale ed economica andasse avanti da sé, e che non fosse davvero possibile incidere sul suo funzionamento. Poi vennero gli anni della Thatcher, col suo TINA (*there is no alternative*). Infine la grande rivoluzione digitale, a partire dagli anni '90. Insomma, la rivoluzione non l'hanno fatta i gruppi politici, e nemmeno gli Stati, ma è semplicemente accaduta, come qualcosa di imprevedibile e di imprevisto. Sta di fatto che il mondo di oggi è completamente diverso, ma non nel senso di un'alternativa al sistema capitalistico.

Mentre l'intelligenza – come intelligenza collettiva e specialmente come intelligenza artificiale – è stata il vero soggetto del cambiamento, le idee (nel senso di idee politiche, filosofiche, religiose) sono andate al traino del cambiamento, non hanno in pratica avuto alcun ruolo. Non sono né gli intellettuali né i partiti politici né i leader religiosi ad avere inciso sulla trasformazione del mondo. Anzi, quando una trasformazione dettata da questi soggetti c'è stata, è stata spesso negativa e regressiva (si pensi alla tragedia del fondamentalismo religioso). Siamo dunque posti di fronte a un problema: le idee (filosofiche, religiose, politiche) possono ancora avere un ruolo nella società, ed in specie un ruolo trasformativo, o non sono piuttosto diventate forme di superstizione, anticaglie storiche, incapaci di guidare il cambiamento, se non addirittura responsabili di frenarlo e ostacolarlo? Dovremmo dare l'addio alle idee in nome della conoscenza? Ma se è così, che cosa resta della libertà di pensiero? Ha ancora senso ammettere la possibilità di idee diverse? O le idee possono essere diverse solo in campi che, in ultima analisi, dipendono dalla superstizione? Dalla vaghezza e dalla confusione? E qual è l'effetto di questa dinamica sulla questione politica dell'alternativa?

Sempre più spesso i “burocrati di Bruxelles” richiamano i Paesi membri sulla necessità di fare LE riforme. Questa espressione, con tanto di articolo determinativo, sarebbe stata impensabile fino a 10-15 anni fa. La società sembra diventata come un alloggio che disperde calore, mentre LE riforme sono qualcosa come l'installazione di serramenti in PVC.

Non c'è nessuno spazio reale per le ideologie, si tratta solo di migliorare la macchina, e solo la tecnica ha voce in capitolo. Dunque non solo abbiamo rinunciato alla rivoluzione e siamo diventati riformisti, ma abbiamo rinunciato all'idea di *libere* riforme e abbiamo abbracciato l'idea delle riforme *necessarie*.

È davvero così che stanno le cose? Che cosa rimane dell'alternativa? “Spazio Filosofico”, che indaga concetti sotto choc nello spazio pubblico, è interessato a ripensare il concetto di “alternativa” nel mutato scenario internazionale. L'alternativa si progetta, o accade? È una strada a senso unico (una *Einbahnstrasse*, per dirla con Walter

Benjamin), o prevede uno spazio davvero significativo (e quale?) per la libertà di pensiero e per i diversi orientamenti spirituali e ideali? È davvero un'alternativa, o semplicemente uno sviluppo? Che rapporto c'è tra il concetto di "alternativa" e quello di "novità"? Che cos'è/che cosa sarebbe una vera novità? Qual è – soprattutto – il ruolo delle idee, delle concezioni politico-religiose, delle visioni del mondo, delle "identità" culturali, nel progettare/produrre un'alternativa? O semplicemente non c'è nessuna alternativa all'orizzonte (magari perché la novità è già accaduta, e non dipende/non è dipesa dalla nostra libertà), e le "idee" sono divenute un semplice ornamento, un fiocco che impreziosisce il vestito della società capitalista, ornamento a cui le persone attribuiscono grande importanza (fino alla guerra, o all'intolleranza), ma che in realtà non ne ha alcuna? Insomma: quale alternativa, se ce n'è? E come si connettono gli altri versanti del concetto di alternativa (se ve ne sono) con quelli qui lumeggiati?

Gli anni '70 sono tornati di moda, ma non è questa citazione di quell'epoca alla fine proprio una confessione d'impotenza?

Enrico Guglielminetti

IDEAS, REFORMS, AND THE ALTERNATIVE

EDITORIAL

During the 1970s, the question of the alternative was thought to be fundamental. Following Herbert Marcuse's *One Dimensional Man*, intellectuals engaged in an inquiry as to the possibility of a political alternative to the contemporary state of affairs. Already at that time though, their imaginings clashed with the widespread impression that the social and economic machine was moving forward of its own and it was not truly possible to affect its functioning. Next came the years of Margaret Thatcher and her 'TINA (There Is No Alternative)-dictum. Finally, the end of the 1990s saw the great digital revolution. In short, the revolution was carried out neither by political groups nor by nation states; rather, the revolution simply happened, as something unpredictable and unforeseen. The world today is certainly completely different from what it used to be, yet not in the sense that it constitutes an alternative to the capitalist system.

Whereas intelligence – as collective and especially as artificial intelligence – has been the real subject of change, (political, philosophical, and religious) ideas have followed in train and have played no actual role in effecting any change. Neither intellectuals nor political parties or religious leaders seem to have impacted the transformation of the world. On the contrary, when a transformation guided by these subjects has taken place, it has often been of a negative and regressive kind (as an example, one could think of the tragedy of religious fundamentalism). We are therefore faced with the following questions: Can (philosophical, religious, and political) ideas still play a role and, in particular, a transformative role within society? Or have they rather become forms of superstition, historical relics, incapable of driving change when they are not even responsible for hindering and blocking it? Should we say goodbye to ideas in the name of knowledge? If such is the case though, what is left of the freedom of thought? Can there still be differing ideas? Or can ideas differ only in fields that ultimately depend on superstition, vagueness, and confusion? How does this process affect the political question of the alternative?

Increasingly often, the “Brussels bureaucrats” call on the EU member states to “make *the* reforms.” This expression, with its stress on the definite article, would have been unthinkable up to ten or fifteen years ago. Society seems to have become similar to an energy-inefficient house, whereas *the* reforms are tantamount to installing PVC windows and doors.

There is no real space for ideologies, everything is simply a matter of improving the machine, and technology alone has a say in the matter. Not only have we therefore given up the revolution and have become reformers, but we have also surrendered the idea of *free* reforms and embraced instead the idea of *necessary* reforms.

Is this really the state of things? What is left of “the alternative”? *Spazio Filosofico*, which investigates concepts under shock in the public sphere, is strongly interested in rethinking the concept of “the alternative” within the changed international scenario.

Are alternatives planned or do they simply happen? Are they a one-way street (an *Einbahnstrasse*, as Walter Benjamin would have put it) or do they provide a really significant space (and which one?) for freedom of thought and for different spiritual and ideal orientations? Is an alternative really such or is it simply a development? What is the relation between the concepts of “alternative” and “novelty”? What is or what would be a real novelty? What is, above all, the role of ideas, political-religious conceptions, worldviews, and cultural “identities” in designing/producing an alternative? Or is there simply no alternative on the horizon (perhaps because novelty has already happened, and it does not depend/has not depended on our freedom)? Have “ideas” become a simple ornament, a bow that embellishes the dress of capitalist society, an ornament to which people attribute great importance (to the point of war or intolerance) but that in reality counts for nothing? In short: Which is the alternative, if any? And how do other aspects (if any) of the concept of alternative connect with those here highlighted?

The '70s are fashionable again. Yet, could the invocation of that era be, in the end, simply an admission of powerlessness?

Enrico Guglielminetti

(translated from Italian by Silvia Benso)

TEORIA

Andrea M. Maccarini

I PARADOSSI DELL'ALTERNATIVA NELLA SOCIETÀ MORFOGENETICA.
LE ALTRE MODERNITÀ E IL FUTURO NON-SOCIALE

Abstract

To discuss, after the end of twentieth-century utopias, the possibility and meaning of the idea of “the alternative” within the social and political realm entails the necessity to understand opportunities and limits inherent in the structural and cultural conditions of the global society. This essay introduces three theoretical insights and proposes them as fundamental axes for the analysis of the problem. The contemporary society can be described as morphogenetic and without an outside in the process of undergoing radical transformations concerning its profound symbolic nature; such transformations can be noted through the category of axuality, which is tied to the distinction between immanence and transcendence. The thesis of this essay is that the abovementioned conceptual framework uncovers some paradoxes at the heart of the global society, most notably, its complex mixture of opening and closure. The framework also facilitates analyzing emerging phenomena within such a context and helps identifying those that can still be considered “alternatives.” This enables escaping the unilateralism of the new grand narratives and thinking of other possible paths of development that are void of grandeur and alternative to the current, strong tendencies that lead to the ascent of illiberal democracies and liberal post-democracies, to a renewed absolutization of Realpolitik, and to the construction of a post-social future.

I

Com'è possibile e che cosa significa parlare di “alternativa” – in campo sociale e politico – nello spazio-tempo della società globale contemporanea? La domanda, posta in forma generica, appare oggi brusca e forse teoricamente intrattabile. Certamente lo è in questo breve intervento, in cui tuttavia vorrei almeno indicare le coordinate del problema da un punto di vista sociologico. In breve, il nucleo della mia argomentazione consiste in una tesi complessa, che riassumo così: l'idea e la pratica di *alternativa* tendono oggi a concretizzarsi in programmi culturali diversi e contraddittori, che appaiono in regioni e sottosistemi diversi della società globale, sostenuti da *élites* e da movimenti sociali differenti. Questa diversità non può essere ricondotta a un'unica “grande tendenza”. Ciò che si osserva è che le alternative emergenti vanno dalla ri-combinazione creativa delle componenti ideali e strutturali tipiche della modernità a una più radicale *alternativa alla società* in quanto tale. Ciò che si può fare è studiare le condizioni sociali e culturali che condizionano questi processi e cogliere le relazioni tra le forme di vita sociale e personale che ne emergono. Soltanto percorrendo questo tortuoso cammino analitico si può

arrivare alla profonda domanda latente, cioè quella relativa al *sensu* che l'idea di alternativa può ancora avere, nel contesto attuale. Bisogna dunque anzitutto fare un passo indietro.

Nell'universo politico e culturale della Guerra fredda la parola "alternativa" evocava un significato univoco, tanto per gli studiosi quanto – e forse ancora di più – per l'opinione pubblica in genere: si trattava di due "mondi" – due grandi territori, due aree d'influenza, due blocchi geo-politici e geo-culturali – relativamente omogenei e contrapposti, cioè *alternativi* l'uno all'altro, quanto agli interessi, alle identità e al progetto di società che implicavano. E tali progetti erano, con buon margine di approssimazione, altrettanto chiari. I movimenti e i programmi culturali (a loro volta) alternativi, di carattere tipicamente utopico, che si svilupparono durante tutta quella stagione storica *entro* ciascun sistema furono in massima parte eterodosse scaturite da quella opposizione polare, in qualche modo parassitarie rispetto a essa.

La situazione successiva è avvolta nelle nebbie del paradosso. Il crollo del muro di Berlino, di cui si è appena celebrato il trentennale, ha significato tutto e il contrario di tutto per la generazione di chi era allora giovane e per quelle successive: l'aprirsi e il chiudersi di possibilità, di *chances* di vita individuale e collettiva, di orizzonti ideali. Questo scenario è stato, fino ad ora, compreso attraverso due narrazioni egemoniche, ciascuna in un suo spazio sociale, politico e culturale di plausibilità, ma anche tra loro intrecciate. Una è stata quella, notissima, della fine della storia. La vittoria della Guerra fredda da parte dell'Occidente implicava, tra l'altro, che un solo regime – quello liberal-democratico e del capitalismo di mercato, di stampo europeo e nord-atlantico – fosse ormai immaginabile come modello diffusivo su scala mondiale. Basterà tempo e modernizzazione – così si dice – e la società globale finirà tutta su quel binario. Questa, in fondo, è l'idea che già prima del fatidico 1989, negli anni Ottanta del secolo scorso, veniva sintetizzata nell'espressione "TINA" – *there is no alternative*.

Ma d'altra parte, in parallelo, la teoria "classica" della modernizzazione era già da tempo in crisi, precisamente perché incapace di comprendere e spiegare le vie alternative alla modernità che andavano emergendo. Le società "moderne" – occidentali e non – diventavano sempre più imprevedibili, diverse tra loro, non convergenti su un unico modello. Vale la pena soffermarsi brevemente a sottolineare in che senso la *pluralità* del moderno stia alla radice di questa crisi. I due paradigmi prevalenti nel secondo dopoguerra – il marxismo e la teoria della modernizzazione di stampo funzionalista – condividevano l'idea che le varie sfere e sottosistemi sociali fossero strettamente accoppiati (cfr. Joas 2013, cap. 5 *passim*). La netta cesura tra società moderne e tradizionali era appunto basata sulla presunta unità tra processi e strutture eterogenee, che si supponevano accomunate da una logica latente, costituendo con ciò un'entità superiore chiamata "modernità". Il grande *master trend* della differenziazione funzionale, insieme allo sviluppo economico in senso capitalistico, era il candidato più accreditato a giocare quel ruolo di tendenza guida dell'evoluzione sociale. E proprio su di esso si è focalizzata la critica, i cui punti fondamentali possono essere riassunti nel modo seguente (su questo punto si veda Tilly 1984, pp. 43-53):

(1) esistono in realtà *molteplici* processi sociali autonomi, e non tutti possono essere descritti come processi di differenziazione. Possono essere reciprocamente connessi, ma anche questa connessione non è garantita da alcuna logica o presupposto funzionale che

la renda necessaria. Si danno tra essi tensioni strutturali, diverse scale spaziali e temporali, e maggiore o minore integrazione.

(2) L'idea di differenziazione è attraente, perché offre un criterio apparentemente neutrale onde classificare le società ponendole lungo un *continuum*, dalle più semplici alle più complesse, laddove queste ultime appaiono anche come le più avanzate (fino al loro improvviso collasso, come aggiungerebbe ironicamente Luhmann). Tuttavia, nessun processo è davvero *fondamentale* in linea di principio, benché alcuni possano assumere un ruolo centrale in una certa società o periodo storico.

(3) La differenziazione stessa non è necessariamente e primariamente di tipo *funzionale*. La società globale si va differenziando lungo linee strutturali e culturali che eccedono il solo principio funzionale, coinvolgendo per esempio dimensioni etniche, nazionali, geopolitiche, religiose. Questa molteplicità impedisce interpretazioni evoluzionistico-lineari.

Molteplicità e mancanza di alternative, convergenza e divergenza, necessità e contingenza, compaiono dunque insieme.

II

Entrambe queste narrazioni sono oggi in crisi. La critica all'idea della fine della storia è ormai di una tale banalità da non dover essere più ripetuta. Ma dall'idea di molteplicità non è facilmente emersa una teorizzazione adeguata. Dopo la fine della teoria classica della modernizzazione, le diagnosi macro-sociologiche hanno tipicamente assunto una delle due forme seguenti:

(1) Studi basati sulla logica della *pars pro toto*. Questi rappresentano delle scorciatoie per ridurre la complessità concettuale, prendendo una specifica caratteristica della cultura e della società e facendone il marchio di un'intera formazione storico-sociale. Si producono così "visioni ciclopiche", per le quali un'intera civiltà è definita dal rischio, o dalla comunicazione, dalla connessione, dalla riflessività, dalla mobilità, e via elencando¹.

(2) Teorie del *post-qualcosa*, per esempio post-moderno, post-industriale, post-militare, post-secolare, fino alla nozione radicale di *post-sociale*².

Tutte queste teorie hanno il merito d'illuminare un fattore importante del cambiamento sociale, ma il quadro teorico che ne risulta appare piuttosto indeterminato. Ciò che è chiaro è che ci troviamo in un'era *della contingenza* (Joas 2013), il che implica l'incremento delle possibilità di azione e di esperienza (individuale e collettiva), legato a vari fattori di mutamento quali la complessità organizzativa, le tecnologie comunicative, le forme di mobilità (Urry 2007), l'espandersi del potere della *agency* umana in ambiti che un tempo le erano preclusi. Ma nel complesso, con lo sviluppo della globalizzazione e

¹ Prendo la nozione di visioni ciclopiche da Helmut Willke (cfr. Willke 2001, cap. 4), cambiandone in parte il significato. Mentre Willke si riferisce alla visione della realtà prodotta entro ciascun sottosistema funzionale della società, io penso invece a una visione totalizzante della società o di un'epoca storica basata su un solo fattore, che si suppone esplicativo. Malgrado questa differenza, alcune virtù e difetti di queste modalità di osservazione della società sono molto simili.

² L'idea del post-sociale compare in vari autori, tra cui John Urry (cfr. Urry 2000), Karin Knorr-Cetina (cfr. Knorr-Cetina 1997 e 2009) e Alain Touraine (cfr. Touraine 2013). La discussione sui significati che il concetto assume in ciascuno di essi va naturalmente rinviata ad altra sede.

con la sua sociologia, divenuta popolare a partire dagli anni Novanta del Novecento, si è affermata l'idea di una *meta-transizione*, che avrebbe portato da una situazione relativamente definita a uno stato liquido, instabile e poco identificabile. Con ciò, la teoria della globalizzazione non ha prodotto teorie innovative della società, descrivendo più che spiegando l'espandersi di dinamiche e strutture già presenti a livello nazionale³.

In questo contesto, che ne è dell'idea di "alternativa"? Alla fine degli anni Novanta, la visione utopica che aveva accompagnato il crollo del muro di Berlino – la *resurrectio Europae*, la nascita di un nuovo ordine mondiale – ha lasciato il campo a visioni sempre più apocalittiche. Gli anni Novanta appaiono oggi come un'epoca «d'intensa opulenza e decadenza, combinata con l'anticipazione di una fatale catastrofe» (Urry 2016, p. 34). A questa idea corrispondono le attuali metafore della frammentazione, indeterminazione, dissoluzione, flusso e mobilità, destabilizzazione. Le utopie assumono una tinta distopica oppure *retrotopica*, rivolgendosi al passato (Bauman 2017). L'idea di alternativa è invece, per coloro che la pensano, volta al futuro e assai diversa da quella di semplice *varietà*. Essa porta con sé un significato legato a una possibile diversa *qualità* della vita sociale, alla ricostruzione del reale in vista di un ideale. In questo senso, come ha osservato Wolfgang Knöbl (cfr. Knöbl 2007), la teoria della globalizzazione può essere caratterizzata come *senza speranza*, nel senso che – diversamente dalla "vecchia" teoria della modernizzazione – non esprime alcuna visione positiva del futuro. La storia, lungi dal finire, è anzi ripresa, ma se si osservano le attuali dinamiche geo-politiche, il declino dei vecchi imperi e il sorgere dei nuovi, le guerre e i compromessi, verrebbe da dire che – dal punto di vista delle speranze di produrre "un'alternativa" – essa è ripresa inutilmente. *Plus ça change, plus c'est la même chose.*

III

Per chi ritenga che le scienze sociali non debbano indulgere né al pensiero utopico, né alla sua versione distopica, è necessario dotarsi di un quadro concettuale abbastanza generale e robusto, onde comprendere che cosa nelle strutture e dinamiche sociali e culturali contemporanee de-limita, condiziona e rende possibile una qualche idea di "alternativa", declinandone il senso. La mia osservazione di partenza è che il mutamento sociale nella società globale sta producendo un'impressionante *mix* di *apertura-e-chiusura*. Da un lato, ogni vecchio confine viene eroso e ogni valore, istituzione, forma di vita è esposta a una crescente volatilità. I poteri s-catenati e l'accelerazione del cambiamento producono disagio e "vertigine" (Young 2007). D'altro canto, si ha una sorta di saturazione dello spazio fisico e simbolico (Gergen 2000). Tale caratteristica dell'attuale situazione storico-sociale – con la sua intrinseca paradossalità – va compresa a fondo e rappresenta un punto di attacco fondamentale al tema della "alternativa". Occorre dunque dare una veste concettuale più sistematica a quell'osservazione basilare. Per fare ciò propongo di partire da tre cardini teorici, e dalla loro connessione.

³ Questa è la critica, che trovo fondamentalmente condivisibile, formulata da Michael Mann (cfr. Mann 2013).

Il primo concetto chiave è quello di *società morfogenetica*. Esso si basa su un approccio teorico-formale che non possiamo qui ricostruire. Ciò che conta è ricordare che esso concepisce il cambiamento e viceversa la riproduzione sociale come effetti emergenti delle relazioni tra strutture e culture. Queste relazioni costituiscono configurazioni istituzionali, dotate di una propria logica situazionale⁴. Entro queste costellazioni si svolgono le interazioni tra persone e gruppi. Si può argomentare che questo approccio rappresenti un modo di pensare coerente con la situazione di contingenza che abbiamo menzionato⁵. Entro questo quadro concettuale, la nozione di società morfogenetica indica una formazione sociale in cui i processi strutturali e culturali che producono trasformazione sono sempre più distaccati da vincoli morfostatici, tendenti cioè alla riproduzione. Più precisamente:

(a) la trasformazione delle forme sociali è sempre meno vincolata. I meccanismi di *feedback* positivo prevalgono su quelli negativi, causando il progressivo auto-rafforzamento delle tendenze trasformative. Strutture e culture entrano in sinergia, poiché l'insieme di tratti tra loro compatibili si accresce e ciò stimola l'innovazione e il cambiamento;

(b) s'innesci un meccanismo generativo per cui la varietà produce ulteriore varietà nelle idee, tecniche, competenze, prodotti e stili di vita;

(c) i tratti della modernità che preservavano una certa continuità contestuale tra le sfere di vita delle persone s'indeboliscono rapidamente;

(d) s'instaura una logica situazionale dell'opportunità, basata sulla possibilità di generare nuova varietà attraverso sintesi creative e giochi a somma positiva;

(e) i soggetti che estraggono i maggiori vantaggi sono coloro che sanno manipolare riflessivamente le compatibilità strutturali e culturali, esplorando le innovazioni che ne possono derivare;

(f) le forme stesse della riflessività subiscono un cambiamento;

(g) la normatività condivisa non può più servire da base dell'ordine sociale. Leggi, regole, norme e convenzioni sono spesso divisive e contestate. Alla crisi normativa corrisponde il ricorso a forme di regolazione a-normativa (standard tecnici o burocratici) e l'espulsione dell'etica dalla sfera pubblica;

(h) il nuovo non è automaticamente "buono". Alcune forme di sinergia innovativa sono prevalentemente positive, altre al contrario sono distruttive della realizzazione umana.

È essenziale notare che la logica ora illustrata costituisce una sorta di *pressione morfogenetica*, cioè una spinta al cambiamento che non domina tutti i processi sociali, né si diffonde metodicamente, ma si espande in modalità disordinata e asimmetrica nella società globale, generando regioni e forme sociali differenti. Laddove la sfida investe sistemi socio-culturali rigidi o inadeguati a selezionare le innovazioni (ritenute) positive, la risposta è la chiusura immunitaria, attraverso cui i sistemi si difendono dall'eccesso di complessità. Tale risposta costituisce formazioni sociali dalla stabilità e integrazione

⁴ La formulazione più nota e sistematica di questa concettualità si trova in Margaret Archer (cfr. Archer 1988 e 1998).

⁵ Per una trattazione sistematica di questo tema devo rinviare a Maccarini 2019, cap. 3.

sociale assai precarie, oppure instaura strutture di controllo sociale tendenzialmente totalizzanti.

Il secondo pilastro teorico è l'idea di una *società senza esterno*. Prendo questa formula dalla teorizzazione luhmanniana di un *Welt ohne Extern* (Luhmann 1999), che si riferisce a una società che perde ogni riferimento esterno oltre le sue proprie strutture e processi. Luhmann indica così la chiusura auto-referenziale dei sistemi sociali e la trasformazione dei concetti sociali, politici e cosmologici moderni che corrisponde a questa condizione. Con ciò offre, come sempre, un *insight* importante, ma il mio uso del concetto non si definisce nell'ambito del suo approccio teorico. Esso indica per me una condizione strutturale e culturale tipica della società globale, in cui manca uno spazio esterno da esplorare, ancora da raggiungere, non ancora mappato e integrato entro regole e infrastrutture materiali o comunicative umane. Il mondo è quasi interamente predisposto a operare entro sistemi integrati di sfruttamento di risorse, di osservazione, monitoraggio, produzione e controllo. Le società umane non hanno più terre da scoprire al di là dei mari, in cui fuggire, emigrare, inventare nuove – davvero alternative – forme di vita, da cui ricevere qualcosa⁶. Nel dominio simbolico, è sempre più raro osservare reali novità – dal sistema culturale alla musica, alle forme espressive in genere.

Il concetto è inoltre strettamente connesso con l'agire umano e i suoi poteri, il suo impatto sul pianeta. Michael Mann parla di una condizione in cui «le azioni lanciate dagli esseri umani vanno a urtare i limiti della terra e rimbalzano su di essi, colpendoli duramente e cambiandoli» (Mann 2013, p. 3). La tesi di Mann riguarda specialmente la potenza militare, l'inquinamento e il cambiamento del clima (*ibidem*, pp. 361-364). Le difficoltà per noi così banalmente quotidiane nella gestione dei rifiuti sono un ottimo esempio di una *impossibilità di esternalizzazione*. Il punto cruciale è che tutti questi elementi sono generati dall'agire umano, il cui impatto potenziato produce una sorta di restringimento del mondo, che retroagisce sulle possibilità umane d'azione e d'esperienza.

Da una diversa prospettiva, questa è anche l'intuizione sottostante all'idea dell'*antropocene*. Essa indica la dolorosa consapevolezza ontologica che il pianeta non sia più l'indiscusso fondamento della vita della specie umana, ma una sorta di “astronave terra” – cioè un insieme delicato e iper-complesso di meccanismi, la cui distruzione è del tutto alla portata delle nostre capacità tecniche. Ciò significa anche porre sulle coscienze umane un fardello cognitivo, etico e psicologico schiacciante. Il mondo è chiuso e noi ne siamo responsabili.

Certo, questo stato potrebbe essere temporaneo. La metafora stessa dell'astronave evoca un'ulteriore proiezione in uno spazio cosmico – anche se, per definizione, non si danno relazioni forti tra la nave e il suo esterno. Tale esterno continua a non esistere, ancora per un po', fino a che non sarà possibile raggiungerlo, viverci, trarne risorse, e così via. Ma la pressione esiste. Un aspetto importante della mia tesi, dunque, è che le forme sociali e culturali contemporanee sono caratterizzate sia dalla mancanza di un esterno, sia dagli sforzi per ricostruire tale dimensione. In ogni caso, come ha notato

⁶ Un riferimento in questo senso si trova già in Karl Jaspers (cfr. Jaspers 2014). Non posso qui elaborare il possibile nesso con la mia argomentazione.

Peter Sloterdijk, questa condizione è storicamente inedita e sta modificando l'auto-comprensione dell'umanità, producendo un diverso orizzonte ontologico e nuovi modi di fare esperienza del mondo (Sloterdijk 2016, pp. 7-43). Tutto questo attende ancora una teorizzazione e uno studio empirico adeguato da parte delle scienze sociali – per esempio nel campo delle norme sociali, che devono operare in un contesto immanente e sempre meno gerarchico, come anche della guerra, della formazione dell'identità, delle idee del bene e della vita buona, della religione, dei significati della trascendenza.

Un terzo spunto teorico cruciale viene dall'approccio delle cosiddette modernità multiple⁷. Questo rappresenta probabilmente l'esito più sistematico e fecondo della critica alla teoria della modernizzazione che abbiamo brevemente illustrato. Questo approccio ha fornito il quadro concettuale necessario a sganciare la modernizzazione dalla priorità dell'originario modello occidentale e a coglierne, appunto, la molteplicità, nelle dinamiche e strutture sviluppate dalle varie società incontrando la modernità come sfida e come problema. Ora, la radice di questa concezione sta nell'analisi delle visioni ontologiche e cosmologiche articolate in programmi culturali e sostenute dalle *élites* religiose, culturali, economiche e politiche. Sotto questo profilo, sono stati fondativi i celebri studi di Shmuel Eisenstadt sull'epoca assiale (Eisenstadt 1986) e sulla istituzionalizzazione della distinzione tra *immanenza* e *trascendenza*. È in questa distinzione che si radica originariamente l'idea di poter ricostruire le varie sfere della vita e dell'attività terrena seguendo un ideale trascendente, oltre-mondano. Qui dunque, si potrebbe dire, stanno anche le origini profonde di ogni idea forte di "alternativa" all'ordine sociale esistente. Nel contesto contemporaneo, è essenziale studiare i programmi culturali che si vanno articolando e il loro modo di rappresentare trasformazioni o crisi dell'assialità – cioè metamorfosi e catastrofi della distinzione tra ordine immanente e trascendente. Al tempo stesso, è centrale lo studio delle *élites* emergenti e dei loro rapporti reciproci.

Queste coordinate disegnano il perimetro entro cui è ancora possibile, oggi, comprendere le possibilità reali di un'idea di alternativa – nell'ambito politico, sociale e culturale. La condizione di una società morfogenetica e senza esterno, nella quale la distinzione immanenza/trascendenza si trasforma anch'essa, producendo ulteriori cristallizzazioni simboliche, è il campo di gioco in cui le alternative possono essere generate, oppure no, e trovano la propria sensatezza. Gli attori sociali sono oggi al tempo stesso "chiusi e scatenati", e rielaborano variamente l'eredità delle civiltà assiali. Il quadro teorico che ho brevemente tratteggiato può servire a collocare le "novità" che in questa dinamica emergono entro una cornice interpretativa sensata, a coglierne la specificità e le possibili conseguenze.

⁷ Come si è sviluppato a partire dall'opera fondamentale di Shmuel Eisenstadt (cfr. Eisenstadt 2002), dando luogo a una letteratura oggi molto estesa.

IV

A questo punto ritorna la domanda cruciale: si può parlare di alternative, oggi, e se sì in che senso? Com'è possibile osservarle e interpretarle?

Pongo anzitutto una distinzione: intendo per alternativa qualcosa di diverso dall'idea di "innovazione". Quest'ultima indica per me un cambiamento di criteri, codici culturali, strutture o tecniche che (i) si distingue da ciò che è "più vecchio" e (ii) lo migliora in senso tecnico, rendendolo più efficace o efficiente, (iii) modificandolo radicalmente oppure solo parzialmente e in modo incrementale. L'idea di alternativa comporta invece un mutamento (i) indipendente dalla distinzione vecchio/nuovo, (ii) che riguarda la sfera valoriale e normativa di una società e (iii) mira a un cambiamento generale. Le innovazioni possono dunque anche preparare un'alternativa o fare parte di essa⁸.

Questa definizione – provvisoria e di prima istanza – richiede certo di essere raffinata ed elaborata, ma è utile per due obiettivi specifici. In primo luogo, aiuta a comprendere perché la semantica dell'innovazione sia oggi molto più diffusa di quella dell'alternativa. Il contesto societario che ho sopra illustrato sembra, infatti, essere più favorevole alla prima che alla seconda. La facilità del produrre cambiamento, unita alla chiusura strutturale e alla de-assializzazione di varie culture, almeno in Occidente, spinge in questa direzione. Essa ha, inoltre, una funzione selettiva. Aiuta, cioè, a identificare ciò che può essere chiamato "alternativa" nel contesto attuale. Sotto questo profilo, posso qui solo presentare sinteticamente alcuni esempi, che spiccano tra i vari fenomeni emergenti dai molteplici giochi combinatori tipici della situazione morfogenetica.

La sindrome societaria che abbiamo tratteggiato genera oggi processi talora contro-intuitivi, che rimettono in discussione alcuni tratti essenziali di ciò che sapevamo della società globale. Due grandi tendenze si manifestano con particolare evidenza. Esse sono presenti sia in Occidente che nelle altre aree geo-politiche e geo-culturali, ma manifestano una diversa prevalenza ciascuna di esse.

In primo luogo, consideriamo i grandi attori globali – come Cina, Russia, India, Turchia – che stanno contestando l'assetto del (residuo) ordine globale post-bellico a guida occidentale. Questo fatto, di per sé, non è nulla di nuovo. Quello che c'interessa è che esso implica il cristallizzarsi di particolari programmi culturali e visioni del mondo, che si articolano sia sul piano dell'organizzazione interna e dell'identità collettiva in queste società, sia su quello delle relazioni internazionali. In quest'ultimo campo, si registra la grande *crisi dell'universalismo* e la forte resilienza di una visione del mondo profondamente *geo-politica*. Questa affermazione così generale andrebbe, ovviamente, spiegata nei dettagli. Ciò che ritengo più significativo non è tanto osservare la fine della dominanza politica, economica e simbolica occidentale, quanto il tramonto (in Occidente e altrove) di un qualunque internazionalismo culturalmente qualificato. Non c'è stata – e non ci sarà – alcuna "santa alleanza dei popoli" contro l'impero

⁸ C'è naturalmente molto di convenzionale in questa definizione e in letteratura è facile imbattersi in nozioni assai diverse. Questa sistemazione concettuale mi pare però adeguata al contesto e alle domande che qui ci poniamo e coerente con le definizioni più accreditate. Si veda per esempio Moulaert *et al.* 2014.

“amerikano”, ma più semplicemente il ritorno a simboli e alle linee strategiche tipiche della “gloria passata” di altri imperi ed ex-imperi in ogni campo d’azione globale. Sul piano delle identità collettive, va detto anzitutto che l’idea di *nazione* – nelle versioni etniche indipendenti dalle strutture dello Stato moderno (Smith 1984) o in stretta connessione con esse (Lévy 2019) – manifesta una resilienza imprevista. Appare oggi difficile definire quella della nazione una “semantica transitoria”, cioè un’auto-descrizione della società ormai priva di uno spazio di plausibilità o di basi strutturali reali e quindi destinata a rappresentare nulla più di un ostacolo epistemologico alla comprensione della società-mondo (Luhmann 1997, p. 1055).

Infine, un elemento ricorrente nei programmi culturali delle modernità non-occidentali – condiviso da quei gruppi e movimenti che in Occidente vengono definiti “populisti” – è una profonda divergenza nella valorizzazione dei diritti individuali, dei confini e delle attività proprie della sfera privata di vita.

Naturalmente sarebbe qui troppo complesso svolgere il tema della connessione tra questi programmi culturali emergenti e le idee moderne-occidentali di progresso e di democrazia. Intendo solo chiarire che l’alternativa emergente in queste forme – e su scala molto vasta – è in forte discontinuità con qualunque processo lineare di individualizzazione, democratizzazione e liberalizzazione. Esse non rappresentano neanche una banale resistenza alle forze globalizzanti e “progressiste” (quale che ne sia il significato). Non le si può comprendere come mere reazioni “tradizionaliste” e morfostatiche al cambiamento globalizzante. Si tratta piuttosto di forme sociali che si proiettano nuovamente e con forza sull’arena globale, e ricostruiscono la propria identità collettiva ricombinando creativamente i tre principi fondamentali dell’esperienza umana e dell’ordine sociale: il primordiale, il civile, il trascendente (Eisenstadt 1996). Quali formule si stabilizzino – per esempio nuove forme di auto-sacralizzazione collettiva (Joas 2017) – e quanto queste “alternative” saranno ancora “moderne”, o che cosa saranno altrimenti, tutto questo pone questioni cruciali, capaci di generare un intero programma di ricerca.

In Occidente, a questa linea evolutiva – comunque presente – si aggiunge una grande forza, che potremmo definire *psico-tecnologica*. La dinamica del capitalismo avanzato e alcune idee guida della cultura tardo- e post-moderna stanno generando un programma culturale centrato sul *perfezionamento* del *bios* e del *noùs* degli esseri umani, della loro operatività e al tempo stesso del loro benessere, in un quadro di riferimento funzionalista (King-Gerisch-Rosa 2019). In questo contesto, l’alternativa che si prospetta sembra essere quella di un’alternativa *alla* società. Il senso di questa espressione consiste nel designare forme di vita personale e collettiva che si aprono su un orizzonte *post-sociale*, su un *design* della società e degli stili di vita ingegneristico e volto all’individualizzazione radicale; si potrebbe dire, volto a rendere le relazioni sociali non necessarie alla vita e al benessere individuale.

In questa prospettiva è possibile raccogliere alcune tendenze del salutismo e del *fitness*, l’enfasi sul miglioramento di alcune competenze e sul “potenziamento” umano, lo sviluppo esponenziale delle possibilità-e-necessità di mobilità (Urry 2000 e 2007), la trasformazione delle decisioni politiche in decisioni tecniche, come anche alcune forme di *management* della vita urbana e dello scambio economico, e infine la spinta

dell'ecologismo apocalittico. Ciò che accomuna tutti questi fenomeni emergenti, apparentemente lontani tra loro, è che attraverso la loro enfasi sul *miglioramento* e sull'*ottimizzazione* – dell'efficienza gestionale, del benessere e della salute individuale, della capacità di lavoro, della qualità dell'ambiente e così via – non traspare alcun progetto di società. In altri termini, non è affatto chiaro se e quale tipo di relazioni e forme sociali siano necessariamente coinvolte, e con quale ruolo⁹. In sintesi: possiamo stare meglio ed essere migliori, ma che cosa c'entra tutto ciò con il nostro “stare insieme”? E qual è il senso della nostra identità, personale e collettiva, scavata nei cunicoli immanenti della tra-scendenza tecnologica?

La tentazione è forte di trarre da queste indicazioni conclusioni generalizzanti. Non è questo, in fondo, che ci si aspetta dalla sociologia? Quattro scenari macro-sociali si aprirebbero, allora, davanti a noi, riconducibili a due distinzioni.

(a) La prima oppone *post-democrazie liberali* a *democrazie illiberali*. La specularità ha un certo *appeal*. Il primo lato della distinzione indica quei sistemi, soprattutto in Occidente, che mantengono o espandono la sfera dei diritti individuali, ma vengono sempre più governate attraverso processi decisionali di tipo non-democratico – specialmente tecnico o manageriale – formalmente orientati alla continua ottimizzazione delle prestazioni di ogni sistema, incluso il sistema psichico degli esseri umani. Il secondo indica invece lo sviluppo di quei regimi che hanno assunto forme politiche di tipo proceduralmente democratico – sull'onda dell'occidentalizzazione del mondo – ma che sempre più articolano programmi culturali, complessi di diritti-doveri e forme organizzative in forte contrasto con l'eredità liberale in senso proprio.

(b) La seconda distinzione, che riprendo da John Urry (cfr. Urry 2007), contrappone il cosiddetto *regional warlordism*¹⁰ al *panopticon digitale*. In questo caso, da un lato si tratta di regimi populistici e localisti, che gestiscono con la chiusura le proprie risorse – situazione che potrebbe aggravarsi a causa dei mutamenti climatici – entrando perciò inevitabilmente in conflitto. Dall'altro, mantenere l'apertura delle società implicherebbe la necessaria accessibilità delle catene d'azione e finanche delle sfere d'intimità personali ai sistemi tecnologici di monitoraggio e controllo degli effetti, dell'impatto, di ogni prevedibile conseguenza. Lascio al lettore l'esercizio di incrociare queste due distinzioni, immaginando scenari diversi.

Tuttavia, il fascino dei grandi scenari – più o meno distopici – non deve distrarre dall'analisi sociologica rigorosa. Ricordando il quadro di riferimento teorico a cui ho

⁹ Un esempio semplice riguarda la profonda ambiguità del termine *sharing*, oggi molto usato per designare forme di attività sociale, che poi però spesso: (i) consistono esclusivamente in un puntuale scambio economico, e (ii) implicano attività in cui in realtà non si *condivide* niente. “Condividere” qualcosa *quando non lo si usa* (come si dice in molta letteratura sul tema), o affittare la propria casa su *airbnb*, o utilizzare *Uber*, rientra generalmente nella definizione di *sharing*, ma implica chiaramente il problema che ho appena sollevato. Altre attività, evidentemente, comportano invece una qualche forma di co-presenza tra vari utilizzatori di un servizio (la cui relazione reciproca è però indifferente), fino a forme di reale “condivisione”. Ma nel complesso la situazione risulta confusa e poco teorizzata.

¹⁰ Si potrebbe tradurre questa espressione con “signoria regionale”, perdendo però, almeno in parte, l'accento del termine inglese sul carattere militare della definizione – si tratta dei *warlords*, cioè dei “signori della guerra”. Preferisco allora lasciare la formulazione originale, spiegandola nel testo.

accennato, osservo che la morfogenesi della società non presuppone una logica latente – una legge astratta, un *Geist*, o un altro fattore identificabile in termini di filosofia della storia – sottostante a ogni processo, istituzione e codice culturale. Il concetto di società morfogenetica, dunque, emerge *dopo* la critica alle “grandi teorie” e ha appreso quella lezione. Studiare il suo sviluppo implica analizzare empiricamente le complesse relazioni tra strutture, culture e gruppi sociali nelle varie sfere della vita sociale, con i relativi effetti emergenti. La sola cosa certa a priori è la presenza di molteplici meccanismi sociali, poteri causali, tendenze potenziali o in atto. La sfida oggi consiste nel comprendere se altre alternative siano ancora pensabili, oltre a quelle di cui si è detto. Se ci siano tendenze ancora non viste, eppure importanti. Oppure se stiamo vivendo un periodo di transizione, prima che una compatta nube di effetti strutturali e simbolici omogeneizzi il mondo e irrigidisca le possibilità di creare alternative reali, soffocandolo in una marea di “opzioni” di azione ed esperienza, che non possono diventare “alternative” in un senso umanamente e culturalmente sensato. L’approccio morfogenetico aiuta, comunque, a comprendere che i confini tra possibilità di futuro diverse non passano tra l’una e l’altra civiltà, ma nella dinamica interna a ciascuna di esse. Nell’orientare tale dinamica a un esito prevalente, la capacità di produrre giochi sociali cooperativi e la capacità di ri-costruire una qualche dimensione trascendente nei programmi culturali avranno, molto probabilmente, un ruolo centrale.

Riferimenti bibliografici

- M.S. ARCHER (1988), *Culture and Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EAD. (1998), *La morfogenesi della società: una teoria sociale realista*, trad. it. M. Bortolini, Franco Angeli, Milano.
- Z. BAUMAN (2017), *Retrotopia*, trad. it. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2017.
- S.N. EISENSTADT (a cura di; 1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, SUNY Press, New York.
- ID. (1996), *Barbarei und Moderne*, in M. MILLER-H-G. SÖFFNER (a cura di), *Modernität und Barbarei*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, pp. 96-117.
- ID. (a cura di; 2002), *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick-London.
- K. GERGEN (2000), *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York.
- K. JASPERS (2014), *Origine e senso della storia* (1949), trad. it. A. Guadagnin, Mimesis, Milano-Udine.
- H. JOAS (2013), *La fede come opzione. Possibilità di future per il cristianesimo*, trad. it. C. Danna, Queriniana, Brescia.
- H. JOAS (2017), *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- V. KING-B. GERISCH-H. ROSA (2019), *Lost in Perfection. Impacts of Optimisation on Culture and Psyche*, Routledge, New York-London.

- W. KNÖBL (2007), *Die Kontingenzz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Campus Verlag, Frankfurt a.M./New York.
- K. KNORR-CETINA (1997), *Sociality with Objects: Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*, in "Theory, Culture and Society", 14 (4/1997), pp. 1-30.
- EAD. (2009), *The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World*, in "Symbolic Interaction", 32 (1/2009), pp. 61-87.
- B-H. LÉVY (2019), *The Empire and the Five Kings. America's Abdication and the Fate of the World*, Henry Holt & Co, New York.
- N. LUHMANN (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 voll., Suhrkamp Frankfurt a.M.
- N. LUHMANN (1999), *Oltre la barbarie*, trad. it. A.M. Maccarini, in "Sociologia e Politiche sociali", 3 (1999), pp. 117-127.
- A. MACCARINI (2019), *Deep Change and Emergent Structures in Global Society. Explorations in Social Morphogenesis*, Springer, Dordrecht.
- M. MANN (2013), *The Sources of Social Power*, vol. 4: *Globalizations, 1945-2011*, Cambridge University Press, Cambridge.
- F. MOULAERT ET AL. (2014), *The International Handbook on Social Innovation. Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research*, Edward Elgar Publishing, London.
- P. SLOTERDIJK (2016), *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Suhrkamp, Berlin.
- A.D. SMITH (1984), *Il revival etnico*, trad. it. A. Painsi, Il Mulino, Bologna.
- C. TILLY (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage, New York.
- A. TOURAINE (2013), *La fin des sociétés*, Seuil, Paris.
- J. URRY (2000), *Sociology Beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century*, Routledge, London. New York.
- ID. (2007), *Mobilities*, Polity Press, Cambridge.
- ID. (2016), *What is the Future?*, Polity Press, Cambridge.
- H. WILLKE (2001), *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- J. YOUNG (2007), *The Vertigo of Late Modernity*, Sage, London.

Vincenzo Costa

L'ALTERNATIVA NEL MONDO MEDIATIZZATO: TRA VISIBILITÀ E SEGRETO

Abstract

In this essay, I address the theme of the alternative starting from the question of whether alternatives are still possible in the time of the mediatized life world. Today, in a world where everything is a sign, to be truly such, an alternative should escape the logic of signs. Yet, as soon as an alternative appears in the mediatized life world, it appears always and necessarily as a sign, as a simulacrum of the alternative. Every sign must nevertheless be decoded and the decoding always ignites an alternative that works in secrecy, in that which does not appear and is not inserted in the world of sign references.

1. *Il consumo mediatico: informazione senza evento*

Se ciò che chiamiamo realtà è divenuto un insieme di messaggi, allora l'alternativa deve essere intesa come una trasformazione interna al flusso dei messaggi, per cui è necessario interrogarsi sui mass media e intendere il mondo della vita come un mondo della vita mediatizzato. I media, oggi, non sono più qualcosa che mediano tra mondi della vita, ma qualcosa che costituisce il nostro stesso mondo della vita, poiché la nostra vita si svolge dentro i media: questi sono l'ambiente entro cui l'esistenza si svolge, i rapporti con gli altri si strutturano, il tempo si configura. E questo significa che si è prodotto un passaggio e una trasformazione radicale: *il mondo della vita che non è più un'articolazione di possibilità di azione, ma un flusso di messaggi*. L'esistenza non è più gettata in un orizzonte di possibilità, ma attraversata da un flusso. Esistere non significa più progettarsi a partire dalle proprie possibilità, ma *consumare messaggi*.

Questa trasformazione mina la nozione di novità, di alternativa, che precedentemente presupponeva l'attualizzazione di possibilità, appunto alternative ad altre possibilità. Nella misura in cui però le possibilità vengono sostituite da un mondo di segni, gli eventi (anche l'alternativa) divengono solo segni da consumare. I segni, infatti, a differenza delle possibilità di azione, non invitano all'azione, ma al consumo. Non devono produrre progetto, non devono inserire l'esistenza nel tempo e in una maturazione (in tedesco si potrebbe dire *Zeitigung*), non implicano il tempo e la temporalizzazione, ma l'istantaneità: devono attivare una forza istantanea, fare sentire vivi, così come lo shopping serve a far sentire vivi. In questo modo, anche l'alternativa viene inserita in un flusso di segni, e quindi viene sterminata in quanto evento possibile.

Di fatto, nel mondo mediatizzato le notizie non ci devono orientare nell'agire, ma tenere informati, perché *l'essere informati è un segno di distinzione sociale* e perché la notizia

scatena una reazione, fa sentire vivi: a volte libera da quel tedio che Baudelaire considerava la cifra della sua epoca. In questo modo, ciò che si viene a sapere non coinvolge l'esistenza, non la disloca e non la costringe a *prendere posizione* di fronte agli altri. I mass media (la TV, i quotidiani o il web) devono farci sentire dentro la storia, annullando però la storia. Si tratta solo di poter dire: "Io c'ero". Senza tuttavia esserci, poiché "io c'ero" significa solo "ho provato l'emozione", un fatto estetico che non definisce l'esistenza e che non la radica in un progetto, dato che solo rispondendo a un appello si entra nella storia. Inserirsi in una storia non significa "sentire qualcosa", ma accettare e rispondere ad una *sfida*.

Questo farci sentire dentro la storia senza esserci veramente, senza partecipare e senza correre rischi, viene prodotto attraverso la creazione di *un'attesa dell'evento mediatico*, che si sostituisce all'attesa e all'incombere del possibile. Per esempio, l'immagine delle guardie del corpo di De Gaulle che si allenano col mitra, dell'evento TIM, dell'uscita dall'euro, dei porti chiusi, di come andrà a finire lo scontro tra il Ministro degli interni e Carola Rackete. In questo senso, ogni informazione «è completamente *attualizzata*, vale a dire drammatizzata in modo spettacolare – e completamente *inattualizzata*, vale a dire distanziata per mezzo della comunicazione ridotta a segni»¹. Questo modifica il nostro modo di essere storici e di stare nella storia.

Attualizzata e drammatizzata, la notizia produce cecità, perché perde la dimensione storico-temporale, senza la quale l'evento non è evento, bensì un segno in un palinsesto. La drammatizzazione è una simulazione, ma questa simulazione non è illusione o fantasticheria: essa ci familiarizza con un evento che può accadere, lo fa entrare nelle nostre vite, lo rende quotidiano, sicché, quando accade, esso è solo la ripetizione di quanto già accaduto, è una replica. Ciò vale per ogni alternativa, che è prevista dal codice, e se è prevista non è un'alternativa, ma solo un segno in un palinsesto, qualcosa che susciterà una reazione immediata per essere poi accantonato nella misura in cui il flusso dei messaggi veicola altri segni (passando da una notizia all'altra, da un profilo all'altro). Quindi, la simulazione possiamo anche intenderla in questo nuovo modo: se il nostro mondo è la totalità delle possibilità cui siamo consegnati, la drammatizzazione altera il nostro mondo perché modifica la totalità delle possibilità in cui viviamo, trasformando le possibilità in segni da consumare. A questo punto, che queste possibilità siano reali o irreali è del tutto irrilevante, poiché *a contare è solo il segno da consumare, non l'evento rispetto a cui prendere posizione*. L'importante è che le possibilità si siano rese manifeste come segni, poiché una volta apparse come segni costituiscono il nostro mondo: sono appunto dei simulacri.

Nel mondo della vita mediatizzato il simulacro dell'evento non è meno reale del suo accadere, e tutto diviene simulacro di eventi. È la realtà sterilizzata, poiché «l'immagine, il segno, il messaggio, tutto quel che "consumiamo", è la nostra quiete, suggellata dalla distanza del mondo e che addormenta, più che compromettere, la stessa violenta allusione al reale»². Per esempio, riguardo all'attentato alle Twin Towers si potrebbe dire: questo non è certamente una finzione, lì le torri sono *realmente* crollate. E certamente

¹ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi* (1970), trad. it. G. Gozzi-P. Stefani, Il Mulino, Bologna 2010, p. 14.

² *Ibidem*, p. 15.

sono crollate, ma si tratta di una simulazione perché il crollo reale diventa importante *solo in quanto l'immagine è spettacolare*, sicché «il fascino dell'attentato è anzitutto quello dell'immagine»³. E soprattutto, le torri sono state fatte crollare solo in vista della sua mediatizzazione. Non è un'azione nella realtà che, *poi*, viene veicolata dai media: essa è stata costruita per i media, come lo è uno spot: il codice dei media ha dunque determinato le azioni “reali”, ed in questo senso la realtà non è l'originale che viene poi duplicato, ma è già copia, replica, *effetto dei media*. Solo in virtù di questa spettacolarità qualcosa diventa un evento mediatico, solo in virtù di questa estetizzazione può diventare un evento mediatico ed entrare a far parte della nostra realtà: *la forma del medium impone che cosa può diventare evento*, e dunque fa accadere, determina il reale a partire dal virtuale. Pertanto, nota Baudrillard,

«in questo caso il reale si aggiunge all'immagine come un premio di terrore, come un brivido in più. Non soltanto è terrificante, in più è anche reale. Non è che la violenza del reale sia data in partenza, e che a essa si aggiunga il brivido dell'immagine; piuttosto è l'immagine a venire prima, e il brivido del reale ad aggiungersi dopo»⁴.

La notizia non impegna: *sapere che ci sono milioni di disoccupati non è una sfida*. L'indignazione che suscita svanisce cambiando canale o passando alla notizia successiva. Non genera scambio simbolico, impegni davanti ad altre persone, progetto, decisione, e dunque anche responsabilità: suscita solo indignazione istantanea. *Un'alternativa implica però più di una mera indignazione, poiché qualcosa è un evento se è per noi una sfida che ci obbliga a rilanciare*, se si fa tempo. Proprio questa struttura è però ciò che viene meno nel mondo della vita mediatizzato. Si ha appunto a che fare solo con messaggi e segni, mentre siamo assenti «gli uni nei confronti degli altri»⁵. La notizia consumata non ci mette in movimento: appaga semplicemente la nostra curiosità, ci fa sentire informati (attivi) e dentro la storia, nel nostro tempo, mentre siamo solo dentro *un flusso o uno sciame di messaggi*. *L'accadere non diventa evento*, cioè qualcosa a cui dobbiamo rispondere, e che dunque modifica la nostra vita. Chiuso il giornale, spento il televisore o passando da un profilo FB a un altro la nostra vita procede come se niente fosse accaduto.

In questo senso, il consumo dei messaggi è l'esclusione del reale collettivo, *è la separazione tra l'evento e il vissuto*. Le cose non ci toccano, ma se «comportamenti e questioni impersonali non riescono ad appassionare, se non quando – erroneamente – ne facciamo una questione personale»⁶ questo accade perché *comportamenti e questioni impersonali ci vengono dati solo come segni da consumare*, perché il loro inserimento in una successione di immagini, nei formati riconoscibili della TV, li uccide come eventi. La sfera pubblica diviene quindi solo un insieme di segni atti a soddisfare la curiosità o il narcisismo degli attori: ma i segni, a differenza delle possibilità di azione, non generano storia. Essi vengono consumati nell'atto stesso del loro apparire, senza generare storia e progetto. La discussione pubblica avviene, pertanto, in una atmosfera già sterilizzata. La notizia viene recepita per produrre un'emozione dentro di sé. Ci fa sentire con gli altri e

³ J. BAUDRILLARD, *Lo spirito del terrorismo* (2002), trad. it. A. Serra, Cortina, Milano 2002, p. 39.

⁴ *Ibidem*, p. 38.

⁵ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, ed. cit., p. 3.

⁶ R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico* (1974), trad. it. F. Gusmeroli, Mondadori, Milano 2006, p. 7.

dentro il mondo, essendo chiusi totalmente in una stanza. In questo senso, Baudrillard nota che

«la quotidianità come clausura, come *Verborgenheit*, sarebbe insopportabile senza il simulacro del mondo, senza l'*alibi* di una partecipazione al mondo. Essa deve alimentarsi con le immagini e coi segni di questa trascendenza. La sua tranquillità ha bisogno della vertigine della realtà e della storia»⁷.

Non siamo fuori dalla storia quando non guardiamo le notizie, ma proprio mentre le guardiamo.

2. Comunicazione di massa e simulazione

Si sta dunque producendo una negazione del reale. Ma questo non avviene nei e coi mass media, ma molto prima, in un luogo che li precede e li rende possibile: nel mondo del consumo, in quanto caratteristica fondamentale e indice del nostro tempo. Andiamo a vivere come gli eschimesi, facciamo un'esperienza esotica, viaggiamo in paesi lontani, e quando postiamo le nostre foto non riproduciamo una realtà, perché *il viaggio e la foto sono fatte in vista dell'essere postati*, per cui il reale è già ripetizione, è un simulacro: nel momento stesso in cui viviamo stiamo recitando una scena, attuiamo un copione e lo facciamo in vista dell'esposizione. E questo vale per la sfera politica, dove *i media non informano su quello che il politico ha fatto, poiché il politico fa quel che fa solo come segno che deve entrare in uno sciame di segni*: il suo gesto è simulazione, la sua azione un simulacro, è già ripetizione di un modello e in vista di un modello. Oppure, *Don Matteo* ci indica la vita del prete o dei carabinieri, ma la simulazione non consiste nel fatto che mostra un prete che non esiste, che copre la triste realtà dei preti reali. Ad essere importante non è la dissimulazione. La simulazione consiste nel fatto che simula l'esistenza di qualcosa che non c'è più, che *recupera come pura immagine il reale che scompare*, e quindi crea una iperrealtà, produce un'esperienza diversa della religiosità. Dietro il simulacro di *Don Matteo* non c'è alcun messaggio e alcun significato, del tipo "Così è come dovrebbe essere un vero prete". *Don Matteo è un puro segno costruito all'interno di un modello di intrattenimento*, che deve appunto divertire.

Tutto questo è appunto dell'ordine del simulacro, significa «*esaltare i segni sulla base di una negazione delle cose e del reale*»⁸. Le comunicazioni di massa svolgono dunque una funzione particolare: *negare il reale e farlo vivere come segno*. Così, la famiglia si disgrega come istituzione e la TV fa i film sulla famiglia, la religione e i preti perdono ogni riconoscimento nella realtà e la TV fa *Don Matteo* (con qualche povero di spirito che crede che in questo modo la religione potrà entrare nelle case e, magari, produrre qualche vocazione), la tradizione viene sterminata e la vita politica la resuscita come mero segno (per esempio il guerriero di Legnano): «*Si assiste alla disgregazione storica di certe strutture che festeggiano in qualche modo, sotto il segno del consumo, sia la loro scomparsa reale che la loro resurrezione caricaturale*»⁹. *Man mano che l'occidente stermina tutti*

⁷ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, ed. cit., p. 16.

⁸ *Ibidem*, p. 108.

⁹ *Ibidem*, *ivi*.

i suoi valori li recupera come segni, come simulacri che non rinviano a nient'altro che ad altri segni, quindi li recupera non come possibilità, ma come simulacri.

Prendiamo, come altro esempio, il caso di Giuseppe, un signore di 90 anni che va in un programma televisivo della De Filippi. Nella rappresentazione mediatica egli viene rappresentato come spinto dal desiderio di incontrare donne con cui intrattenere relazioni erotico-sentimentali, spinto dall'urgenza del sesso, *divenendo così il segno della vitalità* e cancellando la realtà, negandola e facendo sparire il rapporto unico e drammatico che la vecchiaia intrattiene con la vita e con la morte, il senso stesso dell'invecchiare. Il segno della vitalità deve negare la realtà della solitudine dell'anziano, dell'angoscia per la vita che finisce, deve produrre una trasformazione caricaturale della vecchiaia, che sparisce come realtà e viene recuperata come segno, codificata in un sistema di segni caratterizzato dalla giovinezza, sempre, ovunque, a qualsiasi costo, un codice che precede e guida la vita reale, la quale diviene copia della copia, dato che a quel sistema di segni codificato bisogna attenersi nella vita. In questo modo *si crea una neorealtà che si sostituisce alla vita*, cioè al rapporto con le proprie possibilità effettive.

Non si tratta semplicemente di una contraffazione: si tratta della creazione di una nuova realtà a partire da un modello. Il modello, costruito a partire da un codice dove tutto è vitalità, giovinezza, dove la morte non esiste, *genera automaticamente* la simulazione di una vecchiaia che è possibile inscrivere in questo codice, che è implicita in questo codice. Questo codice genera poi la colpa, dunque effetti di realtà, poiché chi la vive diversamente viene giudicato dal codice introiettato. Analogamente, la sessualità viene esaltata nel momento stesso in cui finisce come scambio simbolico e diventa funzionale a un sistema di segni, inscrivendosi nella logica del consumo, che emerge quando, in una canzone, troviamo la frase: «Stiamo qui a chiederci se abbiamo preso abbastanza». Qui emerge che non è ciò che ho vissuto ad essere importante. Importante è capire se sono al di sotto di quanto prescritto dal codice, poiché è questo a determinare che cosa significa “avere preso abbastanza”: il codice produce così una struttura autoriflessiva attraverso cui il soggetto si misura e stabilisce se la sua esistenza è dentro i parametri del codice. Non esiste più l'amore (relazione duale, sfida, tempo), ma il segno dell'amore, come non esiste più la vecchiaia (il venire meno delle possibilità dell'esistenza, l'accorciarsi dell'orizzonte del futuro, il finire del proprio tempo), ma il segno della vecchiaia. Esiste solo un sistema di segni che diventa l'orizzonte della nostra vita, perché determina che cosa significa essere giovani, vecchi, amare etc. a partire da un codice senza soggetto, privo di intenzionalità soggettiva e di responsabilità.

Con i media tutto viene semiotizzato, e la vecchiaia o la giovinezza non sono altro che simulacri, attraverso cui svanisce e sparisce il reale. Tutto ciò che appare non è l'originale, e l'originale non esiste neanche da un'altra parte o in un altro luogo e tempo. Il sesso non è il sesso, ma il sesso inscritto in una struttura di segni, conta come segno di distinzione, misura la posizione entro il codice. Il corpo non è il corpo, ma il corpo inscritto nella logica dei segni, al punto che dentro il codice si giunge a desiderare di avere tutti lo stesso corpo, quello che si avvicina di più al modello prescritto dal codice, e la lontananza dal codice viene vissuto come colpa e vergogna. Ed anche il corpo liberato è un certo corpo inscritto in una logica di segni. In questo senso non c'è originale ma solo ordine differenziale dei simulacri. *Non vi è originale*, perché la vita reale è già un simulacro, perché il mondo della vita non viene mediato, ma è già mediatizzato, generato

a partire da un modello generalizzato di simulazione, che non è il prodotto dei mass media, ma che questi amplificano e iterano senza limite.

Questa trasformazione e questa negazione del reale avviene nel momento stesso del montaggio, nella costruzione di una successione in cui alle immagini di una guerra si succedono quelle della pubblicità del caffè e le notizie rosa, sicché tutti questi eventi diventano equivalenti a livello semiotico: sono tutti segni che si susseguono in un ordine prevedibile. Sappiamo, e di un sapere apriori, che dopo la notizia di morti in mare avremo la pubblicità che ci farà ridere e poi le previsioni metereologiche. Il carattere dei mass media, pertanto, «è lo schema costrittivo, connesso all'essenza tecnica stessa di questi media, di disarticolazione del reale in segni successivi ed equivalenti»¹⁰. Qui il simulacro non sopravviene all'originale, non copre una realtà, non la dissimula. Nella misura in cui iscrive gli eventi dentro un codice modifica il loro valore connotativo, e questa totalità di connotazioni diventa la nostra realtà, il nostro mondo, la totalità delle nostre possibilità d'azione: il codice include le alternative possibili. Il nostro mondo reale, quello che costituisce la nostra esperienza, quello in cui accadono gli eventi della nostra vita, è un mondo in cui possiamo tranquillamente bere un caffè mentre guardiamo le immagini della guerra del golfo o la decapitazione di un occidentale da parte dell'ISIS. All'interno di questo schema nulla di nuovo può accadere: sappiamo già, di un sapere apriori, che alla pubblicità succederanno delle immagini e delle notizie di guerra, di crimini, e poi notizie rosa. Il contenuto può variare, ma *non lo schema formale*. Il mondo in cui la nostra vita si svolge è questo flusso di messaggi.

Per questo niente accade, perché *l'accadere è l'irrompere di una novità che disloca l'esistenza*, è l'apparire di una sfida che impone un rilancio. Nei mass media si modifica la nozione di evento, dunque, perché adesso *a fare l'evento è l'audience*. L'accadere è sfruttato come evento in quanto spettacolare, e non in quanto sfida da raccogliere. Come accade nelle edizioni speciali, quelle dedicate ai fatti in tempo reale, come fu con il crollo delle torri gemelle, come fu con la tragedia del bambino caduto nel pozzo artesiano, come accade coi terremoti, in cui *i media arrivano prima dei soccorsi*.

Non è che le cose siano “solo” immagini. Si tratta di qualcosa di diverso: *il mondo è la maniera in cui si articola il significato delle cose, il valore connotativo che esse assumono*, per cui, articolando e tagliando il reale a loro modo, i media non producono una rappresentazione distinta dalla realtà, che la copre o la mistifica, ma una iperrealtà che fa sparire la realtà, poiché si sostituisce alla realtà. *Non la nasconde: la sostituisce*. I media devono produrre “notizie di giornata”, fresche come le uova, e questo significa che la notizia non deve durare troppo, che dopo un poco non è più un “evento”, e questo rode alle fondamenta la nozione stessa di alternativa, poiché l'alternativa è solo un segno che deve essere alternato con un'altra alternativa, il governo del cambiamento sostituito dal governo della novità o della discontinuità. *Non ci può più essere alternativa perché nel mondo dei segni tutto deve essere nuovo, tutto è alternativa, e se tutto è alternativa niente lo è*. L'alternativa sarebbe istantanea, e quindi mero segno da consumare.

Se durasse troppo, non entrerebbe più nel palinsesto, si cesserebbe di parlarne, e quindi non esisterebbe più, non sarebbe alternativa. Uscirebbe dal flusso dei messaggi, così come di una guerra che dura troppo non si parla più dopo qualche tempo, non è più

¹⁰ *Ibidem*, p. 137.

un evento, ha perso il suo carattere spettacolare, non fa *audience*. Lo spettacolo esige velocità, novità, capacità di stupire: è questa la realtà prodotta dai mass media e dai nuovi media. Possiamo anche sapere che esistono guerre dimenticate, ma non ci appassionano. Se non sono apparse come delle sfide, se non ci hanno costretto a rilanciare, allora ci hanno potuto interessare solo per il loro carattere di novità, per l'eccitazione prodotta sul momento, che declina nella ripetizione dell'immagine. Ogni alternativa è tale solo in quanto segno da consumare, e una volta consumata bisogna passare alla prossima alternativa.

I media sono un insieme di dispositivi tecnici (il montaggio delle immagini) e di capitale che cerca il profitto, e questo determina allora il criterio in base a cui qualcosa è un evento: *è un evento ciò che fa audience*, cioè ciò che può essere confezionato (nel montaggio), venduto e consumato come merce. E questo diventa il criterio selettivo attraverso cui gli eventi sono eventi nell'iperrealtà. I mass media tendono cioè a presentarsi come un sistema di lettura e di determinazione di ciò che esiste: *determinano che cosa veramente esiste*. Nel mondo della vita mediatizzato esisterà solo ciò che *può apparire nei mass media*, ciò che questi possono fare apparire, ciò che è spettacolare. Il suo senso d'essere sarà determinato dalla concordanza delle diverse fonti e, se si attingesse ad un'unica fonte – come è avvenuto nel caso della guerra in Irak, in cui tutte le immagini trasmesse dalle diverse televisioni erano in realtà fornite dal Pentagono –, allora quella sarebbe la realtà, e l'evento potrebbe non essere mai accaduto, potrebbe essere un montaggio.

Ma anche che cosa è accaduto dipende da come viene montato, dalle immagini che vengono scelte, da come chilometri di filmato vengono selezionati e montati. «È la sostanza del mondo spezzettata, filtrata, reinterpretata secondo questo codice insieme tecnico e "legendario", che noi consumiamo»¹¹. In questo senso, i media e il senso che essi ci forniscono non è la realtà, e non è neanche il modo in cui ci dirigiamo verso la realtà: i media selezionano che cosa accade *realmente* nella realtà, e lo fanno a partire dal criterio per cui accade ed è rilevante ciò che può essere consumato come merce: lo spettacolare. Il crollo delle Twin Towers non è un evento per il suo significato, ma per la spettacolarità, e l'azione è stata progettata proprio in vista della spettacolarizzazione, con quelle immagini che possono essere ripetute all'infinito senza perdere la loro spettacolarità, che superano ciò che un film già spettacolare può fornire. *Senza i media l'azione non sarebbe stata compiuta*. Essa è stata fatta come rappresentazione, dunque come simulazione di un modello, imposta dal codice dei segni. Per questo, all'interno dei mass media, il segno non rinvia a un significato, ma verso se stesso. L'immagine televisiva

«non dà né a vedere né a comprendere gli avvenimenti nella loro specificità (storica, sociale, culturale), ma li mette in circolazione tutti indistintamente reinterpretati secondo lo stesso codice, che è contemporaneamente una *struttura ideologica* e una *struttura tecnica*»¹²,

cioè un certo tipo di discorsività, quella della successività, con la trasformazione del tempo che in esso si sviluppa, dato che *questa successività è una negazione del futuro*. *Il futuro della programmazione televisiva è definito*: qualsiasi cosa accada ci sarà una sequenza di notizie,

¹¹ *Ibidem*, p. 139.

¹² *Ibidem*, p. 140.

pubblicità, etc. E questo chiude il futuro del mondo, rende già passata ogni alternativa, che si riapre dove qualcuno, *nel segreto*, raccoglie una sfida. *L'alternativa, dunque, se ve ne è una, sarà priva di fenomenalità, sottratta ai media e dunque eccentrica rispetto al codice che essi impongono.*

3. Simulazione e neorealtà

Emerge così che quanto entra nella programmazione televisiva si viene ad inquadrare in un codice che, automaticamente, genera una simulazione, la quale organizza i fenomeni entro una differente struttura di rimandi: quella puramente semiotica. Come ogni altro sistema, il sistema mediatico non scambia con l'ambiente se non ciò che la membrana gli permette di scambiare a partire dalle necessità di funzionamento sistemico, di riproduzione del sistema, a partire dal proprio stato interno. Proprio questo genera ciò che chiamiamo neorealtà. In un certo senso, è come se un sistema particolare risucchiasse al proprio interno tutti gli altri sistemi e anche l'ambiente in quanto tale. Pertanto, la neorealtà o anche neoambientalità non devono essere intese a partire dall'opposizione realtà-immagine, come se da una parte stessero gli avvenimenti, la storia, le idee prodotte a partire da un'esperienza mobile, contraddittoria, reale, dall'altro quelli «prodotti come artefatti a partire da elementi del codice e dalla manipolazione tecnica del medium»¹³. In realtà non vi è falsificazione del contenuto autentico, né dissimulazione (come accadeva con certe fotografie false che mostravano fatti non accaduti nella Comune parigina), bensì *sostituzione*. *Il problema non sono le fake news, che sono solo un segno atto coprire che tutto è un processo di simulazione generalizzato*. Nella misura in cui le nostre esistenze sono attraversate da un flusso di messaggi, e questi messaggi obbediscono a una necessità sistemica e alle regole di funzionamento del sistema mediatico, le esistenze si trovano a vivere in questa nuova realtà, a definire le proprie identità, i progetti, i modi di essere e di rapportarsi agli altri a partire da questa neorealtà.

Questo processo di semiotizzazione del mondo della vita produce una neorealtà perché modifica il nostro modo di rapportarci intenzionalmente alla realtà. Nell'essere nel mondo premediatico gli eventi diventano comprensibili – dunque possibilità d'azione che possiamo comprendere, significati che ci interpellano – solo nella misura in cui ne abbiamo una comprensione emotivamente connotata. Invece, il mezzo tecnico impedisce tutto questo, e alla comprensione emotivamente situata sostituisce – come condizione della ricettività – la reattività da un punto di vista soggettivo e la spettacolarità da un punto di vista sistemico. Di fatto, un movimento di opposizione, alternativo, può nascere oggi solo grazie a una spettacolarizzazione, e il fatto che il M5s sia nato a partire da Beppe Grillo non è un accidente, ma un dato sistemico, come lo è il modo di essere di Renzi o il successo di Berlusconi. *Qualcosa può raccogliere consenso solo accedendo alla visibilità, e per accedere alla visibilità mediatica deve essere spettacolare*, adeguarsi alla condizione di possibilità della fenomenicità mediatica, che diviene l'autentico trascendentale odierno. Di conseguenza, la neorealtà non è una cattiva riproduzione della realtà, ma una sua sostituzione, determinata dal procedimento tecnico stesso.

¹³ *Ibidem*, p. 141.

Cerchiamo di comprendere meglio questo punto con un esempio che può poi essere esteso a ogni altro evento mediatico e ai movimenti che mirano a un'alternativa.

Roger Silverstone racconta di un giovane programmatista che concorda con i diretti interessati (dei monaci) un documentario su un monastero, di cui cerca di riprodurre fedelmente la vita. La vita dei monaci rappresenta, dal punto di vista che qui è il nostro, *un'alternativa assoluta all'intero ordine capitalistico*, cioè un orizzonte di possibilità di azione alternativo, per cui il lavoro del giovane programmatista dovrebbe fare apparire nel flusso delle immagini un'alternativa radicale all'ordine dominante e a tutti i valori ad esso associati. Egli lavora bene, accumula chilometri di immagini e poi inizia la costruzione di una storia. Mentre la ricostruisce fotogramma per fotogramma – nota Silverstone –

«egli guarda una nuova realtà che emerge alle spalle di quella vecchia. [...] La traduzione è stata svolta in buona fede. Tuttavia, nel momento in cui i significati emersi oltrepassano la soglia che separa la vita e i media, nel momento in cui cambiano le priorità e la televisione (in questo caso) impone in modo innocente ma inevitabile le proprie forme di espressione e le proprie forme di lavoro, emerge una realtà mediata, che rompe la superficie di una gamma di esperienze e ne offre, imponendole, altre»¹⁴.

Il programma intende rappresentare fedelmente la realtà, ma il mezzo altera e tradisce la vita che intende rappresentare, la iscrive in un codice, fa emergere una realtà nuova in cui coloro che vengono rappresentati non si riconoscono, e soprattutto non fa apparire l'alternativa. Questo avviene perché la rappresentazione non è e non può essere un'immagine della vita del convento, ma *la sua trasformazione in segno*. La ragione è però semplice: da un lato il documentario non può riprodurre l'atmosfera al cui interno ciò che accade diviene comprensibile, cioè un mondo in cui gli esseri umani vivono, per cui le immagini non sono la rappresentazione di quel mondo, non esprimono il senso che risuona in esso, non sono immagini, ma diventano segni: i segni della "religiosità". Dall'altro, essi sono segni perché non suscitano una comprensione emotivamente situata, non fanno cioè apparire possibilità che, suscitando un'e-mozione, smuovono e dislocano l'esistenza, collocandola entro un altro ordine di possibilità. I segni si limitano a suscitare una reazione immediata, subito sostituita da altre immagini. In questo senso, la realtà, in contrasto con la simulazione, è data dal fatto che nella vita le possibilità emergono a partire da una comprensione emotivamente situata. Questa si oppone al codice, non può essere codificata, esiste solo in situazione, in una situazione assolutamente singolare e, proprio per questo, irriproducibile. E senza questa atmosfera non viene presentata la realtà originaria, ma un'altra realtà, quella che emerge da una nuova atmosfera: quella determinata dal palinsesto, dalla successività dei programmi etc.

I mass media, diffondendo i fatti, li distorcono, ma non perché i contenuti non siano ben rappresentati o perché li si voglia distorcere o si voglia dissimulare. Li sostituiscono *perché non possono riprodurre la comprensione emotivamente situata che caratterizza la realtà di quella situazione*. Questa potrebbe risultare comprensibile solo all'interno di un contesto di vita e del sistema di interazione ad esso relativo. In questo senso, se un'alternativa si sta delineando, essa lo fa fuori di ogni visibilità, ed è *alternativa sin quando e a condizione di non rendersi visibile*, cioè a condizione di impedire la sua trasformazione in segno. Se torniamo

¹⁴ R. SILVERSTONE, *Perché studiare i media?* (1999), trad. it. A. Manzato, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 40-41.

al caso del giovane programmatista, notiamo che egli ha *respirato* quell'atmosfera, è entrato dentro l'apertura di senso che caratterizza il convento, ha *incontrato* quel mondo e le persone che lo abitano, ma ora non può riprodurlo e comunicarlo attraverso il mezzo tecnico e i suoi vincoli sistemici.

Così, riguardo alla pretesa dei mass media e del giornalismo di avere una funzione di realtà, cioè di controllare e smascherare ciò che la politica o l'economia tiene nascosto, di essere cani da guardia che permettono democrazia e sfera pubblica, diviene chiaro che la scoperta di scandali serve solo a *nascondere che tutto il sistema è un enorme scandalo, è violenza, prepotenza e arbitrio*. "Il fatto quotidiano" protegge il sistema meglio di qualsiasi altro giornale, poiché offre lo smascheramento solo come segno. I media *wachtdogs* sono essi stessi un segno, una connotazione sublime che si presenta come denotazione, che vuole dire che in realtà il sistema è buono, che funziona, poiché permette di scovare le mele marce. I media democratici sono il segno che mostra come l'élite sia capace di fare pulizia in casa propria, liberandosi della sua parte corrotta. In questo modo *naturalizza il potere stesso dell'élite*, genera un processo di immunizzazione del sistema, fa diventare ovvio che il potere appartiene a un'élite, fa diventare questa la realtà, e in questa maniera rende impensabile che la nozione stessa di élite sia violenza e corruzione.

È questo sistema di relazioni simboliche che la riduzione semiotica stermina, poiché l'apparire del simbolico innescherebbe la risposta, il contro-dono, l'innalzamento della posta in gioco, la ritorsione, il rilancio della sfida, *sino alla morte*. Innescherebbe l'alternativa, che non esiste se non di fronte alla morte, come rapporto alla morte. Invece, smascherando lo scandalo i media creano *il simulacro di un sistema capace di correggere se stesso*, l'immagine di un sistema che può modificare se stesso, mentre la violenza è dappertutto, nei concorsi pubblici, nella selezione, nell'impossibilità di ascesa sociale, nel disconoscimento.

È questa "realtà", cioè questa struttura di relazioni simboliche, di potere e di violenza che la riduzione semiotica deve annullare. Ora, la cosa centrale è che questo aspetto non riguarda un momento limitato della nostra esperienza, cioè quando stiamo davanti al televisore, ma investe la totalità della vita quotidiana. Tutto è reale: quello sguardo, quel maglione, quella situazione, proprio tutto. Ma tutto è inserito in un codice e diviene significante a partire dal codice: *l'oggetto viene diffuso reinterpretato*¹⁵. I media combinano elementi dell'esperienza codificandoli all'interno di un sistema di rimandi non tra possibilità di azione, ma tra segni, e dunque simulano la realtà, creano una nuova realtà, la quale assume la forza della realtà, cioè produce effetti.

Così, la canottiera di Bossi mentre passeggia con Berlusconi non importa che sia stata indossata intenzionalmente, per ingannare e dare il senso di appartenere al popolo, di vestire come veste il popolo. Quello che conta è che appena l'immagine viene diffusa dalle TV la canottiera diventa un segno, viene interpretata a partire da quel codice, e la maniera in cui Bossi viene esperito è determinata da quel codice: ed è solo a partire da quel codice che l'evento è evento.

Il codice diventa la maniera in cui configuriamo la nostra vita quotidiana, per cui questa accade come copia di un modello: così, se abbiamo perso il lavoro, questo evento viene vissuto a partire da ciò che abbiamo sentito attraverso i media: "c'è la crisi!". Della

¹⁵ J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, ed. cit., p. 143.

crisi non sappiamo niente, se non attraverso la TV, ma diventa il modo in cui incontriamo i fatti e li interpretiamo, tessendoli all'interno di un racconto. Oppure, certe emozioni le interpretiamo a partire da ciò che leggiamo, sentiamo. Il principio è sempre lo stesso: *scampoli di vissuto vengono organizzati a partire da un modello*, il quale è generato automaticamente dal codice. Quel malessere senza nome, oscuro, viene "letto" a partire dal codice, e diviene proprio ciò che il codice prescrive (il disturbo x). In un'altra lettura sarebbe "alienazione", in questa "ho un problema psichico", "repressione sessuale", "depressione" etc. Il modello produce la realtà vera perché tesse scampoli di vissuto e perché determina il modo in cui esperiamo noi stessi, e così facendo è "causa", è *Wirklichkeit*, genera azioni del tutto reali: questo è il simulacro.

È un simulacro perché esso, presentandosi come realtà, deve ridurre la relazione simbolica, il suo carattere unico, irripetibile, innominabile. La realtà serve qui a ridurre l'unicità dell'esistenza. Il referente – la "realtà" a cui il segno allude – non è esterno al flusso dei messaggi, ma prodotto dai nessi che i segni intrattengono *tra* di loro, e il modo in cui essi si combinano tra di essi capta e struttura scampoli di vissuto, che viene significato entro queste articolazioni di rimandi semiotici, sicché il vissuto viene esperito semioticamente. Ma come esperiamo è la nostra vita, è la nostra realtà. È una iperrealtà perché non sapremo mai se la nostra simulazione non sia la realtà, a meno che un'altra simulazione non la scaldi. Infatti, nel momento in cui stai simulando non lo puoi sapere, altrimenti staresti già fuori dalla simulazione, e staresti solo operando una contraffazione. Dunque, *la simulazione non è una contraffazione della realtà: è produzione di realtà*.

Questo aspetto possiamo dettagliarlo meglio. Sento un disagio, la simulazione (attraverso un film per esempio) mi permette di interpretarlo in un certo modo. E questa interpretazione diviene la "realtà": sono infelice perché non ho questo, perché il mio rapporto di coppia non è così (cioè secondo il codice), e in questo modo, semiotizzato, si perde l'unicità, che è *il criterio di realtà non mediatizzata*, il fatto che quel malessere mi costituisce. *Il simulacro è tale perché maschera la perdita del simbolico, dell'unicità*. Credo che sia la vera realtà del mio essere quella che è solo una conseguenza della riduzione della relazione simbolica. Il simulacro sorge in quanto ciò che è vissuto simbolicamente viene trasformato *in immagine semiotica*. Così, un disagio è immediatamente codificato come segno di debolezza, di essere un *looser* etc., e questo simulacro produce effetti, cioè comportamenti: diventa un vissuto. *Il segno che interpreta il vissuto produce il vissuto*, in un rapporto di feedback tipico delle macchine cibernetiche.

Il codice, dunque, trasforma la struttura della comunicazione perché iscrive l'accadere in un modello. Per questo, *all'interno del codice non vi sono immagini, ma segni*. Quando un filmato scorre sullo schermo noi non siamo in presenza di un'immagine che raffigura un evento esterno. Pertanto, sarebbe errato dire che la caratteristica del simulacro è che esso "tenta di rassomigliare al reale, di realizzarlo, di esplicitare ciò che in esso è solo implicito e di renderlo esplicito". Quando vediamo un fabbro afgano in TV non vediamo un'immagine, ma un segno, per così dire l'"afghanistanità", una connotazione. Il suo essere senza denti, i suoi racconti, tutto diventa connotazione. *I mass media, dunque, ci avvicinano il fabbro afgano come segno, ma ce lo rendono estraneo come essere irriducibile e unico*: esso sta per altro.

Pertanto, non è vero che i mass media rendono possibile il villaggio globale: essi creano la simulazione di un villaggio globale, il villaggio globale come sistema di segni

governato da un codice. Essi creano *una globalizzazione dei segni senza una globalizzazione della socialità come struttura di relazione*. Creano una circolazione globale dei segni che sostituisce e sta al posto di una globalizzazione che non c'è. Non producono una globalizzazione come vicinanza, perché la vicinanza e l'incontro sono simulati, mediati da segni e ridotti a circolazione di segni.

E tuttavia, l'alternativa è sempre all'opera, perché se i segni vengono prodotti, essi devono essere decodificati, usati, innestati, e nella decodifica il segno viene estratto dal flusso, deve essere appropriato da un'esistenza unica e irriducibile, che si rapporta a altre esistenze uniche e irriducibile, in una relazione in cui una delle due esistenze vedrà morire l'altra. Il codice semiotico stesso in questo caso viene assorbito dal simbolico. In altri termini, per dirla con De Certeau,

«l'analisi delle immagini diffuse dalla televisione (rappresentazioni) e della quantità di tempo passata davanti allo schermo (comportamento) dev'essere completata dallo studio di ciò che il consumatore culturale "fabbrica" durante queste ore e con queste immagini»¹⁶.

Qui, forse, il semiotico stesso deve innestarsi e farsi alterare dal simbolico. Qui inizia un'altra politica, fuori da ogni visibilità, nel segreto. La differenza possiamo tracciarla così: un'azione può mirare a produrre effetti in quanto azione, e in questo caso lo scambio è simbolico, avviene nel segreto, cerca di sfuggire alla rappresentazione, ma può *mirare a produrre effetti in quanto viene rappresentata*, ed in questo caso deve entrare nell'universo semiotico, la lotta deve divenire semiotica, *sul piano della maggior visibilità possibile*, e dunque entrare nella logica del codice. Nell'ordine del simbolico, invece, la sua fenomenalità è dell'ordine della negazione, essa non può farsi spazio se non sottraendosi all'ordine dei segni, rifiutandosi di divenire il segno dell'"alternativa". L'alternativa non può presentarsi entro l'ordine del codice: può solo lavorare eternamente nel segreto, usando lo stesso codice per altri fini, oppure fenomenizzarsi sulle ceneri di ogni codice. Ogni alternativa che cerca di affermarsi attraverso la visibilità cessa di essere alternativa, viene incorporata e diviene segno. *Nella visibilità c'è spazio solo per il simulacro dell'alternativa*.

¹⁶ M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano* (1990), trad. it. F. Baccianini, Edizioni Lavoro, Roma 2010, p. 7.

Roberto Mancini

PER UN'ALTERNATIVA AL MASCHILISMO.
CRITICA DELLA VIOLENZA NEI RAPPORTI DI GENERE

Abstract

The essay highlights how, in the system of inter-human relations, qualitative alternatives open up when one exits the logic of power and conforms instead to the dynamics of relational harmonization. Within this context, the node of men-women relations remains crucial. The multiple forms of violence upon women indicate that the causes of the problem are structural and not contingent. The author proposes that one of such causes is men's inability to accept the createdness of the human condition according to which everyone is a gift entrusted to him or herself and must learn to love in a non-destructive manner. This inability is not the outcome of ontological or biological factors but rather depends on the kind of culture in which the identity process of male individuals takes place. To heal the orientation of such a process means to open up an alternative of mutual welcome among genders.

*a Elena,
così piena d'amore
che ogni morte patita
non ha potuto nulla su di lei.*

1. *Un passaggio ineludibile*

L'evocazione del "cambiamento" nel discorso pubblico è continua, nel discorso politico è persino obbligatoria. Ma a fronte del modello di società vigente, la retorica del cambiamento risulta chiaramente ideologica e nevrotica, compensativa di una trasformazione che non si riesce neppure a pensare¹. A me sembra che siamo non tanto in una "crisi" – altro termine ambiguo, che occulta più che rivelare la natura del persistente malessere sociale²–, quanto in una trappola. È la trappola predisposta e resa sempre più stringente dall'antica abitudine di fondare il sistema delle relazioni vitali sul potere. Un potere che, come ha mostrato ad esempio l'intera opera di Michel Foucault,

¹ Ho approfondito la questione nel libro *Utopia. Dall'ideologia del cambiamento all'esperienza della liberazione*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2019.

² Per la critica della retorica della crisi rinvio al mio *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, Franco Angeli, Milano 2014.

non è libertà, efficacia, apertura di possibilità. Piuttosto esso si traduce sempre in dominio e dunque in schiavitù: chi lo esercita perde la libertà di trasgredire la sequenza di atti indispensabile a conquistarlo e a mantenerlo; chi lo subisce ha perduto libertà in partenza.

Questo significa che le differenze inscritte nella trama relazionale della vita diventano pretesto per l'esercizio del potere: dell'uomo sulla donna, dell'adulto sul bambino, del nativo sullo straniero, dell'umanità sulla natura, del normale su chi è ritenuto anormale. Lo svolgersi sino alle estreme conseguenze di questi rapporti di dominio ha esiti distruttivi (per noi autodistruttivi), come evidenzia esemplarmente la devastazione dovuta al surriscaldamento climatico del pianeta. Prendendo atto di tale situazione ricaviamo un'indicazione essenziale: non c'è alternativa reale nel modo di esistere e di organizzare la convivenza finché il potere permane il fondamento della società, il polo attrattivo del nostro modo di interpretare la condizione umana. A chi voglia obiettare che il potere è imprescindibile e persino positivo, a certe condizioni, risponderai che la buona efficacia e la giusta opera di ordinamento della società vanno designati con termini differenti, alternativi appunto: governo democratico dei problemi, cura, servizio, autorità, che è tale perché fa crescere e non perché comanda. Il senso della democrazia si gioca in effetti sulla conversione del potere in cura del bene comune.

In questa mia riflessione non mi occuperò del concetto di alternativa sul piano logico; vorrei piuttosto individuare un nucleo essenziale della possibilità di una cultura alternativa, la quale dovrebbe aprire i soli spiragli possibili oltre la trappola epocale in cui ci troviamo. Alludo al modo di orientare la relazione tra uomini e donne, muovendo dalla critica della violenza di genere che tuttora produce tante vittime ogni giorno ovunque nel mondo. Nella condizione umana il superamento del maschilismo è un passaggio fondamentale e ineludibile.

È onesto precisare che la riflessione di un uomo sulla violenza contro le donne ha un vincolo preciso, quello dell'ascolto della loro esperienza e dell'approfondimento della critica nei confronti delle dinamiche tradizionali dell'identificazione maschile. La questione non può essere confinata entro la responsabilità esclusiva di alcuni violenti, perché riguarda appunto il farsi dell'identità maschile come tale. Riconosciuto questo imprescindibile punto prospettico, vorrei proporre una interpretazione del fenomeno che punti a cogliere lo specifico della violenza di genere, di ciò che la suscita, tentando nel contempo di individuare l'orizzonte antropologico alternativo, proprio di una cultura che sia risanata da questa patologia.

La violenza di genere ha una sua radicalità e una sua virtuale universalità che ne determinano la specificità. Questo non vuol dire a mio parere che essa abbia una causa unica e ricorrente; ogni spiegazione monologica (per esempio di tipo religioso, oppure di tipo psicoanalitico, o ancora di tipo biologico o sociologico), di fronte all'ampiezza e alla multiformità del fenomeno, risulta riduttiva. Esistono, è vero, spiegazioni monologiche, ossia impostate a partire da una chiave analitica universalizzata, che in effetti riescono a cogliere aspetti rilevanti e dinamiche reali. Penso in particolare a due modelli.

2. *La logica della persecuzione*

Anzitutto richiamo qui l'approccio della ricerca psicoanalitica e psicologica orientata criticamente rispetto ai retaggi del maschilismo. Questi studi hanno evidenziato l'oscuro sentimento di inferiorità dell'uomo dinanzi alla potenza della fecondità femminile: da tale percezione delle persone dell'altro sesso sorgerebbero, nel vissuto maschile, l'insicurezza, la paura, l'invidia, il rancore, il risentimento che possono alimentare sempre di nuovo le forme della violenza contro la donna. Essendo questo un dato strutturale della condizione umana, si spiegherebbero così la persistenza e la diffusione dei fenomeni di questo tipo di violenza. Essa ha il proprio terreno di coltura nei processi dell'identificazione maschile, incentrati su un sentimento di potenza da esercitare su chi appare inferiore e tendenti a una sessualità strumentale, tipica di soggetti che separano il piacere dall'affetto e dal riconoscimento dell'altro.

Vorrei inoltre ricordare un secondo modello interpretativo, quello della critica della logica sacrificale immanente alle relazioni interumane. Questo approccio, soprattutto nella versione classica proposta da René Girard³, vede nel rapporto tra i sessi un luogo tipico delle dinamiche di persecuzione, le quali insorgono precisamente quando la donna, che deve impersonare l'identità inferiore, giunge a insidiare la differenza dell'identità superiore, quella dell'uomo, facendogli temere l'annullamento della distanza e il rovesciamento delle posizioni. La crisi della differenza scatenerrebbe la violenza che tende allora non solo a colpire singole donne, ma a ristabilire un ordine generale, "naturale" e razionale.

Queste due prospettive interpretative permettono di individuare alcuni aspetti costitutivi della violenza sulla donna. La prima dà un'idea del gioco di specchi fuorviante innescato dalla dialettica tra i generi esperita, nella prospettiva dell'uomo, come un rapporto di contrapposizione tra la cultura maschile e la biologia femminile. Tilde Giani Gallino, nel libro *La ferita e il re*, ha mostrato con chiarezza come l'apparente antitesi tra l'uomo come essere culturale, pubblico e storico, da un lato, e la donna come essere puramente "naturale", dall'altro, dissimula il biologismo elementare da cui è informata la cultura maschile. Essa, più che spingersi oltre il naturale per ardite costruzioni culturali e sociali, resta immersa in un sentimento primitivo di identificazione sessuale che comporta per un verso l'esaltazione della struttura biologica del maschio, con la sua forza di penetrazione e di creazione, e per altro verso la complementare svalutazione della struttura biologica femminile, riassunta in una passività fatta apposta per essere invasa e dominata. Così «l'uomo ha fatto delle proprie caratteristiche biologiche una cultura»⁴.

Non è solo un caso di proiezione, per cui un tratto problematico proprio viene inconsapevolmente attribuito a chi è altro; la mistificazione ora richiamata è l'effetto tipico della ricorrente riduzione dell'umano e delle sue differenze costitutive, quali appunto il maschile e il femminile, alla sola dialettica del biologico e del culturale. Una

³ Ricordo in particolare R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

⁴ T. GIANI GALLINO, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 4.

simile riduzione non caratterizza soltanto la prospettiva androcentrica, ma a mio avviso limita la visuale anche delle strategie positive di risposta al problema, al di là del fatto che esse si differenzino come teorie dell'emancipazione delle donne, teorie delle pari opportunità, teorie della liberazione, teorie del separatismo femminile e così via.

Quando si ritiene che la stoffa della nostra umanità si risolva in un ordito, che è la componente biologica, e in una trama, che è la componente culturale, la conseguenza di solito è quella per cui queste due parti si contrappongono: la cultura si sviluppa contro la natura, quella è superiore e questa è inferiore. E nel caso la cultura vigente produca a un certo punto effetti di saturazione, di insopportabile artificialità e di insensatezza, allora si idealizzano il ritorno alla natura e la sua bontà primigenia. Nel dualismo di natura e cultura, comunque dosato e riconfigurato, va perduto qualcosa di essenziale e il senso stesso dell'umanizzazione e dell'armonia possibile rimane sfocato⁵. Le letture psicoanalitiche della violenza di genere portano allo scoperto le contraddizioni e le mistificazioni del doppio incrocio tra femminile e maschile, da un lato, e biologico e culturale, dall'altro.

Prima di ipotizzare un riferimento ulteriore che possa orientare criticamente questa dialettica a quattro voci, è però opportuno dare risalto ad alcune indicazioni interpretative offerte dalla teoria antisacrificale. Seguendo l'analisi di Girard si riesce a riconoscere la natura della violenza, che non è frammentata caso per caso, né irrazionale e nemmeno soltanto causata dalla perdita dell'autocontrollo nell'uomo. Si tratta invece di una violenza che è persecuzione, dunque di una violenza che esprime una logica delirante ma coerente al suo interno. Il persecutore non è tanto un prepotente o un malvagio, quanto strutturalmente qualcuno che sta delirando, ossia un soggetto che non solo ha una percezione alterata della realtà, ma ha anche fallito nel maturare la sua identità personale. E qui, come dirò più avanti, mi sembra si possa trovare la chiave più importante per risalire alla radice della persecuzione.

Nell'aggressione e nell'oppressione contro la donna opera una falsa percezione collettiva, di genere, che va oltre il vissuto individuale, una dissonanza cognitiva sistematica, coltivata, tramandata, che gli uomini possono condividere in quanto maschi. Il punto qui non è credere che essi siano fatalmente destinati a questo delirio: un razzismo antimaschile non ha alcun senso. Il punto sta piuttosto nel rendersi conto di quanto sia facile la diffusione degli stereotipi antifemminili se la condizione biologica ed esistenziale degli uomini trova la sola elaborazione della cultura maschilista. Di conseguenza la violenza contro la donna non è un'anomalia, il ripetersi casuale di episodi irrelati, ma è pensabile come fosse una potenziale epidemia che spesso e sempre di nuovo trova attuazione. Inoltre, la prospettiva girardiana suggerisce che non è la donna come tale a ispirare gesti violenti, né la sua presunta inferiorità o la differenza che rappresenta. A ispirare reazioni violente è il pericolo rappresentato eventualmente dalla donna quando sembra cancellare la sua differenza rispetto all'uomo, facendo saltare la coppia orientativa gerarchica del superiore e dell'inferiore.

⁵ Un esempio di questa miopia nell'antropologia e nella concezione della storia è dato, a mio parere, dal libro di Aldo Schiavone *Storia e destino* (Einaudi, Torino 2008), dove l'illimitata potenza tecnologica è presentata come la vera vocazione e come il destino dell'umanità, sino a immaginare la completa sostituzione della tecnica alla natura.

3. *La coazione alla violenza*

Come i moventi del singolo uomo nel colpire una donna si intrecciano con una logica di genere, così il maschilismo è a sua volta una componente specifica di una cultura più vasta, che Horkheimer e Adorno hanno qualificato come logica del dominio. Mi sembra utile riprendere un'indicazione di fondo della loro lettura della violenza insita nella razionalità che organizza la società occidentale, con una tendenza all'espansione che oggi vediamo globalizzata. Il soggetto che afferma se stesso e che assolutizza il fine della propria sopravvivenza è il protagonista di questa razionalità, per cui tanto la propria morte quanto la felicità sono gli estremi che egli deve evitare se vuole sopravvivere.

L'uomo costruisce se stesso come un sacrificio vivente, al prezzo dell'«umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa»⁶. È un essere che tiene a freno i suoi impulsi, compresi quelli favorevoli alla libertà pacifica e alla convivenza amichevole, per ottenere il dominio sull'intera realtà. Egli nega la natura in se stesso per poter dominare la natura esterna e porre sotto controllo ogni minacciosa alterità: la natura, appunto, ma anche il tempo, lo straniero, la donna e, finché può, la morte.

L'uomo, che rimane pur sempre un essere relazionale, nega le relazioni vitali di cui è partecipe ristrutturandole come rapporti logici misurati dal calcolo del vantaggio e realizzati dall'esercizio della potenza. Mentre un essere relazionale vive di armonia nella rete di relazioni cui appartiene e può incontrare solo grazie a tale armonia la felicità, l'uomo del dominio rinnega fin dal principio la vocazione a questo compimento e quindi rovina proprio le relazioni vitali, prima tra tutte quella con la donna, nelle quali la felicità avrebbe potuto avverarsi. L'uomo è violento per *simbiosi con l'infelicità*, per infedeltà alla felicità vera. Ovviamente non se ne avvede e conferisce *valore assoluto* a quei surrogati di felicità, a quelle gelide gratificazioni, a quelle malintese conferme di sé che rappresentano per lui la prova che i suoi sforzi non sono invano, che la vita è ancora godibile, che la sua sofferenza è compensata e resa sostenibile da beni e piaceri che sa conquistarsi.

Ho detto che qui viene percepito un valore assoluto. Voglio dire che, quando – per frustrazione, per rabbia, per gelosia, per noia, per disprezzo – un uomo colpisce una donna, commette questo crimine come se rispondesse a un'attrazione insuperabile. Egli non sa trovare altre risposte nel suo comportamento. È preso nella coazione alla violenza. Il suo universo interiore è monologico, saturato dall'impulso a colpire come se la violenza fosse l'unico modo per godere, o per ripristinare un ordine violato, per risarcirsi di quello che sente di aver subito ingiustamente.

La violenza sulla donna è per l'uomo una *restituzione delirante*. Cioè un risarcimento necessario, una soddisfazione compensativa. Si capisce allora perché questa specie di violenza si presenti come una violenza *a tutti i costi*, una violenza irrinunciabile, la reazione a quella che l'uomo sente come una provocazione intollerabile. L'uomo arriva alla violenza come a un gesto indispensabile, necessario, anche quando sembra del tutto

⁶ M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. E. Solmi, Einaudi, Torino 2007, p. 65.

futile, “gratuito”, occasionale. Perché anche in questi casi il violento cerca la dimostrazione della propria potenza, di ciò che lo identifica come soggetto.

I violenti sono *uomini divisi*, nel senso che spezzano le relazioni di cui pure vivono, uomini che hanno fallito la loro nascita radicale di persone. Proprio quest’ultima traccia induce a pensare che le indicazioni più acute emergenti da una lettura critica del rapporto tra uomini e donne secondo la dialettica del biologico e del culturale devono essere riprese entro un orizzonte antropologico più ampio. Tale orizzonte, a mio avviso, è dato dalla costellazione semantica della *creaturalità* in cui è radicata la condizione umana.

4. Per un’altra antropologia: il senso della creaturalità

Nel complesso percorso dell’umanizzazione si incrociano non solo le dinamiche dell’evoluzione biologica e dell’elaborazione culturale, ma anche quelle tipiche della costituzione creaturale del nostro essere⁷. L’essere creatura è qualcosa di più e di specifico rispetto al puro essere naturale. Questa ulteriorità attiene in modo essenziale al viaggio dell’identità umana. Il divenire persone non si risolve in una mediazione, variamente articolata, della componente biologica e della componente culturale di un individuo, ma richiede l’assunzione lucida dell’essere creatura, assunzione che a sua volta permette l’emergere della *persona* nel senso pieno della parola. Diventare davvero persone comporta anzitutto che ci riesca di imparare a essere fedelmente creature. L’identità personale riuscita scaturisce da una creaturalità vissuta e riconosciuta in modo da armonizzare in noi e da trasfigurare la struttura biologica dell’individuo e la sua configurazione culturale. Il fallimento nell’essere creature, d’altra parte, pone la premessa per la disponibilità degli individui, nel nostro caso degli uomini, alla violenza.

Mentre la struttura biologica del nostro essere è l’insieme del corredo genetico, delle possibilità fisiche e delle funzioni vitali dell’organismo, e la configurazione culturale è l’insieme delle tradizioni, delle idee, dei significati condivisi e delle usanze del paese in cui siamo nati, la costituzione creaturale dell’essere umano non coincide di per sé né con ciò che per noi è immediatamente naturale, né con ciò che è elaborato culturalmente ed è “artificiale”. Attraversa entrambe le dimensioni ma nel contempo le qualifica, le orienta, le porta a un livello superiore. Lo statuto creaturale dell’essere umano è una tensione specifica che lega il biologico e il culturale, è tra queste dimensioni, ma è anche oltre, le indirizza verso un modo più adeguato di esistenza e di presenza nel mondo. Natura e cultura restano ambigue, prive di orientamento, oscillanti tra vita e morte, e risulta labile e arbitrario anche il confine tra di loro, se esse non vengono raccolte nella creaturalità.

Ma che cos’è la creaturalità? La costellazione di significati condensata in tale categoria è stata per lo più coperta dalla sua saturazione teologica, che ha luogo quando il rimando esplicativo è colto nel Dio creatore e nella sua onnipotenza. Se invece si lascia aperta la questione dell’origine della vita umana – di Dio o di nessun Dio – e si ascolta la tensione che ci spinge all’umanizzazione, si può riconoscere che la condizione creaturale consiste intanto in due tratti essenziali. Da un lato c’è l’aver ricevuto l’esistenza come dono, pur restandone misteriosa la provenienza, e dall’altro l’essere perciò costituiti responsabili di

⁷ Cfr. AA.VV., *Antropologia della creaturalità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

non tradire, sprecare o rigettare il dono attraverso l'apprendimento dell'esistere in modo creativo e non distruttivo. Essere creature vuol dire perciò imparare a esistere in armonia, a convivere senza violenza; vuol dire per ciascuno essere un filo unico e inestimabile nel tessuto immenso dell'umanità e del mondo vivente.

Questa vocazione specifica, che è individuale e universale nel contempo, porta natura e cultura oltre se stesse, le volge verso forme di vita liberata, armonizzata, realizzata. La creaturalità non si dà senza natura e senza cultura, ma non è la loro somma o una qualche versione del loro combinarsi. Se dico che il soggetto umano è un essere naturale e anche che è un essere culturale è ancora troppo poco. Se aggiungo che è creatura, ne qualifico l'orientamento esistenziale, indicando su quale frontiera la dimensione naturale e quella culturale devono riarmonizzarsi senza combattersi a vicenda. La natura creaturalmente orientata e curata vede dilatata la sua possibilità di armonia; la cultura illuminata dalla coscienza creaturale è la cultura che ha maturato la nonviolenza e la corresponsabilità per la vita comune nel cuore del suo dinamismo.

L'assunzione della creaturalità è, per l'essere umano, il processo di gestazione del proprio essere persona, l'emersione piena della sua unicità personale e della sua relazionalità costitutiva che fa di ognuno di noi un "co-spiratore"⁸ insieme agli altri. Questa consapevolezza antropologica è emersa con le grandi filosofe del Novecento, da Simone Weil ad Hannah Arendt, da Edith Stein a María Zambrano, come pure in un autore quale Emmanuel Levinas. Queste voci della filosofia del Novecento hanno saputo dare risalto alla comune, universale creaturalità che è, al tempo stesso, sia il nucleo originario che il compito primario della condizione umana.

Nella convivenza interumana si tratta di andare oltre il rapporto di genere per accedere alla relazione tra unici: la pienezza dell'incontro comporta non tanto di vedere nell'altro una donna, o un uomo, cioè l'esemplare di un genere, quanto di riconoscere in lei o in lui una presenza unica. Voglio precisare che non sto evocando una unicità vuota, indifferenziata: l'unicità di ogni donna e di ogni uomo riassume in sé tutta la ricchezza delle differenze che vi sono coimplicate. Quindi il riferimento all'unicità non serve affatto a neutralizzare la prospettiva della differenza di genere, anzi la salva dall'astrazione di un'antropologia svolta semplicemente per categorie, per quanto concrete ed essenziali. In ogni riduzione dell'unicità al genere c'è già la premessa per un rapporto di negazione del volto e del valore della persona. Al contrario, l'unicità della creatura umana giunge a una sua forma di compimento – non definitiva, ma effettiva e rivelativa della nostra vocazione a diventare persone – quando riesce a dire "tu" ad un'altra creatura.

Se questo è l'orizzonte dell'umanizzazione, se ciascuno è, con gli altri, chiamato ad assumere il proprio essere creatura per diventare davvero persona, allora, prendendo atto della preponderante diffusione della violenza maschile, si può ipotizzare che gli uomini tendenzialmente siano, tra gli umani, coloro che più rischiano di rimanere bloccati nella sola dialettica tra la loro struttura biologica e la cultura androcentrica che esprime la presunzione della sua superiorità. Gli uomini, tendenzialmente, sembrano, tra gli umani, coloro che più devono mettersi in cammino verso la loro creaturalità, mentre le donne,

⁸ Cfr. L. IRIGARAY, *L'oblio dell'aria in Martin Heidegger*, trad. it. C. Resta e L. Irigaray, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

tendenzialmente, danno l'impressione di essere più prossime allo specifico della costituzione creaturale umana. Qui deve essere ricordata la duplice modalità di rapporto con l'altro da sé che ogni individuo possiede, per come è stata chiarita esemplarmente da Martin Buber⁹. O ci si rivolge all'altro come a un "tu", oppure lo si riduce a un "esso", cioè a una cosa, a un'entità impersonale utilizzabile e irrilevante. Emerge così un tratto ulteriore della costituzione creaturale dell'umanità: non più solo il ricevere l'esistenza in dono, non più solo la responsabilità dell'esistere creativo, ma anche la disposizione a incontrare altri come un "tu", quello che con una formula Buber chiama il "tu innato".

Se si incrocia questa alternativa con la differenza di genere e con gli atteggiamenti prevalenti, nell'ordine, tra le donne e tra gli uomini, si può notare che tendenzialmente (con tutto il margine per eccezioni e rovesciamenti di prospettiva) le une riescono a sentirsi in relazione come con un "tu" sia con gli uomini che non di rado con le creature della natura, mentre gli altri sono inclini a trattare il loro "tu" come un "esso", a organizzare le relazioni, a dislocare e a funzionalizzare le persone. Come se nell'identità maschile prevalesse la tendenza a reificare ciò che è vivo e personale, mentre nell'identità femminile fosse più forte la tendenza a vivere la relazione con l'altro da sé.

C'è un passo nel *Libro della Genesi* che sembra preannunciare questo diverso orientamento: «verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gn* 3, 16). Non è una condanna divina, è una rivelazione antropologica della scissione tra i generi. Le donne hanno un "istinto", un rivolgersi radicale verso l'altro in quanto l'altro. Con tutto il male che anche loro possono fare, esse hanno il senso della differenza e dell'attrazione per l'altro. Gli uomini no. Invece dell'istinto per la relazione hanno il dominio. Dunque al posto della relazione conta il potere. Se nella visione di una donna il potere può essere concepito nel senso dell'energia che nasce dalla cooperazione¹⁰, per l'uomo, di solito, il potere significa dominio. Esso anestetizza il dolore, dà l'illusione di essere al di sopra degli altri, stabilisce una difesa e una distanza incolmabile. Il potere così inteso appare risolutivo, fa credere di poter organizzare la vita anziché patirla.

Più elude la sua vocazione a essere creatura e alla relazione con il "tu", più l'uomo si espone a cadere nei comportamenti violenti, nella persecuzione contro coloro che invece incarnano lo scandalo di un altro modo d'essere, che sfugge alla mera biologia e al disegno gerarchico della cultura dominante. L'uomo violento è un individuo che rimane ignaro della sua creaturalità, tradendola in se stesso e violandola nella donna. Si pensi a quanto distruttiva sia l'elusione della costituzione creaturale umana quando è una prassi collettiva e divenuta tradizionale. Tutte le culture e le ideologie religiose che eludono e impediscono l'ascolto della vocazione a essere creature, in buona parte proprio perpetuando l'androcentrismo, perpetuano poi, nel loro ordine simbolico e sociale, le condizioni della violenza in generale e della violenza sulla donna in particolare, che infatti perdura attraverso i secoli e ricorre a ogni latitudine.

L'ignoranza esistenziale della creaturalità, ossia la sua mancata assunzione nelle peculiari correnti evolutive che implica (correnti che ho indicato nell'imparare a ricevere con gratitudine, nell'imparare a essere responsabili e nonviolenti, nell'imparare a dire

⁹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A.M. Pastore, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

¹⁰ Cfr. H. ARENDT, *Sulla violenza*, trad. it. A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971.

“tu”), è a mio avviso la *radice comune* di questa violenza, il terreno da cui essa può sorgere sempre di nuovo interagendo di volta in volta con cause religiose, ideologiche, sociali, economiche, da una parte, e con la storia degli individui e la loro situazione psicologica, dall'altra. Questo è il terreno nel quale si radica tuttora la violenza contro le donne. Ne è prova massima lo stupro, che stando ai soli episodi denunciati continua a ripetersi in più casi ogni giorno. Questo tipo di violenza resta la figura tragica esemplare della completa disarticolazione e dello stravolgimento della creaturalità. Un autentico paradigma del male. Mentre la creaturalità chiede a ciascuno di imparare a ricevere e a dare ospitalità, lo stupro fa dell'uomo un odioso invasore del corpo e della libertà della donna; alla libera scelta, all'affetto, al piacere, alla tenerezza, all'eventuale procreazione deliberata, si sostituiscono con la forza la minaccia e la costrizione, il disprezzo, il sadismo e l'indifferenza, la brutalità e spesso lo sfregio di una gravidanza determinata dalla violenza. Lo spirito di distruzione s'impadronisce di ogni aspetto dell'amore e lo perverte in una maledizione.

5. *Per un'alternativa di accoglienza reciproca*

Come prefigurare un'alternativa a questa forma di rapporto tra i generi, in modo che uomini e donne possano sperimentare un'accoglienza reciproca? L'alternativa è impensabile senza una profonda svolta educativa che interessi i luoghi di apprendimento della grammatica delle relazioni interpersonali e di formazione dell'identità di genere. Nel pensare alle condizioni e alle potenzialità di questa svolta è opportuno ricordare gli spazi inediti che si aprono attraverso i processi attuali dello scontro e dell'incontro interculturale. Essi non vanno lasciati alla casualità degli eventi, né alla logica dell'interesse economico, o alle reazioni xenofobe, oppure a una politica di tolleranza multiculturale che si limiti a preservare la tipicità di ogni singola cultura considerata quale entità conclusa e indiscutibile. Tali processi saranno sottratti sia alla china del conflitto interetnico, sia alle tendenze che comportano la mera omologazione delle differenze se avrà luogo una buona reciprocità tra le culture, ossia una convivenza dialogica in cui si sviluppano le dinamiche dell'apprendimento e della maturazione di identità comunicative, non più esclusive e ripiegate su se stesse.

Il fattore propulsivo fondamentale per questa convergenza entro l'orizzonte di una umanizzazione polifonica sta a mio avviso nella comune ricerca di forme rinnovate di comprensione e di riconoscimento della dignità umana, come dei doveri e dei diritti che ne discendono. Rivedere con sapienza creaturale senso e valore dell'identità di genere, della relazione tra uomo e donna, così come dell'unicità di ogni persona, è una responsabilità che coinvolge tutte le culture e chiede loro in particolare di superare la tenace negazione della dignità della donna che si è tramandata nella storia di ciascuna di esse.

Certo, questo sguardo liberato dal sessismo non deve solo produrre rappresentazioni sociali e mediatiche ispirate all'antropologia e all'etica interculturali della dignità, ma deve ispirare gli stili di vita dei nuclei familiari, delle altre istituzioni educative, della struttura sociale di base nel suo insieme. Infatti per destarsi all'esistenza umanizzata come mondo di relazioni pacifiche con gli altri e con sé è indispensabile avere dei riferimenti positivi,

poter maturare la memoria di persone, modi d'essere, ideali, storie di vita che prefigurino una via per essere se stessi e per sfuggire al principio di dominio. Per questo sono necessarie soglie di accesso a questa via, luoghi di apprendimento e di esperienza quotidiana, fonti di coscientizzazione, donne e uomini capaci di mostrare in atto una forma di convivenza che non sia fondata sul dominio e sulla violenza.

Il riguardo per la donna, la percezione della sua libertà di persona inassoggettabile e la bellezza del partecipare alla relazione interpersonale e intersessuale devono poter trovare giorno per giorno nella famiglia un luogo fondamentale di esperienza concreta e una comunità di apprendimento. Qui dovrà avere corso una diversa maturazione dell'identità maschile, per cui essa non cerchi più la sua sostanza nell'esercizio del potere ma, al contrario, sappia giungere alla deposizione degli atteggiamenti che impediscono il riconoscimento del "tu", così come balena per un attimo in una scena dell'*Iliade* con il gesto di Ettore che si toglie l'elmo per assicurare il figlio e farsi riconoscere come suo padre¹¹. Gli uomini devono finalmente togliersi l'armatura del potere, riuscire a non desiderarla neppure, per imparare anzitutto a ricevere eventualmente in dono ciò che credono di poter conquistare per rapina, cioè per vivere la relazione con le donne, e con ogni altro da loro stessi, senza sacrificarla. Solo grazie a una svolta simile potremo sperimentare credibilmente il senso della promessa inerente alla parola "alternativa", imparando più in generale a cercare in tutte le forme di relazione un modo degno di abitare insieme la vita.

¹¹ «E dicendo così, tese al figlio le braccia Ettore illustre:/ma indietro il bambino, sul petto della balia bella cintura,/si piegò con un grido, atterrito all'aspetto del padre,/spaventato dal bronzo e dal cimiero chiomato,/che vedeva ondeggiare terribile in cima all'elmo./Sorrise il caro padre, e la nobile madre, e subito Ettore illustre si tolse l'elmo di testa,/e lo posò scintillante per terra;/e poi baciò il caro figlio» (OMERO, *Iliade*, Libro sesto, 466-474, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, pp. 220-223). A riguardo cfr. L. ZOJA, *Il gesto di Ettore*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Enrico Guglielminetti

CHE COS'È UN'ALTERNATIVA?

Abstract

Through annotations and comments, this essay advances the definition of “the alternative” as follows. In a political sense, the alternative is the wager that if one intervenes at the right moment and in the right way, reality will unfold the way it should (could) by virtue of its profound dynamism, which however current and future hostile forces oppose unless the organized political action of favorable forces turns out to be effective. In a political sense, alternatives are polarized in small-scale alternatives (temporary, tactical alternatives) and large-scale alternatives (systemic, strategic alternatives).

1. Definizione di “alternativa”

L'alternativa, in senso politico, è la *scommessa* che, se si interviene nel momento giusto e nel modo giusto, la realtà prenderà quella piega che deve prendere in virtù del suo *dinamismo profondo*, e che tuttavia *forze ostili* le impediscono attualmente e le *impediranno* in futuro di prendere, a meno che *l'azione politica organizzata* delle forze favorevoli risulti *efficace*.

In senso politico, l'alternativa si polarizza poi in piccola alternativa (*alternativa di fase, tattica*) e in grande alternativa (*alternativa di sistema, strategica*).

2. Commento alla definizione

1) L'alternativa come scommessa

L'alternativa, in senso politico, è una scommessa. Se si agisce nel tempo e nel modo opportuni, sarà possibile avviare una sequenza di cause ed effetti, o di azioni e reazioni, che potrà produrre l'effetto voluto. Per questo, l'uomo politico è un opportunista, deve saper sfruttare le occasioni che si presentano quando si presentano; come un giocatore, deve anche saper bluffare o riconoscere un bluff; ma – soprattutto – deve avere il gusto e la capacità di forzare la realtà. L'alternativa è un ribaltamento dello stato di cose presente, che non si produrrebbe, se non vi fosse qualcuno capace di intuire uno spiraglio di cambiamento possibile, e di buttarvisi dentro, prendendo gli avversari e la realtà stessa in contropiede. Non solo: lo spiraglio va in qualche modo prodotto (agevolato) con i movimenti opportuni, non basta riconoscerlo *ex post*.

E tuttavia, non è ancora questo il significato più proprio di “scommessa”. L'alternativa, in senso politico, è una scommessa innanzitutto perché è

un'interpretazione circa la direzione che la realtà prenderebbe, o potrebbe prendere, se venissero rimossi gli ostacoli che lo impediscono.

I politici sono – o dovrebbero essere – filosofi, come voleva Platone. L'alternativa, perlomeno la grande alternativa, è sempre innanzitutto *un'idea, non un fatto*¹. Il comunismo² è un'alternativa appunto perché è un'idea, una teoria. L'Italia è esistita come alternativa (infine realizzata: le idee, in politica, devono appunto essere realizzate), dunque come idea, molto prima che come realtà. La politica però produce alternative solo se resta in prossimità della filosofia.

Per la politica, “realtà” vuol dire “realizzazione” (nel senso della hegeliana *Verwirklichung*). Il politico deve alla filosofia la passione per l'idea nel suo passaggio alla realtà. L'idea deve incarnarsi: l'*ensarkosis* (l'incarnazione: Feuerbach) dell'idea dice di una duplicità che connota la realtà stessa, che è sempre fatto-con-aggiunta-di-idea, realtà con aggiunta di quel lievito, che solo ne permette lo sviluppo³. Il politico è innanzitutto un *teorico*⁴, che si confronta con i vincoli oggettivi (innanzitutto quelli economici e di bilancio, poi quelli di mentalità, eccetera) come materiale – spesso riottoso – in cui realizzare la forma di società che egli ha in mente.

Anche quando la realtà impone le proprie leggi, il politico di razza non si limita a capitolare. Tiene fede alla forma originaria, oppure modifica la forma (modifica l'*eidos*) sulla base della realtà. Un *eidos* (idea, forma) modificato non è però il semplice riflesso della realtà, ma il contraccolpo della realtà sull'idea. Questo contraccolpo (*Gegenstoß*: Hegel) svela certo la natura porosa, plastica, dell'idea politico-filosofica, sempre aperta all'importazione del mondo, ma senza che porosità significhi appiattimento dell'idea sul fatto, e – infine – cancellazione burocratico-amministrativa dell'idea, assunta da ultimo come mero ornamento, se non addirittura come disturbo e “rumore” di fondo.

L'idea riflette la realtà, ma questa riflessione non costituisce un semplice rispecchiamento, ma serve appunto per condurre la realtà, quasi convincendola e persuadendola⁵, verso l'idea, a sua volta modificata per non violentare la realtà (e dunque

¹ In quanto tale, l'alternativa non è oggetto di scienza, ma – esattamente come la filosofia – un oggetto del pensiero.

² La società senza classi è l'alternativa per eccellenza, il caso esemplare di alternativa.

³ Per questo la politica entra in crisi quando cessa di essere battaglia di idee, e diviene pura amministrazione. Anche qualora l'amministratore sia capace e disinteressato, egli non è ancora un politico, a meno che, amministrando, stia appunto realizzando un'idea (per esempio, un'idea di quartiere). Da questo punto di vista, la politica muore, o perlomeno diviene asfittica, se non rivendica il primato delle idee, e perfino delle ideologie, sulla realtà.

⁴ Vi sono due tipi di politico: il teorico, dunque il capo partito, e l'amministratore, per esempio il capo del governo. Nulla vieta che le due figure coincidano, ma è meglio tenerle separate, altrimenti la politica perde la sua dimensione simbolica e si appiattisce sulla gestione, sull'economia o sulla burocrazia. Ma perché, in quest'ultimo caso, non sostituire il politico con un tecnico, che almeno non fa propaganda? La sostituzione dei politici con i tecnici è la morte, anzi il suicidio di una politica, che abbia abbandonato la teoria.

⁵ Cfr. *infra*, § 7.

per potersi realizzare). La politica è caratterizzata dal doppio passo di realtà e idea, che diventa un passo solo (come tale, impolitico), se manca la realtà, oppure se manca l'idea⁶.

2) il momento opportuno

Non vi sarebbe scommessa, se non vi fosse un'idea da realizzare. Ma la realizzazione dell'idea non solo non avviene sotto vuoto, dunque nelle condizioni asettiche di un esperimento, bensì nelle condizioni concrete dell'esperienza (che sempre, implacabilmente, determina uno *shift*, uno slittamento rispetto alle intenzioni iniziali); essa è inoltre ostacolata da controforze politiche, che si ispirano ad altre idee, e più in generale è messa a repentaglio dalla concreta possibilità che lo spiraglio di azione intravisto si chiuda, temporaneamente o per sempre. Differentemente dalle idee platoniche, le idee politiche possono sfuggirci. Come un lampo, illuminano per un attimo solo, sicché richiedono presenza di spirito (*Geistesgegenwart*: Benjamin) per essere afferrate. La verità politica ci può sfuggire. Se dunque non si agisce, ma ci si fa cogliere dalla pigrizia del cuore (*Trägheit des Herzens*), e se non si agisce con perizia nel momento opportuno, l'idea politica – e specificamente l'alternativa politica – può non solo allontanarsi nel futuro nebbioso delle utopie, ma tramontare per sempre⁷. Identico destino può toccare però a quelle idee, che vengono sì realizzate qui e ora con presenza di spirito, senza però che vi sia poi la capacità di consolidarle, vuoi perché si rivelano ostili alla dinamica profonda della realtà, vuoi perché le controforze risultano prevalenti, vuoi ancora perché manca a chi le attua la pazienza, la coerenza, l'intelligenza di trasformare una realizzazione temporanea in un acquisto permanente, o perlomeno di lungo respiro. Di nuovo, ci vogliono idee per fare sviluppare le idee, una volta realizzate. Abbandonate a se stesse, o alla mera dinamica del fattuale, o delle ambizioni, le idee, anche quelle realizzate, si rattrappiscono, isteriliscono e muoiono.

3) il dinamismo della realtà

Abbiamo detto che l'alternativa è una scommessa, e che la scommessa è un'interpretazione sulla direzione che la realtà ha intrapreso, o sta lottando per intraprendere, o deve intraprendere. Quando scommette (e deve farlo), il politico punta – in questo senso – sulla propria inutilità. Il politico, come la levatrice, aiuta la realtà a

⁶ È proprio il traffico con le idee che dà alla politica, nei suoi momenti più alti e più pericolosi, un'inflexione quasi assoluta, creando altresì le condizioni di possibilità di un'alleanza (o di uno scontro) con le istituzioni religiose.

⁷ Costruire politicamente un'alternativa non si può fare sempre: occorre cogliere il *kairós*. Se si manca la giusta occasione, l'alternativa non è solo rinviata *sine die*, ma rischia di fallire per sempre (con effetti devastanti). Per questo l'alternativa ha pazienza (si costruisce un'alternativa per gradi) ma ha anche – sempre – fretta. Occorre essere pronti. L'alternativa accade (o non accade) nel tempo (e non alla fine dei tempi): magari non domani, ma di sicuro in un prossimo futuro. Un'alternativa rinviata alle calende greche cessa di essere un'alternativa e diventa qualcos'altro (un ideale regolativo, per esempio). Talmente poco l'alternativa è rinviabile *sine die*, che l'alternativa, se ce n'è, deve *già* essere possibile. L'alternativa di una società senza classi si basa sulla necessità di rimuovere l'incingruenza insopportabile tra rapporti di produzione obsoleti e forze di produzione disponibili *già ora* (a partire dalla rivoluzione industriale) nella loro forma rinnovata.

sgravarsi del futuro che essa ha in grembo; se non interviene, il parto sarà più difficile, e anzi potrebbe essere a rischio. Il futuro potrebbe morire prima di nascere, o appena nato. Per questo è indispensabile agire, e farlo al momento giusto e nel modo giusto. Ma la levatrice non può inventarsi un futuro che non c'è⁸.

Per un verso la politica, che aspira a prendere il potere, è espressione pura della volontà di potenza (i politici sono sempre arroganti, se non soggettivamente almeno oggettivamente); per l'altro però il potere non può svettare nel vuoto, ma deve ergersi sulla roccia della realtà. L'aporia dell'alternativa è tutta qui. La rivoluzione è indispensabile, perché altrimenti il comunismo non si realizzerà. Ma è solo perché il comunismo è il futuro che oggettivamente preme alle porte, è solo perché il comunismo è l'unica alternativa possibile, una strada a senso unico, che sarebbe criminale non fare la rivoluzione, o anticiparla, o ritardarla, o sbagliarla.

La politica fa andare la realtà dove la realtà deve andare e vuole andare. Senza politica, la realtà non andrebbe dove deve. Ma se la realtà non dovesse/volesse andare lì, nessuna rivoluzione, nessuna riforma, nessuna alternativa avrebbero speranza concreta di riuscita, se non nel breve periodo, almeno nel lungo.

È perché – supponiamo – la realtà tende con tutte le forze verso gli Stati Uniti d'Europa, che la politica deve sbizzarrirsi in una materia riottosa (e attraverso tutte le fasi dialettiche del caso). Ma se – viceversa – la realtà andasse altrove, nessuna potenza sarebbe in grado di strangolare la realtà con il cappio di un'idea che non le corrispondesse. L'idea – specialmente l'idea alternativa – è infatti sempre idea-della-realtà: non solo un'idea *sulla* realtà come dovrebbe essere, ma un'idea che la realtà oscuramente *presagisce di se stessa*, e che la politica si prende *il rischio* di definire in modo chiaro e distinto, sempre col pericolo di *travisarla*.

Mentre i difensori dell'ordine costituito possono permettersi un'idea di politica come puro potere, come Leviatano, che determina la realtà a propria misura, i difensori dell'alternativa fanno sempre appello all'idea della realtà (genitivo soggettivo prima ancora che oggettivo). Il giudizio politico nel primo caso è determinante, nel secondo riflettente (Kant). E tuttavia, anche il Leviatano, che obbliga la realtà all'ubbidienza e alla soggezione, che ha in odio la libertà (perché la vera alternativa è sempre un'alternativa di libertà), scommette che questo soggiogamento corrisponda all'istinto profondo dei popoli infine meglio del sogno dell'emancipazione (il Grande Inquisitore: Dostoevskij). È perché – supponiamo – l'uomo non ama la libertà, o non la ama fino in fondo, che l'idea dell'Inquisizione può farsi strada. Anche l'Inquisitore scommette, e – nel farlo –

⁸ Al centro del concetto di “alternativa” – intesa qui come alternativa profonda e radicale: un mondo diverso – si trova un'aporia. L'alternativa dipende da un'agency collettiva, che però non è veramente in grado di produrla. L'alternativa è a venire, non soltanto “futura”, e come tale è improducibile (non è davvero in nostro potere, accade o non accade; finché non scoppia, resta in fondo inimmaginabile); e tuttavia l'alternativa non è un evento, ma un programma politico, l'opera – realizzata o tentata – di un soggetto politico organizzato.

È questo il principale paradosso, ma non l'unico, contenuto nel concetto di alternativa. Un ulteriore motivo di aporia è che l'alternativa, che in quanto tale è refrattaria all'unidimensionalità dell'esistente, si dica – esattamente come LE riforme (cfr., in questo numero, l'*Editoriale*) – con l'articolo determinativo. L'alternativa è (vale a dire: si pone come) sempre unica, una strada a senso unico.

riconosce che il potere, anche quello assoluto, deve ergersi sul fondamento della natura. Che ama essere dominata.

4) le forze ostili

L'alternativa deve necessariamente prodursi, *se* si produce: è sospesa a un *se*, grande come una casa.

Si potrebbe applicare all'alternativa politica il ragionamento di Schelling sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio, la sua correzione o *coloratio Anselmi*: Dio è quell'essere che esiste necessariamente, *se* esiste. Il passaggio dall'idea alla realtà, l'*ensarkosis* dell'idea, non è garantito, implica un salto, non è un passaggio *interno* all'idea.

L'alternativa – se è vera alternativa, e non un sogno di mezza estate – è necessaria, ma questa necessità può fallire. Il *se* non toglie la necessità, ma vi si aggiunge. Non basta che l'alternativa sia necessaria, perché si realizzi. È questa l'aporia, e potremmo dire il capriccio teologico dell'alternativa. Se qualcosa non è necessario, non è un'alternativa, ma un'illusione; se questa necessità però non esce dall'ambito dell'idea, non si tratta, di nuovo, di un'alternativa. Il tragico delle alternative, è che *sono necessarie ma possono non realizzarsi*. L'alternativa ci può mancare, come ci manca appunto qualcosa di necessario.

La possibilità concreta che il necessario tuttavia vada in fumo prende figura nelle forze ostili. Le forze ostili sono forze de-realizzatrici. Se l'alternativa è l'idea della realtà, le forze ostili – ostacolando, soffocando e talora perfino distruggendo l'idea – riducono la realtà a pura fattualità, realtà senza idea. Questa versione diminuita della realtà (*ens deminutum*) è, a ben guardare, una versione stravolta della realtà. L'idea della realtà viene smentita, brutalmente o gradualmente fatta transitare non in assenza di idee (che è cosa impossibile), ma in un'idea incompatibile con la realtà, e che tuttavia adesso la colonizza, come una specie di virus o di malattia.

Come infatti non basta che l'alternativa sia necessaria, affinché sia reale, così non basta che l'alternativa all'alternativa sia impossibile, affinché *non* sia reale. L'impossibilità di cui qui si tratta non è infatti di tipo logico, ma di tipo ontologico. È incompatibile con l'essenza della realtà, che essa si esprima, o sia formata, in questo o quel modo. Ma tale incompatibilità (Auschwitz) può tuttavia essere/diventare reale: la negazione dell'essenza è una forza reale, la de-realizzazione (il male politico) non è nulla di virtuale, ma è una forza reale essa stessa.

Il matrimonio della realtà con la sua idea, con l'idea che le corrisponde, per un verso è perfettamente naturale, per l'altro è sospeso a condizioni improbabili (che giustificano l'uso del termine "scommessa"). Ci saranno sempre forze ostili, mosse da interessi o in buona fede, che cercheranno di mandare a monte il matrimonio, una volta realizzato, o di impedire che sia celebrato.

Ma forse che è possibile un solo matrimonio? La dialettica delle ipotesi alternative non testimonia piuttosto della fluidità del reale, che è disponibile a e compatibile con idee della realtà *toto coelo* differenti? Nessun matrimonio, neppure quello della realtà con l'idea, è mai un destino.

Quest'ultima osservazione ci introduce nel campo della politica come irriducibile pluralità democratica di opinioni, tendenze e opzioni differenti. Qui un secondo concetto di alternativa si innesta sul primo: l'alternativa come alternanza. Se il primo

– l’alternativa quadro: per la repubblica nata dalla resistenza: fascismo o antifascismo – ha lo stigma della necessità, il secondo è caratterizzato invece dal superamento della necessità. Prima l’alternativa era necessaria, ma avrebbe potuto non realizzarsi (o impossibile, ma avrebbe potuto realizzarsi)⁹; ora le alternative (rigorosamente al plurale) sono possibili, dunque non necessarie (ma nemmeno impossibili). Questo significato si estende a tutte le piccole alternative, sia nel senso delle alternative tattiche, sia nel senso delle sotto-alternative, che orientano in un senso o nell’altro, specificandola, la grande alternativa, in cui pure restano saldamente inserite. Il primo significato tuttavia comanda sul primo: se la Costituzione, per esempio, determina l’indirizzo politico generale, lasciando aperte opzioni differenti, ciascuna di queste opzioni secondarie ambisce a dimostrare (scommette) di essere una migliore traduzione/interpretazione/attualizzazione di quell’indirizzo politico.

5) l’azione politica organizzata

Nessuna alternativa cade in grembo da sé a chi resti con le braccia conserte. Occorre preparare, se non addirittura forzare l’alternativa, non con azioni estemporanee e individuali, ma con un’*agency* collettiva, meditata e organizzata.

Come esistono forze ostili all’alternativa, esistono forze che invece la favoriscono, che rappresentano l’alternativa. Si produce pertanto una gerarchia della consapevolezza. Non tutti sono consapevoli dell’alternativa alla stessa maniera. Vi sono soggetti (individuali e collettivi) inconsapevoli, ostili e consapevoli. I soggetti ostili e i soggetti consapevoli (dunque quelli favorevoli al cambiamento, che però, in quanto colgono o pensano di cogliere il dinamismo profondo della realtà, si possono definire appunto “consapevoli”) si contendono il campo della maggioranza silenziosa, che non sa dove deve andare ed è (si suppone) alla ricerca di un orientamento. Nel farlo, le forze ostili e le forze favorevoli devono però prima o poi constatare che, innanzitutto e perlopiù, la maggioranza silenziosa ha idee molto chiare, o almeno molto resistenti, su ciò che non vuole e su ciò cui viceversa non può in alcun modo rinunciare. Le alternative opposte devono dunque mediarsi con questi irrinunciabili, e in questa mediazione vengono modificate e talora addirittura vanificate.

Il problema con l’alternativa è insomma che essa produce *eo ipso* una gerarchizzazione (benevola e flessibile quanto si vuole), che la maggioranza dei cittadini non è disposta ad accettare. La scommessa del politico resta lettera morta, finché non riesce o a persuadere o a costringere la maggioranza. E spesso costringere riesce più facile di persuadere.

6) tattica e strategia

Tattica e strategia spesso si contraddicono tra loro. La tattica può benissimo essere il *refugium peccatorum* di una strategia solo in apparenza venuta davvero in chiaro circa i propri principi. Per un verso la tattica si distingue dalla strategia perché ha un respiro più

⁹ Come avrebbe detto Benjamin, lo stupore che “cose del genere” siano ancora possibili, non è affatto filosofico. Questo non significa che non si tratti di un’impossibilità, ma solo che l’impossibilità – oggi come allora – può sempre essere realizzata.

corto; per l'altro – e più profondamente – se ne distingue perché ammette (*zu-geben*: ammettere, concedere, aggiungere) quelle deroghe ed eccezioni, che la strategia non ammette, o fa finta di non ammettere. La tattica sembra dunque, in ultima istanza, il vero luogo del confronto tra l'idea e la realtà, il luogo in cui l'idea “si sporca”, ma – sporcandosi – diventa davvero efficace e produttiva, a patto che non si perda completamente, annacquandosi fino a diventare irriconoscibile. Occorre avere una strategia per avere una tattica, mentre la tattica senza strategia è – come l'amministrazione priva di idee – lontana, troppo lontana dall'essenza della politica.

7) può e deve (le alternative e l'alternativa)

Abbiamo detto che l'alternativa “è la scommessa che, se si interviene nel momento giusto e nel modo giusto, la realtà prenderà quella piega che *deve* prendere in virtù del suo dinamismo profondo”. Avremmo anche potuto dire che l'alternativa “è la scommessa che, se si interviene nel momento giusto e nel modo giusto, la realtà prenderà quella piega che *può* prendere in virtù del suo dinamismo profondo”. La differenza non è di poco conto. La prima definizione è normativa, la seconda descrittiva.

Quando un politico – novello intelletto agente¹⁰ – concepisce un *eidos* nella propria mente (per esempio l'*eidos*: comunismo), si danno, circa lo statuto di tale idea, almeno le seguenti quattro possibilità:

- α) L'idea è immessa violentemente da fuori nel corpo della realtà, cui è di principio estranea: il problema, in questo caso, è che nulla garantisce che la realtà non la rigetti;
- β) L'idea è, all'opposto, l'*idea vera* della realtà: in questo caso solo la controforza delle potenze regressive e/o l'inettitudine di quelle progressive può impedire all'idea di affermarsi a tempo debito;
- γ) L'idea – propriamente – non esiste: si chiama “idea” semplicemente il risultato dello scontro tra l'energia informe della realtà sociale e l'ostacolo che le si frappone (energia + ostacolo = idea, deviazione/incanalamento dell'energia in una direzione determinata): da questo punto di vista non c'è nessuna duplicità di *eidos* e realtà, perché il primo è una funzione/un effetto della seconda;
- δ) L'idea è una *libera* interpretazione dello sviluppo possibile e opportuno della realtà sociale, in concorrenza con altre e mai esclusiva di altre: la realtà potrebbe prendere molte direzioni, almeno *alcune* delle quali concrete e plausibili. In qualche caso può trattarsi di una pluralità di direzioni interne allo stesso paradigma (per esempio, trotskisti e stalinisti), in altri casi di una pluralità di direzioni facenti capo a paradigmi differenti (nordisti e sudisti, Savoia e Borbone).

¹⁰ Mi sia consentito rinviare qui al mio articolo *Più filosofia nella politica: la ricetta per salvare la “forma” Partito*, in “Spazio Filosofico”, 9 (3/2013: numero monografico su *Partito*), pp. 391-395 (<http://www.spaziofilosofico.it/wp-content/uploads/2013/11/Guglielminetti-Lenin.pdf>).

Non mette conto, in questa sede, di impegnarci in una discussione di tipo metafisico sul rapporto tra l'idea e la realtà. Se, tuttavia, nella nostra definizione di "alternativa politica" abbiamo preferito l'opzione β), è perché essa ci è parsa la più corrispondente alla cosa da pensare, nonché alla tradizione storica della riflessione sul concetto in esame. L'alternativa, in senso forte, è uno stato di cose *del tutto diverso* da quello presente, così altro da risultare quasi inimmaginabile, e tuttavia non è né una fantasia, né un'utopia, ma qualcosa di ben fondato e realizzabile a partire dallo stato di cose attuale (per esempio dall'attuale livello di sviluppo tecnologico). In questo senso, l'opzione α) (forse la più "politica" delle quattro, se politica è conquista ed esercizio del potere) sembra non tenere sufficientemente in conto il radicamento nella realtà; l'opzione γ) sembra destituire di significato il concetto stesso di "alternativa", che diventa un sinonimo di sviluppo reale, più o meno imprevedibile da parte degli *stakeholders*; l'opzione δ) (forse la più realistica, sul piano descrittivo, se la politica è il confronto polemico tra idee di sviluppo concorrenti che si *alternano* tra loro) tratta le alternative come fossero rami differenti di un albero evolutivo politico-naturale, scontando una qualche inadeguatezza rispetto all'esigenza di un balzo definitivo in avanti, caratterizzato dall'essere la figura adeguata della razionalità e della giustizia, e – appunto – l'*ensarkosis* dell'Idea (al singolare).

L'immagine platonica della persuasione¹¹ insiste sul carattere *interpretativo* della scommessa. I fautori dell'alternativa cercano di convincere la materia sociale (la *chora*), che certamente pura materia non è¹², a *farsi portare* in una direzione piuttosto che in un'altra. Questa direzione non sarebbe, nell'ipotesi, già pre-tracciata, ma sarebbe in certa misura un'invenzione del politico (o del movimento, o del partito). Se però tale invenzione si rivelasse estrinseca, o forzata, la realtà infine vi si ribellerebbe. Occorre che la realtà possa *riconoscersi* nella *nuova figura* (di società, di convivenza) che il politico le prospetta, e occorre che questo auto-riconoscimento sia ben fondato, e non ripugni alle "leggi di natura" (è difficile riconoscersi a lungo in una figura che neghi per esempio i diritti umani o le aspirazioni fondamentali di libertà e di giustizia).

Un'alternativa convincente sarebbe dunque – in questa prospettiva – una specie di soluzione dei malesseri e dei problemi che affliggono una società, soluzione che – per essere inventata – non apparirebbe di meno trovata, secondo appunto il duplice significato del latino *invenire* (inventare, trovare).

In questa versione, gli sbocchi possibili (le alternative possibili, positive e funzionali) sarebbero comunque sempre *più di una*, come più d'una sono – in linea di principio – le culture (alternativa = cultura?)¹³. L'alternativa sarebbe allora qualcosa di analogo a un processo di de-culturazione e re-inculturazione.

Come abbiamo detto, la scommessa del politico è un'interpretazione, ma un'interpretazione che s'intende vincolante (vi sono molte scommesse, ma una sola risulta vincente). Esistono una teoria epigenetica dell'alternativa, tale per cui l'embrione

¹¹ Cfr. *supra*, §§ 1 e 5.

¹² La società civile è già sempre materia pre-formatata da concezioni del bene pre-politiche, con cui le ideologie politiche devono necessariamente confrontarsi.

¹³ La teoria del mondo multipolare tende a trattare le culture come altrettante alternative contemporanee, trascurando il versante diacronico dell'alternativa; per la teoria classica, l'alternativa è invece il futuro, e un futuro *definitivo*.

sociale può evolvere in forme molto differenti tra loro, e una teoria preformistica dell'alternativa, tale per cui l'embrione sociale deve necessariamente evolvere *in un dato modo*, se un blocco non interviene a impedirne lo sviluppo. I teorici classici dell'alternativa sono, perlopiù, preformisti (platonismo dell'alternativa). L'Italia – per i patrioti del risorgimento – non è una delle molte soluzioni possibili al problema della frammentazione del territorio e dell'occupazione straniera: è *la* soluzione. Senza questa teleologia politica, difficilmente un'alternativa (che ancora non c'è) potrebbe ispirare lo sforzo ciclopico e i sacrifici che pure richiede.

Dal punto di vista epigenetico, l'alternativa è un'interpretazione, per sua natura aperta, e non un candidato unico (sebbene le interpretazioni possano assomigliare talvolta a candidati unici, specialmente se s'insiste – come in politica è inevitabile – sul loro carattere di scelte impegnative, pro o contro). Questo secondo corno del concetto di “alternativa” è espresso nella definizione dalla variante “può”, mentre il primo (l'alternativa come candidato unico) dalla parolina “deve”: «...la realtà prenderà quella piega che *deve/può* prendere in virtù del suo dinamismo profondo»¹⁴.

L'alternativa – si dice – ha lo stigma della necessità. È però vero che tale necessità ammette perlomeno una pluralità di declinazioni possibili. L'alternativa, come candidato unico, lascia dietro di sé una scia di alternative all'alternativa (talora più esterne, talora più interne), quasi che la realtà portasse in grembo diverse idee di futuro, come una madre di molti figli, uno solo dei quali appare però più prepotente degli altri e ben deciso a ereditare tutto.

¹⁴ Un sostenitore del “può” sarà forse incline a cassare la parolina “profondo”.

POLITICHE

Davide Grasso

LA RIVOLUZIONE COME SCIENZA-DONNA:
UNA FRAGILE ECCEZIONE NEL DESERTO DELLE ALTERNATIVE

Abstract

The essay introduces the reader to the most remarkable features and achievements of the confederal movement in Northern Syria understood as an exceptional example of an effort to outline an alternative way for society in the current century. After an introductory summary of the current outcomes of concepts such as “revolution,” “reform,” “left,” and “right”, especially after 1989, the text focuses on the major projects led by the Tev Dem movement in Western Kurdistan and Northern Syria in terms of economic reforms, building up grassroots local institutions, and the creation of a political space for women’s autonomy and assertiveness. The institutions of the current, unrecognized Democratic Federation of Northern Syria are analyzed in their political functions and mutual relations; they are considered as a reformist regional project that is based on a critical and pragmatic reconsideration of socialist goals, methods, and principles and breaks away from historical materialism and Marxism in general. The essay concludes by sketching an introductory overview of the philosophy of history and the ethics of the movement and explaining the roots of the revolutionary theory of Jineolji (Women-Science) outlined by Northern Syria’s Women Congress and others.

A Michael Panser

1. “Riforme” e “rivoluzione”

L’idea di una trasformazione della società è stata avanzata attraverso i concetti di rivoluzione e riforma. Concetti vaghi e tutti da precisare, che già nel corso della rivoluzione francese hanno mostrato la loro interconnessione, manifestazione dell’intreccio reale di potere deontico (diritto) e potere bruto (forza) – sia quest’ultimo di origine statale o sociale. Dal 1991, tuttavia, il concetto di rivoluzione è considerato antiquato o inadeguato a comprendere il presente, se non usato in senso metaforico; e il concetto di riforma è compromesso dall’usuale associazione grammaticale con l’articolo determinativo: non riforme ma *le* riforme – provvedimenti previsti e imposti con parametri e scadenza noti.

L’influenza che le istituzioni finanziarie internazionali esercitano attraverso il meccanismo del debito ha prodotto questo stato di cose politico e grammaticale: dai

paesi dell'est europeo degli anni Novanta (Crampton 1997, pp. 419ss.) fino al colpo di stato egiziano del 2013 e agli esiti dell'*oki* greco nel 2015, l'idea marcusiana di "società bloccata" (Marcuse 1964) e l'impressione generalizzata di un'assenza di alternative sembrano la cifra dei tempi. Il fallimento nel tradurre le ipotesi ideologiche in politiche reali fa degli anni Settanta del Novecento il primo annuncio di questa condizione, e l'esaurimento delle capacità dei percorsi socialisti di produrre una riforma di sé stessi, per poter costituire un'alternativa desiderabile, era emersa nel 1968 non a Berkeley né a Torino, a Parigi o a Francoforte, ma a Praga (Crainz 2018).

2. *Destra e sinistra*

A trent'anni dalla "rivoluzione contro la rivoluzione" del 1989 (Meyer 2009), e a mezzo secolo dalla pietra tombale cecoslovacca del 1968, l'idea di "sinistra" è – contrariamente a quella di "destra" – destituita di ogni credibilità. Passata dal dogmatismo comunilogico (Foucault 1977, pp. 55-118) a quello liberale, e dalla trasformazione dell'esistente alla sua amministrazione – dalla *possibilità di* cambiamenti alla *necessità delle* riforme – la sinistra è oggi identificata correttamente, dalla percezione diffusa in Europa, in nord Africa e in Medio oriente, con una tecnocrazia burocratica che applica decisioni prese in luoghi "tecnici" e "neutri" che costituiscono, in verità, il trionfo dell'ideologia. Per tutta l'età industriale la destra ha tentato, sui cinque continenti, di contendere alla sinistra lo spazio politico della rivalsa e della messa in discussione, dalla svolta bonapartista a quella fascista fino al peronismo o al baathismo, o alle lotte d'ispirazione religiosa contro gli effetti delle secolarizzazioni. Le destre sovraniste, nazionaliste o fondamentaliste sono oggi prossime a un monopolio globale della rabbia sociale.

Tanto più desta il nostro interesse l'unica eccezione esistente: una piccola rivoluzione istituzionale, sociale e filosofica, importante ma poco conosciuta, emersa dal 2012 nel luogo più impensato: la guerra civile siriana.

3. *Economia e programma*

Il partito socialista curdo-siriano (*Partito di unione democratica*, Pyd), in collaborazione con altre organizzazioni politiche e sociali unite nel *Movimento per la società democratica* (Tev Dem) è riuscito, attraverso forze armate popolari maschili (*Unità di protezione del popolo*, Ypg) e femminili (*Unità di protezione delle donne*, Ypj), a impedire la conquista dei territori curdo-siriani (Rojava) da parte delle milizie fondamentaliste nel 2013-2014, dopo aver cacciato l'esercito e la polizia del regime baathista di Bashar al-Assad nel 2012, e ha trovato un'intesa con forze arabe, assire e di altre lingue, di diverse confessioni religiose. Per queste ragioni, nel 2019 l'influenza del Tev Dem si estende a tutta la Siria ad est dell'Eufrate. Le riforme attuate dal Tev Dem per mettere in atto una trasformazione socio-politica in questo territorio si articolano attorno a tre questioni fondamentali: il protagonismo delle donne, il potere e l'economia. In quest'ultimo campo, rompendo con la tradizione bolscevica e con quella socialdemocratica o social-liberale, le istituzioni

autonome hanno scelto, sotto la regia unitaria del movimento, di non applicare un programma economico compulsivo all'intera popolazione.

Il Tev Dem ha semmai iniziato a istituire delle cooperative, con più decisione a partire dal 2015, allo scopo di introdurre una diversa proposta economica all'interno dell'economia esistente. Le cooperative del Tev Dem sono caratterizzate da una sostanziale uniformità dei salari, che subiscono leggere variazioni secondo una logica opposta rispetto a quella usuale: l'operaio guadagna un po' di più dell'impiegato, e ancor più guadagna l'autotrasportatore, secondo il principio per cui tanto più il lavoro è duro, faticoso o usurante, quanto più – sia pur entro limiti che mantengano la tendenza egualitaria – la collettività deve riconoscere lo sforzo compiuto dall'individuo. Esiste inoltre il divieto, per le cooperative rivoluzionarie, di reinvestire la totalità del capitale nella produzione: anziché attuare un prelievo fiscale, però, il Tev Dem suggerisce una donazione di una percentuale dell'utile all'organismo locale di associazione popolare, la comune. L'uso che la comune farà del denaro così ottenuto dovrà sopperire alle necessità delle famiglie del villaggio/quartiere che il reddito non riesce a coprire: cure mediche, celebrazioni pubbliche e private o altre necessità di cui ristrettezze economiche non permettono la soddisfazione (Grasso 2018, pp. 195-201). Accanto al criterio socialista che possiamo individuare nel metodo retributivo, quindi, si fa spazio anche a un'apertura di carattere comunistico.

Questo genere di organizzazione cooperativa del lavoro, che immette sul mercato anche prodotti a prezzo ribassato, non intende sostituire di punto in bianco le forme preesistenti di economia, ma le affianca in un'originale logica di competizione tra capitalismo e socialismo: i militanti partono dal presupposto che la rivoluzione dovrà mostrare i suoi benefici alla popolazione e, se questa li riterrà tali, finirà per aderire gradualmente, e spontaneamente, al nuovo metodo, marginalizzando quelli tradizionali. Questo modo di agire è frutto della profonda critica articolata da questo movimento ai tentativi socialisti passati, soprattutto se di derivazione bolscevica; una critica concepita in verità, data la consapevolezza di appartenere a una grande storia, come autocritica. L'idea di trasformare *manu militari* l'economia è considerata infatti una delle cause del degrado sociale che ha condotto il mondo socialista agli eventi del 1989-1991. Lo stesso modello di vita assolutamente comunistico che qualifica la quotidianità delle migliaia di militanti del Tev Dem e dalle decine di migliaia di combattenti delle Ypg-Ypj è *suggerito* alla popolazione e ai giovani come esempio di eccellenza esistenziale, ma non è *imposto* per legge quale modello cui conformarsi.

Questo non deve produrre l'abbaglio di una rivoluzione pacifica, di un processo irenico, di un percorso senza drammi e senza asprezze, di una condizione immaginifica in cui non esiste l'esercizio dell'autorità: se il modello cui il movimento tende non viene imposto, ad essere imposto è lo spazio di libertà all'interno di cui questo modello può concretamente ed effettivamente essere scelto. A nessuno è permesso di attentare all'esistenza delle istituzioni rivoluzionarie. L'adesione volontaria ad esse non implica la libertà di puntare alla loro distruzione militare o politica: la rivoluzione è pacifica, ma fermamente autodifesa (Knapp-Flach-Ayboga 2016, pp. 133ss.). Per questo i gruppi politici clandestini di ideologia islamica radicale non sono tollerati, le manovre dei conservatori curdi (i cosiddetti "Peshmerga") sono sventate attraverso dure contrapposizioni e gli attacchi degli stati turco e siriano – o quelli dello Stato

islamico-Isis – hanno condotto al ricorso alla forza armata e a complesse alleanze internazionali della rivoluzione, con conflitti che hanno prodotto decine di migliaia di morti.

4. *Popolazione e potere*

La costruzione di un nuovo meccanismo di potere popolare (non, si badi, di mera partecipazione) è, prima ancora dell'introduzione di programmi economici nuovi, la preoccupazione del movimento secondo una logica che scientemente rifiuta la priorità "strutturale" dell'elemento economico nella società, in un progetto che rivendica il suo carattere *non marxista*. Su tutto il territorio liberato sono state istituite oltre quattromila comuni popolari. Si tratta di istituzioni locali relative al villaggio o al quartiere cui la popolazione aderisce, ancora una volta, su base volontaria. Non a caso le comuni sono boicottate sistematicamente dalla destra islamista e talvolta, anche se non sempre, dai sostenitori del regime e dai conservatori del Consiglio nazionale curdo (Enks) che vivono nel territorio liberato. La comune non raccoglie normalmente che un'unità popolare di alcune decine di famiglie (Grasso 2018, pp. 258-266), e il suo organo democratico è l'assemblea plenaria, che si riunisce grossomodo una volta al mese. Ciascuna comune ha, però, su questa e altre minuzie del suo funzionamento normativo, come del resto le cooperative, una certa autonomia: l'intero processo è caratterizzato da un grado di informalità e adattamento pragmatico alle condizioni locali che, di volta in volta, si presentano in un paese che è socialmente complesso e psicologicamente traumatizzato (*ibidem*).

L'assemblea plenaria elegge co-presidenti una donna e un uomo e diverse commissioni (educazione, economia, sanità, conciliazione, autodifesa, ecc.) che, riunendosi settimanalmente, hanno il compito di coordinare l'azione popolare in un dato settore della vita associata. Un principio sussidiario radicale impone che ogni questione che può essere risolta dalle comuni debba da esse essere affrontata senza l'intervento di attori esterni: metodi di coltivazione, distribuzione dell'invenduto, criteri di vendita e ammontare della parte destinata al commercio, gestione del bestiame e della sua prole, difesa armata del villaggio/quartiere in caso di emergenza, sicurezza quotidiana degli individui, risoluzione delle controversie tra essi e così via. Quando i problemi non possono essere risolti dalla comune perché, banalmente, coinvolgono altri villaggi, quartieri o città (infrastrutture, difesa globale del territorio, emergenze economiche, ecc.) la palla passa a istituzioni diverse, che riuniscono i delegati di ciascuna comune (investiti di mandato *imperativo* e *revocabile*) in consigli cittadini, distrettuali e cantonali (Knapp-Flach-Ayboga 2016, pp. 84-121 e 156-163).

I tre cantoni a maggioranza curda (Cizire, Afrin e Kobane, questi ultimi due occupati del tutto o in parte dalla Turchia tra il 2018 e il 2019) e le regioni a maggioranza araba (Al-Shaddade, Manbij: quest'ultima difesa anche dall'esercito siriano dall'ottobre 2019) della Siria settentrionale, tuttavia, hanno creato anche consigli esecutivi e legislativi (sorte di governi e parlamenti provvisori) e tribunali rivoluzionari, formando nel 2014 l'Autonomia democratica e nel 2016, con l'unione dei cantoni curdi alle regioni arabe, la Federazione democratica della Siria del nord (FdSn), che non è stata riconosciuta né

dallo stato siriano, né da altri stati o organizzazioni internazionali (ed è considerata dalla Turchia un'entità terrorista) (Grasso 2019). Nel 2015 le Ypg-Ypj, unendosi con battaglioni popolari arabi e assiri formati durante la guerra, hanno costituito le Forze siriane democratiche (Fsd) come alleanza contro l'Isis. Quest'ultima si è talora relazionata con la Russia, e soprattutto con gli Stati Uniti, tra il 2016 e il 2019, nell'ambito della Coalizione internazionale contro lo Stato islamico (Knapp-Flach-Ayboga 2016).

5. Istituzioni “in” movimento

Per comprendere il modo in cui il Tev Dem tenta di riproporre la possibilità di un'alternativa politica nel nuovo secolo, occorre mettere a fuoco che i consigli esecutivi, quelli legislativi e i tribunali, in quanto istituzioni semi-statali che ricalcano la divisione moderna dei poteri, *non* sono il vertice di un'architettura alla cui base stanno le comuni, quasi queste ultime fossero una sorta di sorgente di sovranità. I consigli della FdSn, da un lato, e le comuni, dall'altro, sono istituzioni che possono certo entrare in rapporto, ma che seguono percorsi in ultima analisi antagonisti, sebbene prodotti dell'azione dello stesso movimento. Quest'ultimo ha esortato la popolazione a formare le comuni nel corso degli anni (non si è trattato, infatti, di un processo spontaneo) e ha messo in circolo metodo e competenze, costituendo successivamente un'impalcatura semi-statale per ragioni di rappresentanza internazionale e di coinvolgimento dei settori sociali più tradizionali. I consigli cantonali quindi, con i “corpi” o “uffici” che ricalcano i ministeri, e i seggi legislativi che ricordano i parlamenti statali, sono un compromesso con il passato da cui la rivoluzione si vuole liberare, mentre le comuni sono l'inizio del futuro, che gradualmente dovrà erodere il potere dei vecchi stati (Siria), dei nuovi candidati statuali (Isis), e del semi-stato di cui lo stesso movimento che le ha create ha dovuto dotarsi.

Si può tentare di spiegare questo processo con due esempi. Le comuni eleggono commissioni per la conciliazione che si adoperano per risolvere le controversie tra i loro abitanti. La concezione della giustizia delle comuni si vuole del tutto differente da quella statale, mirando a superare la scelta binaria tra colpevolezza e innocenza e prediligendo il giudizio multisfaccettato/multilaterale che può emergere dalla ricostruzione collettiva di una storia, con lo scopo di trovare un accordo tra le parti, talvolta tramite risarcimenti o punizioni di lieve entità. Con questo metodo le comuni risolvevano nel 2016-2017 ben i due terzi delle controversie che si manifestavano nella FdSn, costituendo uno strumento straordinariamente efficiente e riuscendo a spodestare in molti luoghi il precedente ruolo dei consigli degli *ulamah* o la funzione giudiziaria esercitata dai *mukhtar*. Il metodo prevede però che, ove non si riesca a trovare un accordo tra le parti coinvolte – o in casi gravi come l'omicidio o il tradimento politico-militare – il caso passi alla competenza dei tribunali rivoluzionari. Questi, benché animati da una logica di funzionamento diversa rispetto a quelli statali, incarnano la permanenza di un potere giudiziario separato dal popolo. Il rapporto tra commissioni comunitarie e tribunali rivoluzionari va visto come il graduale affermarsi, secondo la logica del Tev Dem, delle prime a scapito dei secondi.

Lo stesso vale per la forza armata. Le forze di polizia principali nella FdSn sono gli Asaysh, dipendenti stipendiati che riferiscono ai consigli esecutivi dei cantoni. Ciascuna comune, tuttavia, elegge una commissione di autodifesa, che si dota della propria unità armata, le Hpc o Forze di difesa essenziali, così chiamate perché espressione diretta della popolazione (sono infatti un organo civile, non militare), e quindi essenza del processo rivoluzionario. L'antagonismo tra il principio conservatore dei consigli e quello rivoluzionario delle comuni si manifesta nel momento in cui il potere armato su un certo territorio o in rapporto a certe competenze passa dagli Asaysh alle Hpc, ossia dai consigli cantonali alle comuni. Questo passaggio, che avviene in modo discontinuo e a macchia di leopardo (anche a causa della guerra), avviene per decisione non dell'istituzione di diritto FdSn, ma del movimento Tev Dem; e garante del pacifico *turn over* è la forza armata di gran lunga più potente, le Ypg-Ypj, che non dipende né dall'FdSn né dalle comuni, ma ancora una volta dal Tev Dem (Grasso 2018, pp. 124-129).

6. Donne e autonomia

In ogni località le donne sono invitate dalle militanti rivoluzionarie a formare, accanto alla comune cui partecipano assieme agli uomini, una comune tutta femminile, dalla quale gli uomini sono esclusi. Le comuni femminili, nonostante lo scetticismo o l'ostilità di molti uomini e di non poche donne, sono migliaia nella FdSn, ed hanno fatto breccia anche in zone conservatrici come Manbij, o attraversate da feroci conflitti come Raqqa (sebbene mantenga uno status particolare, la città è divenuta area d'intervento sistematico del Tev Dem dopo la sua liberazione dall'Isis per mano delle Fsd, nel 2017). Se i delegati delle comuni miste si riuniscono nel Tev Dem, quelle delle comuni femminili entrano tanto nel Tev Dem quanto nel parallelo movimento femminile Kongra Star. Questa logica di doppio binario sorge dalla necessità di promuovere e tutelare l'autonomia degli organi e dei movimenti femminili nella società civile, e sul piano militare con le Ypj, senza indulgere a un'impostazione separatista. Al contrario l'idea è che donne e uomini possano collaborare efficacemente nella società se gli uomini accettano concretamente di non denegare l'effetto generalizzato di millenni di dominazione maschile e, quindi, di accettare che le donne dispongano (1) del potere sociale derivato dalla partecipazione tanto agli spazi misti quanto a quelli autonomi, e (2) di una presenza fissa e prestabilita in tutte le nuove istituzioni (Grasso 2016).

Quest'ultimo obiettivo è perseguito con il sistema della co-presidenza, che non riguarda soltanto le comuni ma tutte le istituzioni, fino ai vertici stessi della FdSn e ai consigli legislativi ed esecutivi. Alla co-presidenza si aggiunge un sistema di quote che stabilisce un terzo minimo di rappresentanti di ciascun sesso nei consigli civili e nei comandi dei fronti militari. Il potere femminile si esprime anche sul piano giudiziario e dell'uso della forza. Nel caso di un processo in cui la donna è imputata o parte lesa, la Casa delle donne, che riunisce le tre o quattro comuni femminili della zona, entra come parte in causa del procedimento durante tutta l'istruttoria, imponendo la considerazione di un punto di vista esclusivamente femminile sull'intera vicenda, accanto a quelli misti. In caso di denuncia di violenze domestiche, inoltre, ad intervenire presso l'abitazione interessata sono sempre le Asaysha Jin, le donne armate che esercitano compiti di

polizia. Accanto alla costruzione autonoma di spazi politici (le Case delle donne), educativi (le Accademie delle donne) ed economici (le cooperative femminili costituite dal Kongra Star), questi accorgimenti permettono alle donne di bilanciare il potere maschile e al contempo confrontarsi separatamente (e segretamente) tra loro per riscoprire il potenziale femminile e rafforzare il legame reciproco, assicurandosi non soltanto il protagonismo, ma il ruolo di avanguardia nel processo rivoluzionario.

Tale ruolo di avanguardia è evidente nella vicenda riguardante la “legge delle donne” che il Kongra Star ha pubblicato nel 2014, all’epoca dell’assedio di Kobane patito ad opera dello Stato islamico. Quest’ultima prevedeva l’abolizione del delitto d’onore, della poligamia e del matrimonio minorile, oltre all’abolizione dei privilegi maschili in tema di eredità e in altri settori. Il provvedimento non andava certo a cozzare soltanto con le politiche imposte dall’Isis nei luoghi conquistati, ma con le leggi islamiche, le leggi dello stato siriano e il senso comune di gran parte della popolazione maschile e femminile nel Rojava e nella Siria del nord. Ciononostante, la legge fu annunciata come avente effetto immediato su tutto il territorio autonomo e le donne si fecero garanti della sua applicazione, se necessario attraverso la forza armata. Considerato che molte comuni, se avessero potuto votare su molte di queste materie, avrebbero senza dubbio reintrodotta le norme tradizionali, alle assemblee popolari non è mai stata data la possibilità di esprimersi su questo provvedimento. È una logica che ricalca – in parte – la concezione avanguardistica di Rosa Luxemburg o Clara Zetkin, ma nella Siria settentrionale non è un’avanguardia intellettuale-operaia a imporre contro i vincoli borghesi la liberazione proletaria, ma l’avanguardia femminile de-colonizzata ad affermare senza complessi una forzatura soggettiva del corso storico (Grasso 2018, pp. 202-205).

7. *Scienza femminile della rivoluzione*

Questo ruolo di avanguardia non è basato su una volontà di scimmiettamento delle società liberali, considerate a loro volta espressione di un patriarcato. La necessità di una superiorità politica femminile nella trasformazione ha semmai un fondamento etico che trova nelle radici più profonde della cultura mediorientale e mesopotamica le sue origini. Tale fondamento etico lascia emergere l’attitudine a farsi carico delle incombenze della vita, senza indietreggiare di fronte ad esse, come dimensione positiva sul piano assiologico, mentre quella negativa è l’irrisolutezza di fronte ad esse, o la volontà di rimuoverle infantilmente e di evitarle (Grasso 2016, p. 2). Nella vita quotidiana, questa seconda attitudine è rappresentata dal tentativo di delegare ad altri i compiti più umili, faticosi e sporchi, con atteggiamento parassitario.

L’esistenza di gerarchie sociali fondate su questa contrapposizione si spiega con la diversa distribuzione dei saperi e con il loro utilizzo distorto. Al concetto di autorità (in curdo *otorite*), molto vicino, secondo l’etimo latino, a un’*auctoritas* fondata sul riferimento collettivo a saperi più utili perché più avanzati, si contrappone quello di dominio (*destilatdbari*, termine curdo del tutto analogo al tedesco *Herrschaft*; cfr. Adorno-Horkheimer 1947). Il dominio consiste nell’utilizzare le proprie conoscenze per ottenere una posizione che esoneri dal lavoro. Sebbene non sia possibile sovrapporre plasticamente l’utilizzo autorevole del sapere e la sua curvatura dominatrice alle

inclinazioni sociali del genere femminile e di quello maschile, l'evoluzione storica dei rapporti tra uomo e donna ha prodotto delle differenze, tanto percepibili in forma empirica nell'organizzazione della società e nel quotidiano, quanto ricavabili da una scienza del mondo e della storia che sostituisca alla tradizionale opera maschile di ricerca un punto di vista completamente femminile.

A questo scopo le donne del Kongra Star siriano e dei movimenti femminili del resto del Kurdistan – in Iran, Turchia e Iraq – hanno accolto l'appello lanciato dal filosofo Abdullah Öcalan, fondatore del *Partito dei lavoratori del Kurdistan* (Pkk) (Galletti 2004, pp. 125ss.) e detenuto dal 1999 in Turchia, a fondare una tale nuova ricerca e nuova scienza: la *Jineoloji* – termine che può essere tradotto tanto come scienza delle donne quanto come scienza-donna (Comitato europeo Jineoloji 2018). L'appello di Öcalan, che dal carcere non può pubblicare libri, è contenuto in una delle sue tante memorie difensive alla Corte europea dei Diritti umani di Strasburgo (gli *Scritti difensivi*), pubblicata con il titolo *Sociologia della libertà* (Öcalan 2020; cfr. Öcalan 2013).

8. Modernità e antichità

La *Jineoloji* elaborata durante la rivoluzione dalle donne curde contesta l'impostazione eurocentrica della narrazione storiografica oggi diffusa nel mondo, che fa della civiltà greca, e soprattutto della *polis* ateniese, l'inizio della storia in senso eminente. La *polis* greca altro non sarebbe invece, in questa impostazione, che la tardiva manifestazione di un'involuzione drastica, iniziata tra la fine dell'età neolitica e lo sviluppo maturo della civiltà sumera, del percorso di civilizzazione. La civiltà sumera produsse infatti per prima la città-stato, elaborando nel tempo la sua struttura politica attorno a una contrapposizione di genere (esclusione patriarcale della donna dalla vita politica e sociale), urbanistica (opposizione alto/basso e centro/periferia con l'innovazione rappresentata dallo ziggurat), politica (divisione classista della società e proiezione statuale delle caste non lavoratrici), religiosa (superamento del panteismo primitivo verso una contrapposizione conflittuale tra mondo e Dio) ed epistemica (invenzione della scrittura e conseguente contrapposizione astratta tra soggetto conoscente/manipolante ed oggetto manipolato/conosciuto) (Öcalan 2007, pp. 11-192; cfr. anche Öcalan 2016a). L'affermazione della città-stato sumera ha sancito la prima marginalizzazione del modello neolitico precedente, caratterizzato da una gestione comunistica dei beni, soprattutto nelle epoche più remote, e da una forte centralità della donna, a causa del ruolo di madre-educatrice che ne faceva la responsabile prima della riproduzione biologica e sociale (Grasso 2016, pp. 1-2).

Per quanto possa apparire vertiginosa, la filosofia del Kongra Star vede la guerra civile siriana, con l'emergere delle donne curde come avanguardie della lotta locale contro l'Isis ed altre forme di patriarcato, come l'esito contemporaneo della lotta che, al crepuscolo dell'età della pietra, aveva contrapposto il matricentrismo mesopotamico alla conquista patriarcale sumera. I caratteri basilari della civiltà dello ziggurat, attraverso evoluzioni ed espansioni tecnologiche e coloniali, non sono infatti mutati in cinquemila anni di storia (pulviscolo temporale in rapporto al cammino dell'essere umano) attraverso le civiltà statali e classiste babilonese, ellenistica, greco-romana, feudale e nazionale moderna, fino

al bipolarismo globale della guerra fredda e al caos tendenziale dell'oggi. Non si tratta, tuttavia, di concepire le comuni e le cooperative, o l'autonomia delle donne, come una restaurazione della civiltà neolitica, ma come la vivificazione critica di un'eredità culturale politicamente rimossa, ma mai scomparsa nella storia dell'umanità. Tale cultura comunistica e gineocentrica non scomparve affatto con l'imposizione del modello statale e capitalistico del dominio: la nascita dello stato non fu né un progresso né un'involuzione lineare della storia, ma la deviazione di una parte degli uomini verso comportamenti anti-etici e parassitari che potevano ora prevalere grazie allo sviluppo delle arti militari.

Questa narrazione sorprendente unisce ad eredità filosofiche mediorientali ipotesi teoriche europee e statunitensi, accostando suggestioni leniniste e maoiste con linee di ragionamento tratte da Silvia Federici, Murray Bookchin e Michel Foucault. Per essa esiste da cinquemila anni, sul pianeta, una *linea della resistenza* che non ha mai deviato dall'originario corso, eticamente superiore, del neolitico: lo spirito comunitario della collaborazione e della disponibilità alla soluzione comune dei problemi persiste nelle culture agricole o montane, tra i nomadi del deserto, o esprime il suo rifiuto delle astrazioni religiose dominanti nelle eresie cristiane o nelle varianti della *shia*, fino alle eredità zoroastriane dell'ezidismo. In questa linea la rivoluzione del Rojava colloca la cultura popolare delle periferie urbane, l'eredità operaia del mutuo soccorso, persino il comunismo clanico della Siria profonda. Questi tempi e luoghi di una vita parzialmente altra rispetto a quella imposta dal capitalismo globale, che fonda il suo potere sul *divide et impera* della reativa contrapposizione nazionalistica e settaria, non vanno idealizzati o feticizzati, ma di essi va valorizzata l'ambivalenza: i curdi in cerca di un'autonomia confederata con le nazioni esistenti si fanno portatori così di quella che chiamano modernità *democratica*, in contrapposizione a quella capitalistica, e di una *nazione democratica* (Öcalan 2016b), che metta fine all'esperienza storica dello stato-nazione.

9. Tre suggerimenti per l'alternativa

La rivoluzione in corso nella Siria del nord, pesantemente minacciata da possibili accordi tra Stati Uniti e Turchia, o tra Russia e Siria, che ne metterebbero in discussione l'esistenza, rappresenta oggi un'alternativa concreta per quel paese e per il Medio oriente, e può essere per noi fonte di riflessione politica. È vero che non c'è alternativa, o siamo noi che non abbiamo, prima ancora che agito, pensato in modo determinato e pragmatico un'alternativa teorica, narrativa e militante per il nuovo secolo europeo, restando impigliati nella passività, nella nostalgia o in una presunta lotta puramente intellettuale, che ha regolarmente l'azione per il cambiamento come bersaglio polemico? La FdSn, pur debole militarmente, è riuscita ad essere forte politicamente perché si è lasciata immergere nel reale: il pensiero che ha cercato di ricostruire come nuovo paradigma del movimento rivoluzionario e riformatore, checché se ne pensi, tradisce tre caratteristiche fondamentali: (1) radica la narrazione di fondo sul senso comune *locale*, pur corroborandolo con suggestioni allogene ed aliene; (2) non concepisce la fedeltà ai valori storici della sinistra come feticcio, ma ammoderna gli elementi forti del passato; (3) sopra un fondale complesso e filosoficamente sofisticato (Dirik *et al.* 2016), lascia

rilucere la limpidezza di un discorso semplice, riconoscendo questa necessità per qualsiasi azione che sia onestamente orientata a fini politici.

Bibliografia

- T.W. ADORNO-M. HORKHEIMER (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam; trad. it. R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- COMITATO EUROPEO DI JINEOLOJÏ (2018), *JineolojÏ*, Tabor-Comitato europeo di JineolojÏ, Val Susa.
- G. CRAINZ (a cura di; 2018), *Il Sessantotto sequestrato. Cecoslovacchia, Polonia, Jugoslavia e dintorni*, Roma, Donzelli.
- R.J. CRAMPTON (1997), *Eastern Europe in the Twentieth Century – And After*, Routledge, London (1994¹).
- D. DIRIK-D. LEVI STRAUSS-M. TAUSSIG-P. LAMBORN WILSON (a cura di; 2016), *To Dare Imagining: Rojava Revolution*, Autonomedia, New York NY; trad. it. S. Campisano e S. Marchesi, *Rojava una democrazia senza stato*, Elèuthera, Milano 2017.
- M. FOUCAULT (1977), *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino.
- M. GALLETTI (2004), *Storia dei curdi*, Milano, Jouvence (2014²).
- D. GRASSO (2016), *Donne, etica, rivoluzione. Intervista alle compagne del Rojava*, 4 maggio 2016 (<https://quieteotempesta.blogspot.com/2016/05/donne-etica-e-rivoluzione-intervista.html>).
- ID. (2018), *Il fiore del deserto. La rivoluzione delle donne e delle comuni tra l'Iraq e la Siria del nord*, Agenzia X, Milano.
- ID. (2019), *Artefatti, ostensione e realtà istituzionale. Le "Unità anti-terrore" nella guerra siriana*, in "Giornale critico di storia delle idee", 2 (2018), pp. 121-128.
- M. KNAPP-A. FLACH-E. AYBOGA (2016), *Revolution in Rojava. Frauenbewegung und Kommunalismus zwischen Krieg und Embargo*, Rosa Luxemburg Stiftung-Tatort Kurdistan, Berlin; trad. it. a cura di Rete Kurdistan Italia, *Laboratorio Rojava. Confederalismo democratico, ecologia radicale e liberazione delle donne nella terra della rivoluzione*, Redstarpress, Roma 2016.
- H. MARCUSE (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston MA; trad. it. a cura di L. Gallino, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- M. MEYER (2009), *The Year That Changed The World*, Scribner, New York NY; trad. it. B. Piccioli, *L'anno che cambiò il mondo. La storia non detta della caduta del Muro di Berlino*, Il Saggiatore, Milano 2013.
- A. ÖCALAN (2007), *The Roots of Civilization*, Transmedia-Pluto Press, London-Ann Arbor MI; trad. it. S. Lavo, *Gli eredi di Gilgamesh. Dai Sumeri alla civiltà democratica*, Punto Rosso, Milano 2011.
- ID. (2013), *Liberating Life: Women's Revolution*, Mezopotamien Verlag, Neuss; trad. it. a cura di Iniziativa internazionale, *Liberare la vita: la rivoluzione delle donne*, Edizioni iniziativa internazionale, Köln 2013.
- ID. (2016a), *Oltre lo stato, il potere e la violenza*, a cura di S. Lavo, Milano, Punto Rosso.

- ID. (2016b), *Democratic Nation*, Freedom for Öcalan – Peace in Kurdistan, Köln; trad. it. a cura di Iniziativa internazionale, *La nazione democratica*, Edizioni iniziativa internazionale, Köln 2017.
- ID. (2020), *The Sociology of Freedom: Manifesto of the Democratic Civilization III*, PM Press, Oakland CA, PM Press, in corso di stampa.

PRATICHE

Vassilis K. Fouskas
Shampa Roy-Mukherjee
Ejike Udeogu

SYSTEMIC “ALTERNATIVES”: ON ORDOLIBERAL RULE IN EUROPE AND THE CORRUPTION OF THE LEFT

Abstract

*This essay is an attempt at assembling readers in an ambitious and perhaps even problematic undertaking, namely that of critiquing systemic, pro-capitalist alternatives, without proposing in detail any alternative, whether systemic or anti-systemic/anti-capitalist. It starts by defining the concept of “alternative” via a debate within the Italian Left; then, it moves on to examine Keynesianism and ordoliberalism – a peculiar form of neo-liberalism – as two systemic alternatives, the first applying mostly to Anglo-American contexts and the latter to German-Austrian ones. The focus is on how Germany, by having the strongest economy in Europe, managed to transplant its own ordoliberal model of capitalism in the EC/EU via the Treaties, binding all EU members to an ordoliberal economic/normative constitution – the so-called *acquis communautaire*. By combining historical and theoretical narratives, we also explain how the social democratic, pro-Keynesian European Left has been corrupted by ordoliberalism adopting all of its major policy tenets, the result being loss of legitimacy in times of crisis and the rise of the xenophobic, extreme Right. We conclude by arguing that a genuine anti-systemic alternative must start from home, by way of regaining, among others, what Antonio Gramsci used to call “popular-national”.*

1. Introduction: Defining “Alternantive(s)”

In a debate between Giorgio Napolitano – member of the right-wing faction of the Italian Communist Party (PCI) and later President of the Republic – and the late philosopher Norberto Bobbio, the latter queried what is it that peculiarly distinguishes the PCI from other parties of the European social democratic tradition. Napolitano replied as follows:

- a. The PCI is a mass party, and it is politically organised as such;
- b. The PCI is a political force whose ultimate aim is the radical transformation of society;
- c. The PCI is an internationalist force;
- d. The PCI enjoys a distinctive internal regime and costume.

The debate took place in the late 1970s. Bobbio had no great difficulties in answering Napolitano’s position. He argued that the first and the third of Napolitano’s points, and partly also the fourth, are to be found in all major social democratic parties in Europe.

The second point is an interesting one and Bobbio had had some difficulties answering it back then, given the left-wing, communist, faction in the PCI led by Pietro Ingrao and the radical movements of the 1960s and 1970s in Italy and Europe with which the PCI had showed substantial affinity. However, he appeared to have had no such difficulties answering this point some ten years later, when the PCI announced that it aims at changing its name and identity (November 1989). “I wonder if today”, the socialist philosopher argued, “Napolitano would argue the same, especially that the PCI aims at the radical (I repeat, radical) transformation of society”¹.

Clearly, Bobbio insinuates here that the PCI did not have an *alternative* policy proposal that could alter capitalism, as a social system, in Italy. The PCI, Bobbio argued, was just a social democratic, reformist party like all other European social democratic parties, such as the British Labour Party or the German SPD. It was a party whose strategy and programme were confined within the boundaries of the capitalist system, its main aim being how to improve the system in favour of the subaltern classes, not to bring the subaltern classes in power in order to socialise the capitalist relations of production, distribution and exchange, thus establishing socialism. The peculiarities of the PCI were the peculiarities of Italy as a national formation, but this does not qualify it as a “communist party”.

This debate is of great significance. It helps us understand how Marxist theoretical postulates transpire in left politics. It also serves us to proceed to define the concept of “alternative”. Alternative is an anti-systemic strategy that aims at altering the capitalist relations of production, which are based on the private ownership of the means of production, distribution and exchange and are at the root of the extraction of (relative and absolute) surplus-value (and exploitation). *An alternative strategy is a strategy that goes beyond the confines of the capitalist mode of production aiming at constituting a radically different society on the bases of a socialist mode of production.* It should be noted that this massive alteration of social and political axes can only take place at the level of nation-state first.

Reformist socialists and philosophers, such as Bobbio, do not have such concerns or programme. Their strategic intent, whether in governmental power or in opposition, is to reform, to the extent that this is feasible, the political institutions of the country and advance the rights of subaltern classes and general citizenry, including the right to enjoy higher wages. Reformist socialists advance only what is in the context of their pro-systemic approach². A left reformist pro-systemic approach entails striking a balance

¹ N. Bobbio, “Politica e ricordi,” *La Stampa*, 19 November 1989; also in G. Moltedo-N. Rangeri (eds.), *Pci: la grande svolta*, Roma: Edizioni associate, 1989: 148-149. Vassilis K. Fouskas has examined at length the transformation of Italian Communism and the relevant theoretical and political debates concerning its identity in his *Italy, Europe, the Left. The Transformation of Italian Communism and the European Imperative*, London: Ashgate/Routledge, 1998 (reprinted in 2019).

² There are, of course, many other differences between systemic and anti-systemic agencies, such as their analyses on the issue of the state and the dialectics between the radical anti-systemic subject and the capitalist state. Here we dwell on a political economy approach and we prefer not to touch upon this theme. However, we find of paramount importance to distinguish between *state apparatus* and *state power*, precisely because the latter concerns the class faction that control the state as a whole and has a dominant position in the social division of labour, whereas the former concept refers to the various branches and institutions of the state, the ministries, local government etc. We find this distinction in

between the interests of workers and the interests of the bourgeoisie under the mediating role of the nation-state. This is what is usually called “the social contract” or “the Keynesian consensus”. As we shall see below, the debate between Bobbio and Napolitano took the form it took because Keynesianism and mass politics had still an important presence and influence in Italy and Europe.

We will first examine Keynesianism and ordoliberalism as systemic (capitalist) alternatives. Then we shall move on to explore the way in which ordoliberalism became the key guiding policy instrument of the European Union. In this context, the corruption of the European social democratic Left by ordoliberalism will be examined. The narrative we lay out here and the experience of the Eurozone crisis provides us with a great lesson, namely, that the EU/Eurozone is such a complex, disciplinarian, institutional-class materiality that cannot be reformed. It can only be overthrown by a coordination of anti-systemic movements employing anti-capitalist alternative strategies at the level of the nation-state first.

2. *Keynesianism and Ordoliberalism as (Systemic) Alternatives*

There are, therefore, anti-systemic agencies and programmes, as there are systemic ones. The former have, or must have, an anti-capitalist horizon, whether communistic, communalistic, libertarian or ecological. The latter remain within the shifting boundaries of capitalist development and exploitation. Capitalism is a dynamic social system that changes constantly. Because capitalism changes in a contradictory manner – for example, as it reproduces wealth it also reproduces poverty – there are differing agencies reflecting and shaping those contradictions. Reformists are not only to be found on the left of the political spectrum trying to improve the conditions of the poor and the deprived (socialist parties, social democratic parties, feminist movements, reformist trade unions fighting only for wage increases, civil rights movements etc.). Interestingly, reformism also flourishes on the right-wing side of politics. Even far more interestingly, key economic policy tenets of a socialist-reformist, systemic agenda can be shared with liberals and even conservative movements and parties.

The most important contribution of Eduard Bernstein in left reformist politics is not so much his refutation of armed struggle as a means to changing capitalism, or his famous statement that “the socialist goal is nothing, the movement is everything”. Rather, his attack on orthodox Marxism was his *revisionist* stance, in the sense that the left-progressive agency has an almost providential obligation to revise its political strategy any time when capitalism changes in history. Capitalism moved from its liberal, free trade phase of the 19th century, to more robust forms corresponding to its extended reproduction and the fusion between financial and industrial capital necessitating an active state interventionist role also because of the First World War. Bernstein’s proposal corresponded to this important transformation of capitalism. In the event, as Donald Sassoon shows in his wide-ranging and encyclopaedic *One Hundred Years of*

some rare texts of Marx on the British Constitution; later, Lenin in his *The State and Revolution*, but also other Marxists, especially Nicos Poulantzas in the late 1960s, systematised it further.

Socialism, German social democracy and, indeed, most European social democratic parties, followed Bernstein's guidance³.

A landmark moment in the capitalist history of the 20th century was the crisis of liberal politics and economics in the 1920s. This crisis brought to government right-wing authoritarian movements and parties, the culmination being the establishment of a Nazi regime in Germany in 1932-33 which imposed strict control on the economy using the state as the main organisational lever of economic development. Fascist, Nazi and dictatorial regimes in Europe between the wars advanced the social productive forces where economic liberalism had failed before⁴. For example, Germany overcame the impact of the crash of 1929 relatively unscathed, whereas Italy's *mezoggiorno* witnessed significant economic development to the extent that led Antonio Gramsci, from his prison cell, to name these phenomena as *passive revolution*, because modernisation and development were guided by reactionary, not progressive (left-wing) forces.

Amidst the turmoil of the inter-war period, we had had the development of two very important intellectual currents in politics and economics. They flourished in Germany/Austria and Britain. We refer to the currents of *ordoliberalism* and that led by Cambridge University economist, John M. Keynes. Keynesianism refuted Say's law that free markets can equilibrate on the basis of the notion that aggregate supply creates its own aggregate demand. He insisted on a form of state economic management in which aggregate demand should be privileged so that the economic output corresponds "to full employment as nearly as possible"⁵. The balancing out of economic activity and markets, according to Keynes, is the result of state interference boosting aggregate demand, that is, labour. No accident, this was the agenda adopted virtually by all social democratic parties in Europe after WWII. It was under Keynesian policy-making that North Atlantic capitalism prospered in the 1950s and 1960s putting right-wing, liberal and conservative parties with their back against the wall. Boosting aggregate demand underpinned the Fordist model of "mass production for mass consumption" in industrial relations. Again, as Donald Sassoon shows in his *One Hundred Years of Socialism*, those parties, even when found themselves in office, they could hardly change the contours of mass society, not least because capitalist was doing pretty well: unemployment was very low, as was inflation, whereas both wages for workers and profitability in all major centres of capitalism (USA, West Germany and Japan) relatively high⁶. As the reformist social democratic Left embraced NATO, so the conservative Right, having no choice, embraced Keynesian policy-making. Clearly, Keynesianism is a pro-systemic reformist programme put together in order to save the capitalist system from collapse and by way of conceding some social and political power to the trade unions and the social democratic Left. However, the case of ordoliberalism, as a revisionist strategy for the entrepreneurial classes, is far more interesting and, by and large, under-examined.

³ D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*, London: I.B. Tauris, 1995.

⁴ Among others, E. Hobsbawm, *The Age of Extremes*, London: Abacus, 1995.

⁵ J.M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Cambridge: Cambridge University Press, 1936/1973: 378.

⁶ D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*: 115-440.

Ordoliberalism is an intellectual and political movement whose origins can be traced back to in inter-war Germany and Austria. It formed an attempt to re-invent an inter-disciplinary and all-encompassing model of social and public policy conducive to practical policy application in order to steer the course of government away from the defunct liberalism of the 1920s⁷. Towards the end of the Weimar Republic and after, many sociologists, economists, constitutionalists and other social scientists, not necessarily in contact with each other, began working on theoretical hypotheses drawing on liberal modern traditions of the previous centuries but aiming at providing an inter-disciplinary synthesis going beyond those traditions. A notorious group around Franz Böhm and Walter Eucken was based in the University of Freiburg, hence the attribution of ordoliberal thinking to “Freiburg School”. The key reference point for ordoliberals – and the politico-economic experience to avoid – was the hyper-inflation of the Weimar Republic and the disorder brought about by its political, nearly anarchic, pluralism. The main aim of ordoliberals in Austria and Germany the 1930s came out to be the formation of a policy proposal that goes beyond the failed classical liberalism, but which is also different from the prevailing paradigms of “really existing socialism” and the vogue of Keynesianism as incarnated in Roosevelt’s New Deal and Keynes’ theory of boosting aggregate demand management via state interference and deficit spending. At the same time, the majority of them opposed the Nazi organisation of the German economy. In short, the ordoliberals were liberals but of a peculiar stock: as opposed to free market/free trade liberalism of the 19th century dominated by England and English thinkers, Austro-German “neo-liberals”/ordoliberals envisaged a social economy premised on *order* and an *economic constitution* that supports a healthy price mechanism and competition. Some ordoliberals opposed big cartels and monopolies, their thought being a reflection of Germany’s economic model of many SMEs. A view shared by all ordoliberal thinkers was that state institutions and strict legal rules are the mediums for instituting order, not the market itself via its spontaneous mechanisms. Ordoliberalism means rules over and for the market, not market rule. Markets undermine social and economic order and that is why a *free economy* requires a *strong state* in command, a robust articulation of political institutions and markets, an *Ordnungsgefüge* (objective order constellation), as Alfred Müller-Armack called it in 1932⁸. This complex institutional nexus between the state and social economy draws on a “non-political”, disciplinarian rule of law, at the centre of which is a de-politicised central bank mechanism structured on an anti-inflation bias. Forms of authoritarian rule are allowed if/when the price mechanism, that is inflation, gets out of control and free markets and competition are under threat. *Ordoliberalism rules via a structured order ordered by the state.* This fundamental

⁷See especially, P. Mirowski-D. Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pelerin. The Making of the Neo-Liberal Thought Collective*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2009; V.K. Fouskas-S. Roy-Mukherjee, “Neo-Liberalism and Ordoliberalism. One or Two Critiques? An Introduction,” *Critical Sociology*, First published online 8, April 2019 (<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0896920519835008>).

⁸ See in particular, W. Bonefeld, *The Strong State and the Free Economy*, London: Rowman & Littlefield, 2017.

principle of ordoliberal thinking brought some of them, such as Müller-Armack himself, very close to the Nazi party and Carl Schmitt's theory of the "state of exception"⁹.

Undeniably, this can be called nothing else but right-wing reformism *cum* revisionism. *Reformism*, because it seeks to reform the state-market nexus in order to achieve a more orderly capitalism; *right-wing* because the betterment of capitalism is primarily for the supply-side of the system, i.e., the enterprises and their personifications, the capitalists; and *revisionist* because it sets out a new policy that corresponds to a new phase of capitalist development after the crash of 1929, yet, a non-Keynesian policy. Overall, ordoliberalism is a pro-systemic alternative, but it differs from other systemic alternatives, such as Keynesianism and the classical liberalism of the 19th century.

The ordoliberal reconstruction of liberal doctrines was somewhat formalised in the notorious "Walter Lippmann Colloquium", or *Colloque*, held over five days in central Paris, from 26 to 30 August 1938. Most arch-ordoliberals, from Friedrich von Hayek to Alexander Rüstow and from Wilhelm Röpke to Ludwig von Mises, were there (Eucken was invited to attend but the Nazi authorities did not give him permission to leave Germany). Along with businessmen, French economists and philosophers, such as Raymond Aron, the *Colloque* launched effectively a *neo-liberal international collective*, an effort that the war interrupted but was to be re-launched in the Swiss resort of Mont Pelerin in 1947 under the leadership of von Hayek¹⁰. With the founding of the Mont Pelerin Society, ordoliberalism/neo-liberalism is in business simply because it began influencing directly post-war political establishments in Europe and the USA. Milton Friedman attended the opening meeting of the Society, helping him systematise neo-liberal economics at the University of Chicago in the 1950s, whereas Ludwig Erhard, West Germany's Minister of Economy from 1949 to 1963 and Chancellor from 1963 to 1966, joined Mont Pellerin in 1950.

Although descriptive and brief, the above discussion demolishes, among others, the myth that neo-liberalism is an Anglo-American phenomenon. Matters, rather, are far more complex and many authors have reasonable historical grounds to argue that neo-liberalism, in the form of ordoliberalism as it was shaped in inter-war Germany and Austria, preceded the neo-classical economics of the Chicago School¹¹. *Anglo-American neo-liberalism resulted from the German-Austrian matrix of ordoliberalism, not vice versa*. Thus, both movements and policy proposals share many things in common, although ordoliberals tend to give emphasis more to the role of institutions and their disciplinarian and de-politicising capacity via law, whereas (Anglo-American) neo-liberals do not see free markets as disruptive and disorderly. For our purposes here that, among others, aim at showing the way in which German ordoliberalism was transposed onto EU Treaties over the decades since the 1957 Treaty of Rome, the most significant contributions to

⁹ See W. Scheuerman, "Hermann Heller and the European Crisis. Authoritarian Liberalism Redux?," *European Law Journal*, 21 (2/2015): 34-51. Bob Jessop's work on the issue of ordoliberalism is along the same lines. See especially his text "Ordoliberalism and neo-liberalization: governing through order or disorder," *Critical Sociology*, First published online 28 March 2019 (<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0896920519834068?journalCode=crsb>).

¹⁰ P. Mirowski-D. Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pelerin*: 45-67.

¹¹ R. Kiely, *The Neo-Liberal Paradox*, Cheltenham-Northampton: Edward Elgar, 2018: 35-94.

ordo theory and practice, especially as regards the construction of post-war Germany and Europe, is that by von Hayek and Müller-Armack.

3. *The Ordoliberal Origins of the European Union*

The origins of the European Union today are to be found in ordoliberalism. As such, it is an extension of the German-Austrian model of capitalist development across the EU, although this does not make the EU flat or an extension of Germany. There are massive regional variations and discrepancies within the EU and the development, as Marx and Marxists have always argued, is rather both *combined* and *uneven* at the same time, hence the debt crisis that inflicted the EU/Eurozone and the disintegrative tendencies of Euro-Atlanticism as a whole¹².

In a 1939 essay titled “The Economic Conditions of Interstate Federalism”, Hayek presented a blueprint on how a European federation could work by way of removing impediments to the free movement of “men, goods, and capital”, as he put it¹³. As long as a “single market” is in place, Hayek wrote, prices and wages would tend to match production costs across the continent. All that is needed to achieve a balanced price system without state interference is a federal regulatory framework whose aim would be to reduce and even eliminate state interference, undermining state support for domestic industries and eliminating independent monetary policies. Effectively, Hayek advocated the setting up of a liberal framework of rules across Europe in order to eliminate the power of nation-states, making them instead serve “interstate liberal-federal” rules. From this perspective, national currencies and sovereignties disappear. Arguably, the “framework” envisaged by Hayek adumbrates nothing more and nothing less than the binding neo-ordoliberal Treaties of the EEC/EC/EU, which in a single market mechanism eliminate the power of nation-states that signed up to those Treaties. In this respect, monetary sovereignty is paramount: interstate (co)federal principles dictate that a state’s central bank liquidity and interest rate is determined by the federation’s central bank that sits *outside* the jurisdiction of that state proper. Clearly, this indicates loss of monetary sovereignty, which is a fundamental aspect of national sovereignty. Moreover, interstate (co)federalism prohibits recycling of surpluses across the (co)federated states and societies, thus depriving of any help the debtor states and the poor. Clearly, this is an anti-Keynesian principle blocking deficit spending and aid. At the same time, it indicates democratic deficit because the federated central bank mechanism is over and above any socio-political control and check, unassailable from social struggle and political pressures that occur within the nation-state proper. For Hayek and the ordoliberals, the price mechanism, that is, the control of inflation and the framework of rules within which a competitive order can exist and thrive, is of utmost importance.

¹² See V.K. Fouskas-B. Gökay, *The Disintegration of Euro-Atlanticism and New Authoritarianism*, London-New York: Palgrave, 2019.

¹³ We draw from F. von Hayek, “The Economic Conditions of Interstate Federalism,” in Id., *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press, 1939/1947.

In post-war (West) Germany, Müller-Armack was directly involved in economic policy and the construction of the European project. He, under the command of his Minister, Erhard, was Germany's chief negotiator in the Treaty of Rome, which proclaims without hesitation "the establishment of a regime ensuring that competition is not distorted in the common market", facilitating an increase in the "competitive strength of enterprises". To this effect, state aid, considered as a factor that distorts the price mechanism and the market, was to be proscribed by the 1957 Treaty. Having established the basic economic liberties (free movement of people, capital, services and goods), the Treaty constitutionalised the "social market economy" notion, *Marktwirtschaft*, put forth and theorised by the German negotiator already in 1932. Ever since the Treaty of Rome, *Marktwirtschaft* represents the most fundamental aspect of Europe's *acquis*, which is effectively the EU's Constitution today endorsed by the European Court of Justice and upheld by the Commission and the Council.

To understand *Marktwirtschaft* it is important that one begins to understand society not as an organism divided into classes and constantly permeated by class struggle – in fact, a Marxist would argue that classes exist only *through* class struggle – but as an ontology premised on *competition*, whether individual or entrepreneurial. Müller-Armack explained that market is "social" because it pleases the choices of the consumer and puts pressure, through competition, on enterprises and workers to improve productivity and quality of the end-product to be consumed. Keynesians and socialists criticised this by counter-arguing that such a postulate undermines social cohesion and solidarity and cannot be "social" or "socialist". Müller-Armack responded by saying that *Marktwirtschaft* is not the same with the notion of a *liberal* economy, because *Marktwirtschaft* is desired by society and represents a collective choice. It is a social machine in need of a regulatory economic constitution, because this type of regulation orders a fair competition between enterprises and checks the price mechanism. In addition, this regulation-institutional interference aims at constructing individuals responsible for their actions, not individuals expecting to receive welfare benefits at the expense of the taxpayer. In effect, *Marktwirtschaft* turns the individual and his biological self from being an antagonist to the market relations and the enterprise to a co-responsible human being seeing his/her interests as identical with that of the market and the enterprise¹⁴. Individualism is a cultural condition to be constructed and not left to the spontaneous mechanism of free markets. In this respect, *Marktwirtschaft* directly opposes the Keynesian welfare state and socialist alternatives, as well as *laissez faire*. However, because of the embeddedness of the Bismarckian welfare state in Germany, an embeddedness that continued throughout the Cold War, the ordoliberals had more success in Europe with this policy notion in the long run, than in Germany itself.

In the beginning, ordoliberals faced a couple of serious obstacles in Europe, especially during the 1950s and 1960s. Above all, they had to come to grips with the dominant position of Keynesian policy-making – with all its variations – within the nation-states and the virtuous cycle of capitalist development – the so-called "Golden Age of capitalism" (1945-1970). Due to the early stages of the process of European integration,

¹⁴ This aspect is analysed brilliantly by Michel Foucault in his pioneering analysis of ordoliberalism as *biopolitics*, M. Foucault, *The Birth of Biopolitics*, New York: Palgrave, 1979/2010: 33-178.

ordoliberals and *Marktwirtschaft* had to strike a compromise, especially with the French who, despite having problems matching the dominant position of the D-Mark in the common market, were extremely hesitant to give away national power without surrendering the D-Mark in an (exchange rate) mechanism providing currency stability across the common market¹⁵. Nevertheless, the ordoliberals had left an important imprint on the common market and its subsequent governing structures from the very beginning: given that the institutions of the EU did not evolve in response to class struggle and political-social pressures – its life began as a cartel of steel and coal which controlled prices and output by means of an unelected bureaucracy – it enjoyed all the requisites to develop into a governing aggregation of rules and norms at a later stage, resembling the German-Austrian ordoliberal model of capitalism. The turning points were the collapse of Keynesianism in the *stagflation* (economic stagnation accompanied by high inflation) of the 1970s and Francois Mitterrand’s U-turn in 1983 when, unable to compete with the D-mark in the EMS, abandoned his nationalisation programme and committed France to the single market that adumbrated the Maastricht Treaty (1991-2) and the launch of the Euro in 1999 (2001 for Greece). In this respect, the Growth and Stability Pact, formalised via Council resolution in 1997, had been the most ordoliberal set of rules ever.

4. *First Set of Conclusions and Key Policy Tenets of Ordoliberalism*

We can now draw a few conclusions.

First, it is important to understand that German-Austrian ordoliberalism, *as a systematic and pro-systemic elaboration of a neo-liberal thought collective in and for continental Europe*, preceded Anglo-American neo-liberal thought and practice. This is very significant, because due to the linkages between ordoliberalism and policy-making, the German model of post-war capitalist development accommodated a number of neo-liberal elements that British capitalism was not able to incorporate, launching instead a welfare state and an aggregate demand management policy along Keynesian postulates. Neo-liberalism triumphed in Britain with the advent of Margaret Thatcher in power in 1979, who employed a policy similar to a kind of “shock therapy”, destroying the industrial capacity of the country and building a social economy on the dominance of financial services and the banks. In Germany, the transition to a full-fledged ordoliberal-*cum*-neo-liberal process took much

¹⁵ It was De Gaulle’s France, through his Finance Minister, Valéry Giscard d’Estaing, who in March 1964 proposed to his German counter-part, Herr Schmücker, a common currency. This came as a surprise to the Germans but this sort of semi-structured and rather secret meetings continued through to the 1970s, when eventually an abortive EMS was established. Germany’s objection throughout had been that it cannot give up its currency without first putting in place a political (European) union. De Gaulle aimed at undermining the dominant position of the dollar as a reserve currency and wanted to connect Europe with the Soviet Union geo-politically. Henry Kissinger, who could see the dominant economic position (West) Germany was already assuming within the common market, asked De Gaulle how France would prevent Germany from dominating the continent. The General’s answer was: “par la guerre!”. See, among others, Y. Varoufakis, *And the Weak Suffer what they Must?*, London: Vintage, 2016: 20-56.

longer, it was orderly and without destroying the exporting industrial capacity of the country. During the Cold War there had been a constant fight between the dominance of Keynesianism and the up and coming of ordoliberalism both in Germany and Europe. Müller-Armack's *Marktwirtschaft* represented an unstable equilibrium of compromises with Keynesian policy-making, that is, the centrality of the welfare state, high wages and nationalised industry.

The *stagflation* of the 1970s – economic stagnation accompanied by high inflation – shattered the Keynesian consensus across Europe. The capitalist system destroyed one of its systemic public policy alternatives, simply because capitalists and their political elites cannot fully control capitalism as a structural-contradictory movement. This historical process enthroned ordoliberalism in power, formalised in the Single European Act of 1986-7 and the Maastricht Treaty. The Maastricht Treaty was a triumph for the German-Austrian ordoliberalism at the European level and represents the structural and dominant power of German capitalism in Europe. From being a surplus state with a stable currency during the Cold War, Germany comes to institutionalise its primacy in Europe via a number of Treaties pointing to the launch of a single currency and a European Central Bank modelled after the Bundesbank. Obviously, the French had miscalculated: the single currency they proposed in the 1960s turned out to be a camouflaged D-Mark under the watchful eye of a strictly independent and “de-politicised” European Central Bank, committed to anti-inflation policies – same as the Bundesbank. A Treaty commitment was that surplus countries, such as Germany, could not bailout debtor countries, such as Italy or Greece¹⁶.

The second major point that needs to be made is that the construction of Europe had been an *anti-socialist/anti-Keynesian* project from the very beginning, although, as we saw earlier an unstable equilibrium of compromises was struck between Keynesianism and ordoliberalism in Germany before the start of *stagflation*. This, and the fact that Keynesianism delivered prosperity for all, capital and labour, put a break on the spread of ordoliberal rule via the Treaties of the EEC. However, after especially the defeat of Mitterrand's socialist programme in France in the early 1980s, ordoliberalism unleashed. Importantly, as the project was unfolding through the establishment of a binding ordoliberal framework of rules and norms undermining state-national sovereignty – von Hayek's blueprint – those signing up to those rules and norms were effectively entering an “iron cage” from which it was almost impossible to escape¹⁷.

Let us lay out the key policy tenets of ordoliberalism/neo-liberalism as they result from our analyses. We emphasise again that all these policy tenets represent material constraints and constitutional commitments and are inserted in the EU Treaties binding all EU/Eurozone national polities to adhering to them:

1. Sound money and anti-inflation policies
2. Balanced budgets and exclusion of bailouts
3. Anti-trust legislation and (fair) competition policy
4. Complete independence of the central bank mechanism

¹⁶ See C. Lapavistas, *The Left Case against the EU*, Cambridge: Polity, 2018.

¹⁷ M. Ryner, “Europe's Ordoliberal Iron Cage: Critical Political Economy, the Euro Area Crisis and its Management,” *Journal of European Public Policy*, 22 (2/2015): 275-294.

5. Export-led growth

6. Rule of law, social discipline and biopolitics via *Marktwirtschaft*

7. Strong institutional framework (the “economic constitution”) embedded in – and ordering – free markets

Having said this, the economic and political Constitution of the EU is but a supply-side Constitution, overturning the demand-led democratic constitutional arrangements struck within the nation-states of Europe under pressure from social struggle. From this perspective, the EU has always had a “democratic deficit”, a drawback transformed into straightforward managerial authoritarianism, soon after the banking crisis appeared in the horizon as a result of the global financial crisis.

5. *The Making of the Ordoliberal Left: A Bird’s Eye Glimpse*

Political parties are agencies that always operate within a given set of material-institutional constraints laid out by national and international class structures and interests. At the same time, as active participants of social and political struggle – and this is valid especially for the parties of the Left – they are in a position, at least in theory, to push the boundaries of those constraints bringing them closer to the class interests these parties are committed to. The Right has a moral and class obligation to push the boundaries towards the maximisation of profit for the enterprises, while holding onto political class power; the Left has a moral and class obligation to push those boundaries towards high wages and social welfare. The question of state power for the Left, a question distinct from that of governmental power, arises always at the level of nation-state when a left political party is able to project the interests of the class it represents as broader popular-national interest – the issue of working class hegemony within the broad ensemble of subaltern classes – without relinquishing the primacy of the core class it represents – that is, the working class¹⁸. The question of socialism and state power arises from the moment in which the subaltern classes can suppress the bourgeoisie and alter the relations of production (property relations) and the markets corresponding to them. Historically, this issue has been posed only in radical-revolutionary periods in world history (the Russian revolution, the Chinese revolution, the de-colonisation period, the Cuban revolution etc.). Here, we confine ourselves to the case of the social democratic, Keynesian Left.

Sadly, the Keynesian Left, being a pro-systemic reformist movement, did not want to push the boundaries of capital accumulation towards a new balance of power between labour and capital in favour of the former during the post-*stagflation* years. As we know, Right-wing parties did, pushing towards neo-liberal/ordoliberal globalisation/financialisation, because this was deemed to be the remedy for the falling

¹⁸ We accept the distinction – see also footnote 2 – between *state power* and *governmental power*. A left-wing party may be in governmental power but without controlling key sections of the bourgeois state power, such as the Ministry of Defence or the Interior Ministry. Also, it may not be in a position to organise the national economy alongside socialist principles due to a lack of hegemonic support in society. Antonio Gramsci has elaborated the issue of class hegemony in his *Quaderni del carcere*. The bibliography on these themes is immense.

tendency of the (average) rate of profit. But problems do not end here. The parties of the Left not only did fail to push the class boundaries of capitalism in favour of the subaltern classes, but also contributed to the shaping and strengthening of those boundaries together with the neo-liberal Right *against* the class and popular interests they supposedly represented. Let us have a brief look at that process.

The German SPD was not the kind of party that could push class boundaries in favour of the working class and its allies. Bound by its reformist-revisionist tradition of Eduard Bernstein – “the movement is everything, the end-aim (of socialism) nothing” – the SPD at its Bad Godesberg programme of 1959 abandoned not just class struggle and nationalisations but, in a significance concession to the ordoliberalism of *Marktwirtschaft*, its programme will state most dramatically that Germany needs “as much competition as possible and as much planning as necessary”¹⁹. German trade unions were incorporated not only into government, but were also placed into boardrooms, “where unionists sat next to company directors, delivering wage restraint in return for power”²⁰.

French neo-revisionism, as we briefly stated above, began with the abandonment of the Keynesian programme by Mitterrand in 1983. In Britain, matters were more complicated. The Labour Party had laid the foundations of the British welfare state in the 1940s, and the 1960s and 1970s were dominated by Labour governments resisting neo-liberal reform, whether it was coming through the country’s EEC membership or through internal pressure. It took the party sixteen years from 1979 – when it lost power to Thatcher’s triumphant neo-liberal project amid a dramatic economic crisis – to come to grips with its commitment to socialism and nationalisations, abolishing the famous “clause 4” in 1994 under the neo-revisionist “Third Way” leadership of Tony Blair. This neo-revisionist act, a direct concession to German ordoliberalism rather than Anglo-American neo-liberalism as we shall see below, paved Blair’s way to governmental power²¹. Effectively, the Labour Party did not simply accept the new constraints imposed by Thatcher’s neo-liberal reforms, setting out the new boundaries within which the political and economic game should take place; in the event, it began a journey as an active institutional participant in shaping and strengthening neo-liberal financialisation from positions of governmental power. Under Tony Blair, the Labour Party became part and parcel of the process of neo-liberal financialisation adopting key tenets of German ordoliberal EU, something which Thatcher fought against.

We should not forget that Britain is a very peculiar case. Historically, Britain has always been with one foot in Europe and with the other in the world as a global imperial power. She preferred to manage German affairs and expansionist designs in East-Central Europe and the Balkans via France, and French affairs and designs via Germany. An off-shore balancer, Britain mastered the largest formal empire in history, only to lose its primacy and retreat, like other European colonial powers, after WWII. Because of its

¹⁹ D. Sassoon, *One Hundred Years of Socialism*: 250.

²⁰ Y. Varoufakis, *And the Weak Suffer what they Must?*: 63.

²¹ We insist on this point: Blair was and remains the most ardent supporter in Britain of the Germany model of capitalism and efficiency, witness the fact of his pro-Remain campaign over the issue of Brexit today in Britain, undermining the Labour Party of Jeremy Corbyn, which tries to abolish austerity via a left Keynesian agenda. This, certainly, cannot take place within the EU, but this is something we cannot discuss in detail here.

geographical position, naval-commercial power and the role of the City as the globe’s main financial centre, Britain has always had a lukewarm relationship with Europe. Edward Heath, Britain’s conservative PM in 1973 and the most pro-European Prime Ministers Britain ever had, managed to overcome French – and inner-party – objections, achieving EEC membership. Labour had had the same internal divides, but the socialist star of Labour politics, Tony Benn, vehemently criticised the European project as a capitalist and undemocratic endeavour. Thatcher herself – although she and the majority of her ruling group were arch neo-liberals inspired by von Hayek’s work – never agreed to concede monetary sovereignty to Brussels and, via it, to Germany. In her last parliamentary speech on 22 November 1990, she would argue that Europe’s future central bank would be accountable to no parliament and such a bank would be completely undemocratic²².

She was right. Not because she had any intention to criticise the EU from reformist social democratic positions, as Tony Benn and others were doing at the time, but because her ideological formation and political aim was to sustain a neo-liberal project at home under the aegis of Westminster, while re-launching Britain as a neo-imperial power abroad re-imagining/re-inventing empire driving global finance. There are elements of realism in Thatcher’s view. By turning Britain into the globe’s financial hub in the era of globalisation, Thatcherite neo-liberalism wanted to turn Britain into the gatekeeper of financialisation and supply-chains of global production networks, by-passing Europe that was being dominated by Germany anyway. However, Blair’s “Third Way” neo-revisionism went beyond Thatcher’s Euroscepticism, embracing the ordoliberal agenda comprehensively²³.

Blair’s new Labour Party assumed office in 1996, in the midst of Bill Clinton’s successful Presidential terms and when the bubble of neo-liberal financialisation was in full swing. The Wall Street and the City of London had already become the hubs of a triumphant global capitalism, delivering prosperity, low inflation, high financial profits, easy borrowing at teaser interest rates and all this in a global environment freed from any global competitor after the collapse of the Soviet Union and its satellite states. It seemed like the “end of history” was at hand. Unimpeded, NATO and the EEC/EU headed eastwards, providing new members with security and neo-liberal conditionality: you reform your economy in a free market direction “becoming prosperous like us”, and

²² Thatcher answered the question by Alan Beith – a Liberal Democrat – about whether she would continue her fight against a single currency and an independent central bank – as follows (before she could answer, another MP interjected: “No, she’s going to be a governor”): “What a good idea”, Thatcher boasted, answering to the interjection. “I had not thought of it. But if I were, there would be no European Central Bank accountable to no one, least of all to national parliaments. Because under that kind of central bank there will be no democracy [and the central bank] taking powers away from every single parliament and be able to have a single currency and a monetary policy and an interest rate policy that takes away from us all political power” (readers should visit YouTube and type into the search box “Margaret Thatcher’s last speech as PM”).

²³ After the Brexit vote of summer 2016, Blair fought for a second referendum hoping to “withdraw the withdrawal”, as the late Stephen Haseler put it to V.K. Fouskas in a private conversation; see also V.K. Fouskas, “Against a second Brexit referendum,” *opendemocracy.net*, First published online 1, December 2018, (<https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/against-second-brexit-referendum/>).

then you join the two clubs. Interestingly, what triggered the bombing of Belgrade and Yugoslavia in 1999 by NATO forces was the refusal on the part of the Yugoslav delegation at Rambouillet of the so-called “Appendix B”, which stipulated, among others, that Yugoslavia should accept free market economic principles (the other two conditions were that within three years the Kosovars should be given the chance of voting for independence and possible annexation to Albania; and that NATO forces should be given permission to deploy not only in Kosovo but anywhere in Yugoslavia). Blair’s new Labour Party was one of the most hawkish advocates of NATO’s bombing campaign, a fact that demonstrated clearly that “Third Way” lacks any separate foreign policy instrument, as this is nothing more and nothing less but mere neo-imperialism led by the USA in post-Cold War conditions²⁴. But did “Third Way” have a distinct, progressive economic and social policy?

Tony Blair did not challenge the global neo-imperial role Thatcher envisaged for Britain in the context of neo-liberal financialisation. However, he saw that role as supplementing Britain’s role in the EU. In this respect, he had been Britain’s ordoliberal politician *par excellence*. In more than one occasion, and having abolished the Labour Party’s constitutional commitment to socialism as enshrined in clause 4 before he assumed office, he stressed that

“old fashioned state intervention did not and cannot work. But neither does naïve reliance on markets. The government must promote competition, stimulating enterprise, flexibility and innovation by opening markets (...) In government, in business, in our universities and throughout society we must do much more to foster a new entrepreneurial spirit”²⁵.

Revealingly, in June 1998, Blair signed jointly with Gerhard Schroeder, Germany’s chancellor and SPD leader, a “working paper” laying out in full the ordoliberal agenda of the Left in Europe²⁶. The initiative was sponsored by the SPD’s think-tank, Friedrich Ebert Stiftung. The “trademark of this approach”, the two leaders argued, is the “New Centre” in Germany and the “Third Way” in Britain. And after confirming that both political forces “share a common destiny within the European Union”, they go on to assert that “the essential function of the market must be complemented and improved by political action, not hampered by it”. Moreover, public expenditure is not an end in itself but must be used in order to “enable people to help themselves”. In a direct attack on the welfare state, both leaders argued that “universal safeguards”, must cease to be the norm; in their stead, what needs to be promoted is the “importance of individual and business enterprise to the creation of wealth”. “Left-wing” ideas, the paper continued, “should not become an ideological straitjacket” and globalisation should be promoted by government action that “create conditions in which existing business can prosper and adapt, and new businesses can be set up and grow” by way of boosting “efficiency, competition and high performance”. And in an attempt to address Europe’s

²⁴ On the concept of neo-imperialism, see V.K. Fouskas-B. Gökay, *The New American Imperialism. Bush’s War on Terror and Blood for Oil*, Westport CT: Praeger, 2005.

²⁵ Cited in A. Finlayson, *Making Sense of New Labour*, London: Lawrence and Wishart, 2003: 177-178.

²⁶ T. Blair-G. Schroeder, “Europe. The Third Way/Die Neue Mitte,” Working Document No 2, Friedrich Ebert Stiftung, June 1998 (<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/suedafrika/02828.pdf>).

unemployment challenge, which is “far too high” in some countries, the authors revealingly state: “To address this challenge, Europe’s social democrats must together formulate and implement a new *supply-side agenda* for the Left”, setting out a “robust competitive market framework” (our emphasis). This “supply-side agenda” is essential as it will put a break on the government’s borrowing requirement, addressing the issue of debt. Deficit spending – one of the pillars of Keynesianism – should be avoided. Further, high taxation on corporations is excluded, because they lower profits and competitiveness, while jeopardising jobs. Having a part-time job is better than having no job at all and “flexible markets are a modern social democratic aim”. The joint paper goes on to explain the notions of “human and social capital”, two fields that in a “modern service and knowledge-based economy” mean continuous education and vocational training, whereas public investment should be well-calculated and “directed at activities most beneficial to growth and fostering necessary structural change”.

Blair joins openly the agenda of Europe’s ordoliberal Left embracing all of its postulates. Crucially, both leaders avoid to tackle perplexing issues, such as the role of the ECB or the constraints imposed on each EU government by the EU’s ordoliberal *acquis*, issues that Thatcher tackled head on by denouncing close links with the “Brussels bureaucracy” as unaccountable and undemocratic. At times, he – and Schroeder, for that matter – conceive of the EU and the regulatory framework it provides somewhat disingenuously, when they state that “companies must not be gagged by rules and regulations”, as if they were unaware of the EU’s cumbersome competition policy and anti-trust legislation.

At home, Blair followed a two-prong ordoliberal policy. On the one hand, he conceded operational independence to the Bank of England to set interest rates in order to keep inflation under control but, on the other, he actively promoted asset price inflation, especially in the housing sector, a key feature of the financialisation bubble in the Anglo-American world and elsewhere, such as Spain. Thus, when the neo-imperial financialisation chain blew up in 2007-08 necessitating the pumping of trillions of taxpayer money into the banking sector to save capitalism from total collapse, neither Schroeder’s “New Centre” nor Blair’s “Third Way” should be considered as innocent. They were directly involved in the shaping of neo-liberal globalisation/financialisation by way of not just adopting the ordoliberal book in its entirety, but also by contributing to the writing of its very rules and misleading the public who voted for them.

The punishment, as well all know, did not take long to come. One after the other, the ordoliberal/neo-revisionist Left parties across Europe collapsed, creating ample space for the emergence of the radical-xenophobic Right, but also of the radical Left. In some cases, such as the British Labour Party under the leadership of Jeremy Corbyn, ordoliberal left principles became thwarted from within the party. In other cases, such as in Spain, new radical-left aggregations were born, contesting enduring austerity and bondage. In Greece, Syriza, a promising radical party, swept to power in January 2015 on an anti-austerity agenda, only to capitulate, after six months of bitter negotiations with the troika and after over-turning a popular referendum outcome that voted against ordoliberal austerity. At any event, the Eurozone crisis was not just a lesson for the ordoliberal European Left. It represents a lesson for the ordoliberal movement as a whole. For all the safety valves and regulation guarantees offered by the strong hand of

the ECB, the Commission, the Council and the European Court of Justice, free market capitalism proved to be an animal too difficult to be tamed. The ordoliberal Treaties of the EU proved to be useless pieces of paper, not worthy the ink and the paper upon which they were penned down. The banking sector of the North Atlantic area was extremely intertwined – this is, in fact, one of the key dimensions of financialisation. In the end, it required massive cynicism *cum* political anxiety on the part of the European elites to launch an entire operation in which the core surplus states of the EU could displace their banking crisis to periphery states (Ireland, Greece, Spain and Portugal), imposing on them unprecedented austerity measures through bailout agreements offered and forced on humiliating, neo-colonial terms.

6. *By Way of a Conclusion:*

On What Basis Can the Left Re-Launch an Alternative Radical Project in Europe?

We have put forth the following arguments:

First, taking advantage from a debate within the Italian Left, and following a political economy analysis drawn from the Marxist tradition, we saw that “alternatives” can be systemic and anti-systemic. *An anti-systemic alternative requires a rupture with the capitalist mode of production, whereas a systemic one does not.* We have also reviewed briefly Bernstein’s work, which argues that when capitalism changes the strategy of the socialist party must also change. Following Bernstein’s guidance, the reformist/systemic Left had changed and adapted its political strategy in order to accommodate within the newly formed policy constraints imposed by the capitalist system as it developed in the 20th century.

We have also focused on two very important pro-systemic alternatives, Keynesianism and ordoliberalism, both developed during the inter-war period but implemented, especially in Europe, after WWII. In particular, we shed light on German-Austrian ordoliberalism deciphering its intellectual premises, policy tenets and innovative approach to supply-side economics. We have argued that Germany began exporting her ordoliberal public policy model after the breakdown of the Keynesian consensus in the mid-1970s and the failure of Mitterrand’s socialist party in France to deliver nationalisations and pro-welfare reforms. The creation of the single market and the Treaty of Maastricht was a triumph of German ordoliberalism across Europe. All EC/EU Treaties and directives, in other words, the entire *acquis communautaire*, are ordoliberal institutional structures and it is in this sense that Germany dominates the EU.

By looking at the German SPD and the British Labour Party, we have argued that the pro-systemic, reformist and neo-revisionist Left across the EU had not only adopted the neo-liberal policy directives stemming from the world of financialised capitalism, but also contributed to the shaping and advancement of its boundaries from governmental positions, the typical cases being Germany’s SPD and the British Labour Party under Tony Blair.

We have affirmed that the EU and, for that matter, the Eurozone operates within strict ordoliberal rules on grounds of an economic constitution based on low inflation, low wages, fair competition policies and export-led growth. Because of its ordoliberal

bias, social economy and economic institutions should be completely de-politicised: social and political struggle and negotiation are not permissible interactions under ordoliberal disciplinarian and technocratic regimes. Further, Europe’s economic constitution, because it is ordoliberal and anti-Keynesian, allows no state aid and no recycling of surpluses from surplus to deficit states. Thus, in times of crisis, the reinforcement of this constitution brings about the bondage of austerity, which is a *new authoritarianism*²⁷. Pro-systemic reformist parties across the EU have adopted entirely the authoritarian agenda of imperial bondage and austerity, the result being the creation of a massive space on the left and the right of political spectrum which radical parties of the Left and Right can occupy²⁸. For the time being, it is the extreme xenophobic Right that has mostly taken advantage of this political vacuum. The radical Left, especially after the capitulation of Syriza in Greece in summer 2015, continues to lose support.

What, then, needs to be done? The simple answer is that the radical anti-systemic Left should start from home, that is, the level of nation-state. A more complex answer requires an advancement of the narrative and the positions we have upheld so far.

The Greek experience shows that the EU cannot be reformed from within. This was not just because Greece was a small state, so other bigger EU states have better chances. This is a wrong conclusion to be drawn. Bigger states can only get better deals even by way of somewhat by-passing the normative framework of the Treaties (this happened many times in the past, especially with France). But bigger states cannot get rid of the Treaties that have signed up to. Thus, with the passage of time, even bigger EU states would be losing bargaining chips in their negotiations with Germany/European Commission. The economic constitution of Europe is a complex institutional materiality cut across by transnational class interests that stand against income distribution, that is, any form of Keynesian-socialist contract. This bureaucratic and class complexity is upheld by myriad of rules and norms, endorsed by the European Court of Justice, the Council and the Commission and, significantly, by the banking sector and a central bank tailored after Germany’s Bundesbank. These are wholly de-politicised apparatuses, lacking democracy and any form of democratic accountability. The European Central Bank sets the interest rate across the Eurozone and even defines the movement of non-EU currencies that have pegged themselves against the Euro. There is no national-popular sovereignty. To all intents and purposes, these Euro-institutions are unreformable. Herein lies the utopia of those who believe that a European Keynesian state re-distributing wealth and transferring the function of the Keynesian state at pan-

²⁷ A number of new Treaties have come into force after the advent of the Eurozone crisis, such as the European Semester programme and the Fiscal Compact, tightening the control of governments by the Commission alongside a programme of pan-European austerity that no-one knows or can predict how long it will last. These are deeply authoritarian/disciplinarian procedures imposing almost neo-colonial controls on the governments of the EU/Eurozone. We have examined these processes and new Treaties in our *The Disintegration of Euro-Atlanticism*.

²⁸ See V.K. Fouskas-C. Dimoulas, “Imperial bondage: austerity in Greece, 2008-2018,” in R. Sturm-T. Griebel-T. Winkelmann (eds.), *Austerity: A Journey to an Unknown Territory. Discourses, Economics and Politics*, Baden-Baden: Nomos, 2017: 191-212. An interesting approach to ordoliberalism as a regulatory model drawn from a Polanyian tradition is developed by M. Markantonatou, “The state and modes of regulation in Greece from the post-war period to the 2009 financial crisis,” *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 14 (4/2012): 416-432.

European level is possible. This, nevertheless begs the question: How can a radical alternative moving beyond capitalism start at the moment when even Keynesian instruments at state level are absent (e.g. a national central bank, control of the national budget, the right to nationalise etc.)?

This question is a matter of political-strategic intervention and programme. Politics and left-wing politicians that still have an anti-systemic alternative vision, that is, a design outlining the contours of a different society beyond capitalist profiteering, they should find ways to inspire what Gramsci used to call “the national-popular” as the first step towards the realisation of that design. We have to start from the “national-popular”, because there is no such a thing as European *demos*. Building a Euro-Keynesian Left is more utopian than a programmatic claim aspiring to build communism in the USA. If this is correct, and given the crisis of financialised capitalism and the rise of China, then the issue of the “radical transformation of society”, over which Napolitano and Bobbio argued some 30-40 years ago, can be posed with some significant possibilities for success²⁹.

²⁹ One could argue that radical right-wing movements have also an anti-systemic character: they fight against the corruption of politicians and the rich club of European elites, oppose the EU and the Euro, protect local workers against illegal immigration etc. No doubt, alt-Right movements and xenophobic parties have a strong racist and supremacist component. At the same time, they are against neo-liberalism and ordoliberalism, such as the AfD (Alternative for Germany) party in Germany or Marine Le Pen’s party in France (similar movements there are in Hungary, Poland, Greece and elsewhere in Europe, especially in Italy). However, these parties, although against neo-liberalism and the EU, are not anti-systemic on the basis of the definition we have provided here, a definition that draws from Marxism. They do not possess an alternative/anti-systemic strategy. Anti-systemic movements are anti-capitalist movements aspiring to build a society that goes beyond the capitalist division of labour and exploitation. Thus, radical anti-capitalists in Europe today have every reason to say both “Migrants Welcome” and put forth an agenda for exit from the EU/Eurozone in order to start building *socialism at home first*.

STUDI

Norbert Rath

DAS KONZEPT DER ALTERNATIVE BEI BENJAMIN,
HORKHEIMER UND ADORNO

Abstract

What distinguishes important philosophers is that their thoughts are still worthy of close study in different times and under changed circumstances. My essay begins by exploring the meaning and etymology of the term “alternative” (section 1). The article focuses in particular on the concept of alternative in the context of the Frankfurt School. I restrict myself primarily to remarks by Walter Benjamin, Max Horkheimer, and Theodor W. Adorno (sections 2 to 4). Benjamin and Horkheimer had to deal with disappointments about ostensible alternatives whose potential they overestimated over a long period of time, but which did not hold water. Among the abovementioned philosophers, Adorno is the one who argues most emphatically for the indispensability of alternatives to the status quo.

Horkheimer, who since 1930 was the director of the Institute for Social Research, substantiates that the work of the institute aims to launch a new type of social science, interdisciplinary and oriented toward the most advanced forms of knowledge. In his essay “Traditional and Critical Theory” (1937), Horkheimer still formulates such political and scientific-political claims, which then are no longer maintained in the same way in the Dialectic of Enlightenment (1944/1947). In the 1950s and 1960s, Horkheimer regards science and politics as separate spheres with an irresolvable tension between them. Since the 1950s, Horkheimer no longer relies on fundamental alternatives to the status quo, but rather on preserving the – in his view – threatened remnants of European culture. Horkheimer is a skillful organizer of large-scale scientific projects, whereas Adorno is a philosopher for whom searching and finding alternatives belongs to the core area of philosophical and political thinking. Adorno’s model of a radical critique transforms alternatives dialectically. His critique of the pseudo-natural forms of culture, of authoritarian mentalities and attitudes is continued by, for example, Alfred Schmidt, Oskar Negt, Alexander Kluge, and Helmut Dahmer.

„Die Menschheit hat noch andere Möglichkeiten“¹.

1. Zur Bedeutung und Herkunftsgeschichte des Wortes ‘Alternative’

Was ist eine Alternative? Das Grimmsche Wörterbuch führt die Stichworte ‘Alternative’ oder ‘alternativ’ nicht an, ebensowenig finden sie sich im *Historischen Wörterbuch der*

¹ M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, p. 286 [Horkheimer und Adorno lassen hier eine Figur in einem Kurzdialog sprechen].

Philosophie. Der Duden bietet eine erste Bedeutungsklä rung. Eine Alternative ist demnach eine „Entscheidung zwischen zwei [oder mehr] Möglichkeiten“; sodann eine „Möglichkeit des Wählens zwischen zwei [oder mehreren] Dingen“; schließlich „eine von zwei oder mehr Möglichkeiten“². Der Duden Etymologie gibt über die Bedeutung und Herkunft des Wortes Alternative folgende Auskunft: Im 17. Jh. aus gleichbedeutend *frz.* *alternative* entlehnt. *Frz.* *alterne* ist abgeleitet aus *lat.* *alternus* „abwechselnd; wechselweise“. Zum Wortfeld gehört *lat.* *alter* ‘der eine von zweien, der andere’³. Ursula Hermann leitet die Herkunft von ‘Alternative’ aus dem mittellateinischen Ausdruck *alternativus* ‘zweideutig’ ab und bringt es mit *lat.* *alternare* ‘abwecheln’ in Verbindung⁴.

Was sagt die Entscheidungstheorie zum Thema Alternative? „Ein Individuum (bzw. eine Gruppe von Individuen), der Entscheidende, befindet sich in einer Situation, in der ihm gewisse Handlungsweisen zur Wahl offenstehen, von denen er genau eine ergreifen muß und aus der sich eine von mehreren möglichen Folgen ergibt. Der Entscheidende besitzt im allgemeinen keine vollständige Kontrolle über die Faktoren, die die Folgen (das Ergebnis) bestimmen“⁵.

Niklas Luhmann gibt eine unterscheidungstheoretisch ansetzende Bestimmung: „Alternativen sind besondere Arten von Unterscheidungen. Sie sehen, wie jede Unterscheidung, zwei Seiten vor, setzen aber voraus, dass beide Seiten der Unterscheidung erreichbar sind, also beide Seiten bezeichnet werden können“⁶. Luhmann knüpft die Möglichkeit von Entscheidung überhaupt an das Vorhandensein einer Alternative: „Aber ohne Alternative gäbe es auch keine Entscheidung; nur die Alternative macht die Entscheidung zur Entscheidung“⁷.

Verdeutlichen lässt sich Luhmanns Modell am Beispiel eines modernen Parlaments. Christoph Möllers führt aus: „Das Parlament soll einen Raum der politischen Auseinandersetzung bieten, in der sich die Einheit aus Mehrheit und Regierung präsentiert und oppositioneller Kritik stellt“⁸. Im britischen Unterhaus beispielsweise sitzen Regierung und Opposition einander gegenüber. Bei einem Regierungswechsel tauschen sie die Plätze, bleiben aber buchstäblich im gleichen Raum der Entscheidungsfindung. Entscheidungen werden in der Regel zwischen Vorschlägen und

² DUDEN, Bd. 1, *Rechtschreibung der deutschen Sprache*. 21., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Redaktionelle Bearbeitung durch W. Schulze-Stubenrecht und M. Wermke in Zusammenarbeit mit G. Drosdowski u.a., Dudenverlag, Mannheim usw. 1996, p. 107 (Stichwort ‚Alternative‘).

³ DUDEN, Bd. 7, *Etymologie - Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Bearbeitet von der Dudenredaktion unter Leitung von P. Grebe, Dudenverlag, Mannheim 1963, p. 21 (Stichwort ‚Alternative‘).

⁴ U. HERMANN, *Herkunftswörterbuch. Etymologie und Geschichte von 10000 interessanten Wörtern*, Lexikographisches Institut-Orbis Verlag für Publizistik, München 1993, p. 34.

⁵ H. REINER, Art. ‘Entscheidungstheorie’, in J. RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1972, Bd. 2: D-F, Sp. 544-547, hier: p. 544.

⁶ N. LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2000, p. 133; Hervorhebung im Original.

⁷ *Ibd.*, p. 135.

⁸ CH. MÖLLERS, *Parlament gegen Premier. Das gefeierte Urteil des Supreme Court in London ist auch ein Krisenphänomen*, in „Süddeutsche Zeitung“, 26.9.2019, Nr. 223, p. 9. Für Möllers steht der Premier Boris Johnson gegenwärtig „einem Parlament gegenüber, das sich nicht für ihn und auch sonst nicht entscheiden kann“ (*ibd.*).

Gesetzentwürfen der Regierung und der Opposition getroffen. Die Parlamentsdebatten formulieren Argumente und Entscheidungskriterien für und wider. Der Oppositionsführer ist als personelle Alternative zum Regierungschef in den Debatten immer präsent. Ohne Opposition wäre dieses System der Entscheidungsfindung nicht komplett. Das Vorhandensein einer Opposition ist also systemrelevant, es stellt sicher, dass Alternativen zum Regierungshandeln benannt, begründet und gegebenenfalls umgesetzt werden können. Schwierig wird es dann, wenn keine der konkurrierenden Seiten eine Mehrheit zusammenbringen kann. Das auf politische Alternativen und dem durch sie ermöglichten Wechsel von Funktionsträgern und Entscheidungseliten aufgebaute System verliert dann einen Teil seiner Funktionsfähigkeit.

2. Walter Benjamins Alternative

Für Walter Benjamin (1892-1940) ist auf Gesellschaft und Geschichte bezogene Theorie imprägniert durch die Zeit, in der sie entsteht und in der sie Geltung beansprucht. Theorie muss das Nachdenken über ihren zeitgeschichtlichen Index zu ihrer eigenen Sache machen, ihre historische Bedingtheit und auch die Möglichkeit ihres Ungleichzeitigwerdens in Rechnung stellen. Absolute Dauer und überzeitliche Gültigkeit kann sie nicht für sich beanspruchen. Benjamin hat diesen Gedanken in der Metapher vom 'Zeitkern der Wahrheit' ausgedrückt⁹. Theorie hat sich ihrer eigenen Historizität zu vergewissern. Damit unterliegt sie einerseits in besonderem Maße einem Verschleiß, wenn ihre soziohistorischen Rahmenbedingungen sich verändern, kann andererseits aber auch Entsprechungen, Parallelen und Analogien in anderen historischen Zeiten auffinden.

Helmut Dahmer spricht von Benjamins „Theorie der revolutionären Konstellation, in die bestimmte Gegenwart mit bestimmten Vergangenheiten treten“¹⁰. Benjamin gehöre in die „Reihe von deutschsprachigen, jüdischen Intellektuellen“, die „in der verdrängten, darum unerledigten Geschichte der Unterdrückten ein Reservoir von Erfahrungen entdeckten, die ihnen – aktualisiert, also ins Verhältnis zur Gegenwart gesetzt – die Möglichkeit eines Auswegs aus der Katastrophen- und Mordgeschichte verhiessen“¹¹.

Benjamin lässt nicht selten einander Widersprechendes nebeneinander bestehen, ohne sich gleich für eine der Seiten zu entscheiden. Er sammelt sozusagen Alternativen, lässt sowohl die Barockdramatik als auch das epische Theater gelten, den Materialismus und die Theologie, den Messianismus und die politische Analyse, oder, um Namen zu nennen, Andreas Gryphius und Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, Ernst Bloch und Hannah Arendt. All diese – und noch viele andere gegensätzliche Geister, von Hugo von Hofmannsthal bis zu den Surrealisten, von Georg Lukács bis zu

⁹ „Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem Innern“ (W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in ID., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, Bd. I.2: *Abhandlungen*, pp. 691-704 (Werkausgabe Edition Suhrkamp, 2. Bd.), p. 703).

¹⁰ H. DAHMER, *Freud, Trotzki und der Horkheimer-Kreis*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2019, p. 313.

¹¹ *Ibid.*, p. 314.

Carl Schmitt – bleiben für seinen geistigen Kosmos von Bedeutung. Im Ersten Weltkrieg wählt er 1917 die Übersiedlung in die Schweiz, um sich einer Einberufung zum Kriegsdienst zu entziehen. Er behält, trotz der wachsenden Gefahr durch den Machtzuwachs NS-Deutschlands, in den späten 1930er Jahren Paris als Aufenthalts- und Arbeitsort bei, mit der Begründung, es gebe in Europa Positionen zu verteidigen. Es ist dann für ihn zu spät, der Falle noch zu entkommen, in die sich das Frankreich der Vichy-Regierung für jüdische und sozialistische Emigranten verwandelt.

Spätestens mit dem Hitler-Stalin-Pakt vom August 1939 ist eine Parteinahme für die Sowjetunion Stalins und deren Politik für Benjamin absolut ausgeschlossen. Die für ihn zuvor grundlegende politische Alternative 'kommunistische Revolution' versus 'faschistische Herrschaft' hat sich plötzlich erledigt, ist durch dieses Bündnis der Diktatoren zu einer Schein-Alternative geworden¹². Der ebenfalls emigrierte Schriftsteller Soma Morgenstern, der seit 1926 mit Benjamin gut bekannt und 1939/40 in Paris und Marseille oft mit ihm zusammen ist, berichtet über die Erschütterung Benjamins angesichts dieses Pakts. „Die Nachricht von dem Pakt versetzte ihm persönlich einen unheilbaren Stoß“¹³. Er habe geurteilt, „dass die kommunistische Idee zuschanden gekommen war und sich nicht bald erholen wird“¹⁴. Nach der Niederlage Frankreichs gab es im Juni 1940 einen Waffenstillstandsvertrag „mit der berühmten Auslieferungsklausel“, wie Hannah Arendt formuliert. „Benjamin begann zum ersten Male zu mir und wiederholt von Selbstmord zu reden. Dass dieser Ausweg eben doch bliebe“¹⁵. Am 2.8.1940 schreibt Benjamin aus Lourdes an Adorno: „Ich bin verurteilt, jede Zeitung [...] wie eine an mich ergangene Zustellung zu lesen und aus jeder Radiosendung die Stimme des Unglücksboten herauszuhören. [...] Meine Befürchtung ist, die uns zur Verfügung stehende Zeit könnte weit begrenzter sein als wir annahmen“¹⁶. Eine Gruppe, zu der auch Benjamin gehört, wird am 25.9.1940 auf Schleichwegen über die Pyrenäen-Grenze nach Portbou geführt, dort aber von den spanischen Behörden wegen der fehlenden französischen Ausreiseerlaubnis abgewiesen. Lisa Fittko, die Anführerin dieser Gruppe, urteilt: „Weltfremd, wie er [Benjamin] war, zählte für ihn nur, dass sein Manuskript und er selbst außerhalb des Zugriffs der

¹² Im ‚Kunstwerk‘-Aufsatz hatte Benjamin von der „Ästhetisierung der Politik“ gesprochen, „welche der Faschismus betreibt. Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst.“ (W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit und weitere Dokumente*, Kommentar von D. Schöttker, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007, p. 50. Zitiert ist hier die Fassung von 1939. Mit dem Besserwissen des Nachgeborenen lässt sich sagen, dass die hier von Benjamin beschworene Alternative nicht stimmig war; ihre beiden Seiten waren trügerisch. Adorno hat die Kritik an einer politischen Funktionalisierung der Kunst auf die Formel gebracht: „lieber keine Kunst mehr als sozialistischer Realismus“ (Th.W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 85).

¹³ S. MORGENSTERN, Brief vom 21.12.1972 an G. Scholem, in E. WIZISLA (Hrsg.), *Begegnungen mit Benjamin*, Lehmann, Leipzig 2015, pp. 273-321, hier: p. 277.

¹⁴ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵ H. ARENDT, Brief vom 17.10.1941 an G. Scholem, in E. WIZISLA (Hrsg.), *Begegnungen mit Benjamin*, pp. 323-327, hier: p. 325.

¹⁶ W. BENJAMIN, Brief vom 2.8.1940 an Th.W. Adorno, in ID., *Briefe*, Bd. 2, hrsg. und mit Anmerkungen versehen von G. Scholem und Th. W. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, pp. 860-862, hier: p. 861.

Gestapo waren. [...] Auch für diesen Fall [der Abweisung an der Grenze] hatte er alles im Voraus berechnet: Er hatte genügend Morphium bei sich, um sich mit einer tödlichen Dosis das Leben zu nehmen¹⁷. In der Nacht vom 25. auf den 26.9.1940, als alle Hoffnung stiftenden Alternativen der Politik und seines Lebens verbraucht zu sein scheinen, wählt er den Tod.

In den Aphorismen *Über den Begriff der Geschichte* (1940) hat Benjamin zu einem Zeitpunkt, als ein vollständiger Sieg des Faschismus in Europa möglich zu sein scheint, als die totalitären Regime Stalins und Hitlers in einem Quasi-Bündnis zusammenarbeiten, eine Art Vermächtnis hinterlassen. Dieser Text bemüht sich trotz der düsteren Situation der Jahre 1939/40 beinahe verzweifelt um den Nachweis, dass Geschichte auch anders ausgehen könne. Wenn man an der Möglichkeit von Alternativen zu den 1940 fast ganz Europa beherrschenden Diktaturen und ihrer menschenverachtenden Politik festhalten will, dann ist Benjamin zufolge eine neue Sichtweise auf historische Prozesse und ein neuer Begriff von Revolution gefragt. Dann gilt es, deterministische Konzepte von einer immerfort auf den Fortschritt des Ganzen zulaufenden Geschichte in Frage zu stellen und Bruchstellen in den Blick zu nehmen, in denen sich unerwartet etwas Neues vorbereitet oder plötzlich erscheint. Insbesondere Adorno hat solche Gedankengänge in Überlegungen zur grundsätzlichen Offenheit von Geschichte in seinem Hauptwerk, der *Negativen Dialektik* (1966), weitergeführt (s. Abschnitt 4.).

3. *Revolution oder Reform? Max Horkheimer*

Max Horkheimer (1895-1973), seit Beginn der 1930er Jahre der wissenschaftlich und politisch revolutionär denkende Leiter des 'Instituts für Sozialforschung', setzt – jedenfalls in seinen letzten zwanzig Lebensjahren – nicht mehr auf eine Revolutionierung des in Westdeutschland bestehenden kapitalistischen Systems, sondern eher auf Reformen und eine Bewahrung der – in seiner Sicht – höchst gefährdeten Reste der europäischen Kultur.

In Horkheimers Perspektive setzen sich in Deutschland und Europa zwischen 1914 und 1945 in der Regel die jeweils unheilvolleren politischen Alternativen durch: 1914 wird der Erste Weltkrieg leichtfertig entfesselt. 1922 wird das erste faschistische Regime in Italien installiert, 1930 beginnt in Deutschland der Weg in einen autoritären Staat. 1933 gelingt Hitler die scheinlegale Eroberung des Staatsapparats und die Errichtung einer totalitären Diktatur; die deutsche Arbeiterbewegung wird völlig zerschlagen. In den 1930er Jahren werden autoritäre bzw. faschistische Systeme in zahlreichen europäischen Staaten etabliert. Besonders schmerzlich für die Sozialisten des Horkheimer-Kreises: Auch in Sowjetrußland wird seit 1923, verschärft seit Ende der 1920er Jahre, eine totalitäre Diktatur errichtet, die – hierin dem Hitler-Regime vergleichbar – Millionen von Opfern fordert. Dem Hitler-Stalin-Pakt von August 1939 folgt die Entfesselung des Zweiten Weltkriegs durch Hitler. In der Folge des Krieges werden 1945-49 stalinistische

¹⁷ L. FITTKO, *Der alte Benjamin*, in E. WIZISLA (Hrsg.), *Begegnungen mit Benjamin*, 2015, pp. 328-343, hier: p. 342.

Diktaturen in Ostdeutschland und den meisten Ländern Ost- und Südosteuropas errichtet.

Horkheimer hat als politisch wacher Beobachter und skeptischer Analytiker der zeitgeschichtlichen Entwicklung gesehen, dass die in der Endphase des Ersten Weltkriegs durch revolutionäre Aktivitäten bewirkten Transformationen der politischen Systeme in Russland, Deutschland und anderen Ländern die mit ihnen verbundenen Erwartungen nicht einlösen konnten. Die Hoffnungen wurden enttäuscht, sei es infolge von Hunger, Terror und Bürgerkrieg, sei es infolge der Niederlagen der Trägergruppen der Revolution (wie in Ungarn, Italien, Deutschland und Spanien). Anders als Ernst Bloch, hat Horkheimer die russische 'Oktober'-Revolution nie glorifiziert. „Die düstere Situation Ende der dreißiger Jahre betrachtete er nicht mehr nur als die verhängnisvolle Wirkung eines Ausbleibens fälliger Revolutionen“¹⁸.

Die Dialektik der Aufklärung (1943/44 entstanden, 1947 publiziert) hat sich von revolutionärer Euphorie längst und endgültig verabschiedet: „Propaganda für die Änderung der Welt, welch ein Unsinn! [...] Die Propaganda manipuliert die Menschen; wo sie Freiheit schreit, widerspricht sie sich selbst. Verlogenheit ist unabtrennbar von ihr. Die Gemeinschaft der Lüge ist es, in der Führer und Geführte durch Propaganda sich zusammenfinden, auch wenn die Inhalte als solche richtig sind“¹⁹.

Im Rückblick sagt Horkheimer über seine Stellung zu Marx: „Am Ende des Ersten Weltkriegs fing ich an, mich mit Marx zu beschäftigen [...]. Dann bin ich ein Anhänger von Marx geworden. Das hat sich intensiviert, je näher wir dem Nationalsozialismus kamen. Mir wurde immer deutlicher, daß es nur zwei Möglichkeiten gäbe, entweder die Herrschaft des Nationalsozialismus oder die Revolution. Der Marxismus schien mir die Antwort auf die Schreckensherrschaft des Totalitären von rechts. Während des Zweiten Weltkrieges begann ich mich jedoch vom Marxismus zu entfernen. [...] Weil ich feststellte, daß der Nationalsozialismus auch auf andere Weise – jedenfalls durch Krieg – beseitigt werden konnte. Dafür, daß Revolution auch zum Terror führen könnte, war Stalins Schreckensherrschaft ein Symbol“²⁰. Horkheimers frühe Optionen waren zu optimistisch, die Alternative: Parteinarbeit für die Sowjetunion oder Parteinarbeit für Hitler war zu einfach gewesen. Die Nachricht vom Tode Stalins (am 5.3.1953), so berichtet es die damals im 'Institut für Sozialforschung' tätige Monika Plessner, war für Horkheimer eine Freudenbotschaft²¹. Aber der lange Schatten der Diktatur fiel auch nach Chruschtschows vorsichtigen Versuchen einer Entstalinisierung (seit 1956) noch auf die bürokratisch-sozialistischen Systeme in der Sowjetunion und ihren Klientelstaaten.

In einem durch viele politische Umbrüche und Enttäuschungen gekennzeichneten Leben ist Horkheimer skeptisch geworden gegen Versuche eines revolutionären Umsturzes politischer Verhältnisse. Seinem Geistesverwandten Montaigne hatte er schon 1938 einen wertschätzenden Aufsatz gewidmet. „Hatte Horkheimer Ende der dreißiger Jahre das Ende der Ausbeutung statt von der Beschleunigung des Fortschritts vom

¹⁸ R. WIGGERSHAUS, *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1998, p. 81.

¹⁹ M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, p. 306.

²⁰ M. Horkheimer im Gespräch mit G. Wolff und H. Gumnior, in G. WOLFF (Hrsg.), *Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten*, List Taschenbücher, München 1971, pp. 165-182, hier: p. 167.

²¹ Vgl. M. PLESSNER, *Die Argonauten auf Long Island*, Rowohlt, Berlin 1995, pp. 57ff.

‘Sprung aus dem Fortschritt heraus’ abhängig gemacht, so meinte er in den fünfziger Jahren, die Welt sei voll von Revolutionen und mittels ihrer breite sich der Schrecken aus. Der Ruf nach drastischen Veränderungen werde bloß die autoritäre Herrschaft noch rascher eintreten lassen²².

Horkheimers Skepsis gegenüber gewaltsamen Revolutionen als Mittel politischer Veränderung vertieft sich noch nach dem Krieg. An Adorno schreibt er am 27.9.1958, in einem gegen die Revolutionsrhetorik des noch nicht 30jährigen Jürgen Habermas, des damaligen Assistenten Adornos, gerichteten Brief: „Selbst [...] während des Dritten Reichs, wussten wir um die Vergeblichkeit des Gedankens an Rettung durch Revolution. Sie heute hier als aktuell zu verkünden, [wie Habermas es tue] [...] kann nur den Geschäften der Herren im Osten Vorschub leisten [...] oder den potentiellen Faschisten im Innern in die Hand spielen“²³. Ein derart gefährlicher, für den Ruf des ‘Instituts für Sozialforschung’ schädlicher und daher untragbarer Revolutionär, wie Horkheimer 1958 mutmaßte, wurde Habermas bekanntlich dann doch nicht. Vielmehr wurde er zu einem der wortmächtigsten Verteidiger des parlamentarischen Systems der Bundesrepublik und trug – unter anderem als Nachfolger auf dem Lehrstuhl Horkheimers – maßgeblich zur Entwicklung einer demokratischen Öffentlichkeit und einer für westliche Einflüsse offenen Philosophie- und Wissenschaftsszene in Deutschland und durch seine philosophischen Werke zur Wirkung der ‘Frankfurter Schule’ bei.

Horkheimer selbst hat natürlich gesehen und zugestanden, dass seine politischen Optionen sich im Laufe der Jahrzehnte verändert hatten: „Mein auf Analyse der Gesellschaft damals [in den 1930er und frühen 1940er Jahren] bauender Glaube an fortschrittliche Aktivität schlägt in Angst vor neuem Unheil, vor der Herrschaft allumfassender Verwaltung um“²⁴. Damit wendet er sich allerdings nicht gegen politische Aktivität überhaupt. So sagt er im Jahre 1953: „Eine Gefahr ist aber, daß die Menschen, gerade wenn sie die gesellschaftlichen Tendenzen als überindividuelle, gesellschaftliche Tendenzen erkennen, sich vom Handeln überhaupt abhalten lassen. Ich glaube, es ist das wichtigste, daß wir den Menschen klarmachen, daß dies nicht geschehen soll“²⁵. Der Horkheimer-Herausgeber Gunzelin Schmid Noerr erläutert diese vorsichtig reformistische Position: „Der sogenannte Negativismus der Kritischen Theorie bleibt bei Horkheimer immer in einer fruchtbaren Beziehung zur Suche nach der Veränderbarkeit der Verhältnisse und führt nicht zu Praxisverlust oder Quietismus“²⁶. Alfred Schmidt gelangt in seinem Aufsatz *Die geistige Physiognomie Max Horkheimers* zu

²² R. WIGGERSHAUS, *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius, Hamburg 1998, p. 111.

²³ M. HORKHEIMER, Brief an Adorno vom 27.9.1958, hier zit. nach R. WIGGERSHAUS, *Max Horkheimer. Unternehmer in Sachen ‚Kritische Theorie‘*, S. Fischer, Frankfurt a.M. 2013, p. 208.

²⁴ M. HORKHEIMER, Brief an den S. Fischer Verlag vom 3.6.1965, in ID., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, hrsg. von A. Schmidt, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1968, Bd. II, p. IX.

²⁵ M. Horkheimer im Gespräch mit Th.W. Adorno und E. Kogon: *Die Menschen und der Terror* (1953), in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*, hrsg. von G. Schmid Noerr, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1989, pp. 143-152, hier: p. 150.

²⁶ G. SCHMID NOERR, *Nachwort des Herausgebers*, in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13, pp. 660-664, hier: p. 660. Schon 1934 schreibt Horkheimer: „Sei mißtrauisch gegen den, der behauptet, daß man entweder nur dem großen Ganzen oder überhaupt nicht helfen könne. Es ist die Lebenslüge derer, die in der Wirklichkeit nicht helfen wollen“ (M. HORKHEIMER, *Notizen 1950-1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, hrsg. von W. Brede, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1974, p. 251).

folgendem Urteil über seinen Lehrer: „In Horkheimers geistiger Existenz hat sich die Idee des unabhängig urteilenden, aufgeklärten Subjekts noch einmal verkörpert. Was ihn kennzeichnet, ist die Fähigkeit zur unbestechlichen Kritik auch der eigenen Ideen, denen er gleichwohl die Treue gehalten hat“²⁷.

Horkheimer hat unmittelbar nach der Nachricht vom Tod Adornos gesagt: „Die kritische Theorie, die es ablehnt, über das Absolute ein bestimmtes Urteil zu fällen oder es darzustellen, ist doch dauernd im Grunde von der Sehnsucht danach bestimmt. Sie bezeichnet im Gedanken an ein Anderes die Gesellschaft, in der wir leben, als das schlechte Bestehende“²⁸.

4. Adorno – Metaphysik der Alternative?

Jürgen Habermas sagt in seinem Nachruf auf Theodor W. Adorno (1903-1969): „Adorno hat die Alternative von Kindbleiben oder Erwachsenwerden nie akzeptiert; er hat weder Infantilismus in Kauf nehmen, noch um den Preis einer starren Abschirmung gegen Regression, und sei’s eine im ‘Dienste des Ich’, zahlen wollen. In ihm ist eine Schicht früherer Erfahrungen und Einstellungen lebendig geblieben“²⁹. In den Studien zur *Authoritarian Personality* (1950) sieht Adorno es als Kennzeichen von nichtautoritären, demokratisch orientierten Persönlichkeiten an, Ambivalenzen zuzulassen und Ambiguitätstoleranz zu zeigen.

Überlegungen Benjamins folgt Adorno in seiner Rehabilitierung des Zufalls für die politische Theorie. Geschichte gilt ihm als nicht von vornherein vorherbestimmt und quasi gesetzmäßig festgelegt. Er wendet sich gegen eine „Vergottung der Geschichte“, um die es auch den „atheistischen Hegelianern Marx und Engels“ gegangen sei³⁰. Freiheitsspielräume für menschliches Handeln könne es nur dann geben, wenn Geschichte nicht im strikten Sinn determiniert sei, sondern prinzipiell möglichenreich bleibe. „Nur wenn es anders hätte werden können [...], wahrhaft sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein. Theorie vermag die unmäßige Last der historischen Notwendigkeit zu bewegen allein, wenn diese als der zur Wirklichkeit gewordene Schein erkannt ist, die geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig“³¹. Damit rückt die Möglichkeit von Alternativen in den Rang eines metaphysischen Postulats ein. Man *muss* daran festhalten, dass die geschichtliche Entwicklung auch anders hätte laufen können und auch in Zukunft anders, nicht in vorgezeichneten Bahnen verlaufen kann, weil es gilt, einen

²⁷ A. SCHMIDT, *Einleitung: Die geistige Physiognomie Max Horkheimers*, in M. HORKHEIMER, *Notizen 1950-1969 und Dämmerung. Notizen in Deutschland*, pp. XIX-LXX, hier: p. LXX.

²⁸ H. SCHWEPPEHÄUSER (Hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 20.

²⁹ J. HABERMAS, *Theodor W. Adorno wäre am 11. September 66 Jahre alt geworden*, in H. SCHWEPPEHÄUSER (Hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, pp. 26-38, hier: p. 29.

³⁰ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 315.

³¹ *Ibid.*, p. 317.

Rest an Zuversicht für das eigene Handeln zu bewahren³². Nur selten zwar schreibt Adorno der Theorie eine derartige Leistungsfähigkeit zu: sie soll, wenn man den zitierten Satz ernst nimmt, in der Lage sein, die Last der historischen Notwendigkeit zu bewegen. Das ist deutlich optimistischer gedacht als das melancholische Fazit der *Dialektik der Aufklärung*: „Das erste Aufleuchten von Vernunft, das [...] im erinnernden Denken des Menschen widerscheint, trifft auch am glücklichsten Tage seinen unaufhebbaren Widerspruch, das Verhängnis, das Vernunft allein nicht wenden kann“³³.

Was Adornos Sicht der Geschichte mit der Benjamins verbindet, ist also der Gedanke, dass die Geschichte prinzipiell variantenreich, offen für neue Entwicklungen und somit unvoraussagbar ist. Beide wenden sich gegen ein deterministisches Geschichtsbild, nach dem z. B. der Sieg des Sozialismus nur eine Frage der Zeit – oder im Gegenteil etwa ein Sieg des Faschismus unabwendbar wäre. Damit fordert Adorno von den politisch Handelnden die Bereitschaft und die Kraft, Alternativen zur alltäglichen Logik des Weiter-So auszudenken und als in der Wirklichkeit umsetzbare aufzufinden. Ein rhetorisches Klagen über oder eine zynische Bekräftigung von Alternativlosigkeit wird man vergeblich in seinen Texten suchen.

Müller-Doohm weist in seiner Biographie darauf hin, dass für Adorno „die soziale Welt als prinzipiell unabgeschlossener, geschichtlich sich verändernder Raum menschlicher Herstellung und Gestaltung zu begreifen sei. Basso ostinato der *Negativen Dialektik* war in der Tat die Überzeugung ihres Autors, daß die Welt, so wie sie als Gegebenheit erscheine, als kontingent gelten müsse und zur Zukunft hin offen sei. [...] Das Buch zielte mit den Mitteln philosophischer Reflexion auf eine Denunziation der gesellschaftlichen Ursachen von Leid und Mangel“³⁴.

Adorno sagt 1969 in einem Spiegel-Gespräch: „Die Philosophie kann von sich aus keine unmittelbaren Maßnahmen oder Änderungen empfehlen. Sie ändert gerade, indem sie Theorie bleibt“. Auf die Anschlussfrage: „Gibt es nicht Situationen, wie zum Beispiel in Griechenland [wo sich 1967 Obristen an die Macht geputscht hatten], in denen Sie, über kritische Reflexion hinaus, Aktionen befürworten würden?“, antwortet er: „In Griechenland würde ich selbstverständlich jede Art von Aktion billigen. Dort herrscht eine total andere Situation: Doch aus dem sicheren Hort zu raten, macht ihr mal Revolution, hat etwas so Läppisches, daß man sich genießen muß“³⁵.

Die Einsicht in die gesellschaftlichen Verflechtungen und gegebenenfalls Blockaden politischen Handelns stimmt Adorno nicht defätistisch: Wenn man „wirklich eingesehen hat, daß dieser Zustand ein von Menschen, und zwar vom Zusammenhang der Gesellschaft produzierter ist, in dem Augenblick hört auch der Glaube auf, daß man blind ausgeliefert sei, und er schlägt notwendig um in eine Bewußtseinslage, in der man wieder daran denkt, von sich aus etwas dazu beizutragen, daß die Welt menschenwürdig

³² Franz Kafka sagt in einem Aphorismus, es sei niemandem gestattet, den Zustand des Patienten durch seine Hoffnungslosigkeit zu verschlimmern.

³³ M. HORKHEIMER-TH.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, p. 267.

³⁴ S. MÜLLER-DOOHM, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003, p. 665.

³⁵ Th.W. Adorno im Gespräch mit D. Brumm und E. Elitz (1969), in G. WOLFF (Hrsg.), *Wir leben in der Weltrevolution. Gespräche mit Sozialisten*, pp. 155-164, hier: pp. 163f.

wird“³⁶.

Adorno fährt fort: „Ja, ich glaube, daß auch in der objektiven, geschichtlichen Tendenz etwas liegt, was uns doch etwas Hoffnung gibt. Wenn die Angst heute größer ist als je, dann hat die Welt zugleich sich so entwickelt, daß ihren objektiven, technischen Möglichkeiten nach die Angst überflüssig wäre“. Und er schließt mit dem Gedanken, es gelte, „jenen geschichtlichen Tendenzen doch zum Sieg zu verhelfen, die darauf abzielen, daß den Menschen das Leben lebenswichtig wird, und daß wir erkennen, daß das, was sie daran verhindert, eigentlich der Spuk ist; und daß nicht der Spuk in der Hoffnung liegt, daß es anders sein könnte“.

Zu der Möglichkeit von Revolutionen in Mitteleuropa steht Adorno ähnlich skeptisch wie Horkheimer; die Ereignisse in den letzten Monaten des Jahres 1989 hätten vermutlich beide überrascht. Grundsätzlich aber postuliert er, das wird besonders deutlich in der *Negativen Dialektik*, an der Möglichkeit politischer Alternativen sei festzuhalten, als Bedingung der Möglichkeit verändernden politischen Handelns. Daher ist Jürgen von Kempfski recht zu geben, wenn dieser von Adornos Denken sagt, es „ist kein bloßes Interpretieren der Welt, aber es ist auch nicht schon ein Akt der Veränderung, doch es macht solche möglich. Wie diese Veränderung sich dann vollzieht, mit welchen Mitteln, in welche Richtung sie geht, wer sie vorantreibt: all das steht nicht mehr in der Hand des Philosophen“³⁷.

Für den Dialektiker Adorno sind scheinbar fest gefügte Alternativen oft nur vorläufige Standpunkte, die sich in der Bewegung des Gedankens auflösen, darin untergehen bzw. einander ‘aufheben’, um den Hegelschen Terminus zu gebrauchen. Vorentscheidungen für ganz bestimmte Leitlinien oder konkrete Vorgaben für politisches Handeln sind von seiner ‘*Negativen Dialektik*’ nicht zu erwarten. Aber es bleibt, wenn man ihrem Anspruch folgen will, zwingend geboten, jeweils nicht nur gängige und scheinbar ‘alternativlose’ Handlungsoptionen, sondern auch andere, zunächst ungeahnte Möglichkeiten des Gedankens und der veränderbaren Wirklichkeit prüfend zu erwägen. Solche Möglichkeiten gibt es, weil Politik und gesellschaftliche Situation prinzipiell *zweideutig* – dies eine Grundbedeutung von ‘alternativus’ – , meist sogar mehrdeutig sind. Wer aber von der Alternativlosigkeit einer Lage redet, kann oder will die noch ungekannten Potenziale nicht sehen, die darin stecken. Alternativen tun sich manchmal gerade dort auf, wo man sie am wenigsten erwartet hätte. Schon Lichtenberg gibt zu bedenken: „Selbst unsere häufigen Irrtümer haben den Nutzen, daß sie uns am Ende gewöhnen zu glauben, alles könne anders sein, als wir es uns vorstellen“³⁸. Denken ist schließlich, wie Sigmund Freud festgestellt hat, ein Probehandeln, das heißt doch wohl auch, ein Ausprobieren, ob wir etwas besser machen können.

³⁶ M. Horkheimer im Gespräch mit Th.W. Adorno und E. Kogon: *Die Menschen und der Terror*, p. 151. Die beiden folgenden Zitate: ibd., p. 152.

³⁷ J. von KEMPSKI, *Was uns Adorno war* (1969), in H. SCHWEPPEHÄUSER (Hrsg.), *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, pp. 107f.

³⁸ G.CH. LICHTENBERG, *Schriften und Briefe*, Bd. 1: *Sudelbücher*, hrsg. von W. Promies, Carl Hanser, München 1968, p. 785 (Heft J, Aph. Nr. 942).

Fabiola Falappa

SFONDAMENTO E ANTICIPAZIONE:
FIGURE DELL'ALTERNATIVA IN JASPERS E IN BLOCH

Abstract

Nowadays walls, barriers, separation strategies seem to multiply. The article explores the theme of the regenerative power of philosophy in its orientation toward "breaking through" barriers of closed cultures and ideologies. The category of Durchbruch proposed by Karl Jaspers and the idea of thinking as the power to overcome boundaries, as proposed by Ernst Bloch, are taken up and updated in light of the main closures typical of the global world. These closures are identified in order to show, on the contrary, the crucial need for philosophical contributions of an ethical, hermeneutic, and existential nature.

«Il pensiero che rivela la realtà crea uno spazio vitale, respirabile.

Una delle funzioni vitali del pensiero è di rendere respirabile l'ambiente, di liberare gli esseri umani dall'asfissia, derivante dalla mancanza di spazio interiore, quando cioè la coscienza si riempie di ombre, di incertezza».

(María Zambrano)¹

1. *L'oscuramento della coscienza europea*

Muri, barriere, strategie di separazione sembrano moltiplicarsi. Nei decenni che vanno dagli anni Ottanta del XX secolo a oggi l'Europa si è smarrita. La sua coscienza collettiva appare dispersa in una notte priva di spiragli di visibilità. Tale accecamento ha luogo per un intreccio di liberismo dogmatico, di nazionalismo e di risorgente razzismo. Al tempo stesso va registrato un certo inaridirsi della sua tradizione filosofica, per cui attualmente sembra difficile individuare una grande filosofia all'orizzonte. Ciò indica che i popoli

¹ M. ZAMBRANO, *Delirio y destino*, Mondadori, Madrid 1989, p. 47; trad. it. R. Prezzo-S. Marcelli, *Delirio e destino*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 50.

europei – in dialogo con gli altri e non senza di essi – dovrebbero rigenerare la creatività della loro cultura².

La mia riflessione qui intende approfondire il tema della forza rigenerativa della filosofia, della metafisica a orientamento etico, esistenziale e utopico, nella sua tensione a *sfondare* le barriere delle culture chiuse e delle ideologie. Riprendo innanzitutto la categoria di *Durchbruch*, proposta da Karl Jaspers³, perché mi sembra urgente che venga attualizzata dinanzi alle forme di chiusura e di “barrierizzazione”⁴ tipiche del mondo globale, in modo ancora più puntuale accostandola all’idea del pensiero inteso come forza di oltrepassare le frontiere, presentata da Ernst Bloch⁵.

La cultura europea ha una tradizione filosofica così ammirevole che risulta quanto meno sospetto l’attuale affievolimento della metafisica. Tornano alla mente le parole di Hegel riferite al «singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»⁶. A fronte di questo impoverimento autori come Jaspers e Bloch possono rivelarsi fertili per dare nuovo impulso al pensiero europeo in una fase storica molto problematica sia per il nostro continente sia per il mondo intero. Tale impulso promette anche di cooperare alla maturazione di una visione politica di più ampio respiro, la cui mancanza attuale è causa dell’evidente incapacità delle istituzioni europee di dare risposta adeguata al fallimento globale che grava sulla nostra società.

Approfondire teoreticamente la visione di Jaspers e di Bloch può oggi aiutare a delineare una nuova fioritura della cultura europea nel contesto problematico di un mondo pericoloso e smarrito come quello odierno. Una simile fioritura non può sorgere in modo esclusivo attraverso il progresso scientifico e tecnologico. Nella eventuale polifonia di queste espressioni, che senz’altro non vanno trascurate, deve tornare a farsi viva la voce della filosofia, intesa al tempo stesso come ricerca onesta e leale del vero, forma radicale di autocoscienza umana e lucida testimonianza resa alla verità e alla dignità dell’uomo⁷. Mi pare evidente che in mancanza di uno specifico impegno di siffatto genere, la cultura condivisa in un intero continente finisce per rimanere confusa, incline al conformismo, segnata dalla credulità nei confronti di mitologie vacue e pericolose, succube nei confronti di sistemi di potere antiumani e ostili anche alla natura.

Una delle cause principali della stagione di oblio che ha investito la filosofia credo vada fatta risalire alla trascuratezza rispetto al riferimento stesso nei confronti della

² Tra i numerosi studi su questo tema rinvio a J. HABERMAS, *Im Sog der Technokratie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013; trad. it. L. Ceppa, *Nella spirale tecnocratica. Un’arringa per la solidarietà europea*, Laterza, Bari 2014.

³ Cfr. K. JASPERS, *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Piper, München 1947, p. 710; trad. it. D. D’Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015, pp. 1416-1417.

⁴ Cfr. M. FOUCHER, *L’obsession des frontières*, Perrin, Paris 2007, p. 86.

⁵ Cfr. E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, in ID., *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1978, vol. 14, p. 15; trad. it. F. Coppelotti, *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell’Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 24; cfr. anche ID., *Das Prinzip Hoffnung*, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 5, p. 2; trad. it. E. De Angelis-T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, p. 6.

⁶ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, vol. 5, p. 14; trad. it. A. Moni rivista da C. Cesa, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 2008, vol. I, p. 4.

⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 191-233.

verità⁸. È la perdita del senso dell'impegno con la verità ad aver permesso la marginalizzazione della conoscenza filosofica, che per molti non andrebbe probabilmente considerata neanche come una forma di conoscenza, poiché il riconoscimento del vero appare, ai più, inutile per orientarsi nella nostra società. Il confronto con la verità appare dunque fuori luogo dal momento che dalla nostra società la verità risulta esclusa e respinta, in maniera che di tale rimozione non si conserva neppure la memoria. La sua neutralizzazione è silenziosa, si trova già nell'ordine delle cose, nel linguaggio ordinario, nelle procedure organizzative, nella prassi di chi conta e spesso anche di chi si adatta a subire le decisioni altrui, nei mitici *social* e nel tipo di interazione che alimentano, ossia una comunicazione senza vincoli di veridicità e di socialità concreta.

L'esito di questa tendenza crescente a rinnegare la relazione con la verità è che il riferimento a quest'ultima viene lasciato all'arbitrio dei fondamentalisti di ogni specie, e ciò sia in ambito politico che in ambito religioso. Alla coscienza europea dispersa e frammentata dell'epoca attuale la filosofia può e deve dare un nutrimento vitale in termini di lettura critica del reale, di autoconsapevolezza, di apertura alle altre culture, di individuazione di una via verso una società più umana e completamente differente da quella della globalizzazione economica. Nel quadro del contributo della filosofia, l'opera di Karl Jaspers e di Ernst Bloch può svolgere, a mio giudizio, un ruolo importante⁹.

⁸ Ho approfondito tali questioni nel mio studio *L'umanità compromessa. Disintegrazione e riscatto della persona nell'epoca del postliberismo*, Franco Angeli, Milano 2014. È emerso qui come la risposta più adeguata per sconfinare le pretese dei sistemi di dominio non vada ricercata semplicemente nell'ambito di una tecnica economica, politica o giuridica, oppure in un diverso uso delle tecnologie, ma come essa debba scaturire anzitutto da una *sapienza antropologica*. Una sapienza che abbia cura e stima dell'uomo e sia testimone fedele della verità insita nella sua dignità.

⁹ L'attualità dell'opera jaspersiana è stata evidenziata nei seguenti contributi: W. SCHNEIDERS, *Karl Jaspers in der Kritik*, Bouvier, Bonn 1965; G. PENZO (a cura di), *Karl Jaspers e la critica*, Morcelliana, Brescia 1985; F.W. VEAUTHIER (a cura di), *Karl Jaspers zu Ehren*, Winter Verlag, Heidelberg 1986; L.H. EHRLICH-R. WISSER (a cura di), *Karl Jaspers Today. Philosophy at the Threshold of the Future*, Centre for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington 1988; R. BRAMBILLA (a cura di), *Karl Jaspers. Esistenza e trascendenza*, Cittadella, Assisi 1989; K. SALAMUN (a cura di), *Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens*, Piper, München 1991; D. DI CESARE-G. CANTILLO, *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002; S. ACHELLA, *Rimanere in cammino. Karl Jaspers e la "crisi" della filosofia*, Guida, Napoli 2012; R. CELADA BALANTI, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, le Lettere, Milano 2012; H.A. KICK, *Grenzsituationen, Krisen, Kreative Bewältigung. Prozedynamische Perspektive nach Karl Jaspers*, Winter Verlag, Heidelberg 2015. Si vedano in proposito anche i numeri della rivista annuale della Società Italiana Karl Jaspers, "Studi Jaspersiani", pubblicata dalla casa editrice Orthotes. Così come la fecondità degli studi blochiani è possibile ritrovarla nelle seguenti monografie: S. UNSELD (a cura di), *Ernst Bloch zu Ehren*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965; S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974; L. HURBON, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Cerf, Paris 1974; trad. it. G. Melas, *Bloch*, Cittadella, Assisi 1975; G. RAULET (a cura di), *Utopie-marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, Paris 1976; G. CUNICO, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976; G. PIROLA, *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1977; E. SIMONS, *Der expressive Denken Ernst Blochs*, Alber, München 1983; AA.VV., *Ernst Bloch. L'oscurità dell'attimo vissuto*, Franco Angeli, Milano 1986; R. BODEI, *Tempo e storia in Ernst Bloch*, Multiversum, Napoli 1987; L. MAGNELLI, *Filosofia come speranza. Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, Urbaniana University Press, Roma 1987; AA.VV., *Ernst Bloch*, Germinal, Bochum 1986; L. BOELLA, *Ernst Bloch. Le trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987; J.O. Daniel-T. Moylan (a cura di), *Not Yet*.

Jaspers ci offre un'efficace chiave di lettura del nostro modo di stare al mondo. La sua approfondita comprensione della condizione umana, sviluppata teoricamente attraverso le categorie di mondo, esistenza e trascendenza, è come uno specchio in grado di restituirci la consapevolezza di chi siamo. L'uomo viene aggredito, frainteso, svilito, decostruito, calcolato, falsificato dai sistemi di dominio oligarchici e spesso quasi automatici che organizzano l'economia, la politica, l'informazione, la cultura, l'educazione. E ciò accade come se tutto fosse normale, smarrendo il criterio per distinguere l'umano e il disumano. Proprio per questo il confronto con la verità, nello sforzo di chiarire quali siano per noi le forme di relazione con essa e le possibili modalità di accertamento della sua validità, costituisce il filo conduttore di tutta la filosofia jaspersiana.

Invece la ripresa del pensiero di Ernst Bloch risulta oggi promettente perché egli si è distinto per il fatto di aver sempre lavorato come il filosofo degli orizzonti. Orizzonti di liberazione storica ma anche di salvezza radicale. La sua opera è stata dedicata alla chiarificazione delle sorgenti del senso e della speranza per la storia, in modo che i temi dell'utopia sono stati riabilitati e considerati pienamente degni dell'indagine teoretica, antropologica ed etico-politica. Egli ha studiato le ragioni della speranza e lo svolgimento possibile, a suo tempo, nel contesto di un'epoca di sconvolgimenti epocali, di terrore, di guerre mondiali, dunque proprio mentre era arduo mantenere il riferimento alla possibilità della vita buona e di un futuro migliore. La sua capacità di orientare il presente per anticipare la direzione di un futuro migliore, non ancora realizzato ma possibile, può essere pertanto di incoraggiamento e sostegno al nostro troppo frequente disperare rassegnato.

2. *Sfondamenti per la libertà: la lezione di Karl Jaspers*

Nel ricercare un nucleo essenziale dell'insegnamento di Jaspers – autore sovente archiviato, a torto, come esponente di un esistenzialismo che attualmente non ha molto da dirci – vorrei riprendere la fondamentale formula *Wahrheit im Durchbruch*, dal momento che è proprio dall'idea della “verità nello sfondamento” che può emergere la rottura di quella cappa conformista di ovvietà, paure, luoghi comuni, pregiudizi e di pensieri obbligati che bloccano le nostre migliori energie etiche, spirituali e intellettuali.

Il primo sfondamento che il pensiero di Jaspers prefigura per una alternativa radicale che umanizzi l'esistenza consiste nel porre attenzione sul ruolo imprescindibile dei singoli in vista dei mutamenti storici più grandi. Tale sollecitazione non ci spinge ad esaltare i poteri del singolo, quasi emarginandolo nel carico delle proprie responsabilità, perché ciò sarebbe, in effetti, persino controproducente. Il suo invito va inteso piuttosto sia nel senso di una critica della arrendevolezza e della consegna di sé all'impotenza, sia nel senso di una rinnovata percezione del valore fondamentale dell'educazione. Il

Reconsidering Ernst Bloch, Verso, London 1997; AA.VV., *Attualità e prospettive del “Principio Speranza”*, La Città del Sole, Napoli 1998; C. DE LUZENBERGER, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, LER, Napoli 2002. Mi permetto, infine, di rinviare qui anche ai miei studi: *Sul confine della verità. La metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea*, Franco Angeli, Milano 2016 e *Per un'ermeneutica della storia. Ontologia e speranza nel pensiero di Ernst Bloch*, Franco Angeli, Milano 2017.

singolo, infatti, non va considerato per Jaspers, secondo una pericolosa illusione, come una creatura già compiuta e imm modificabile, ma piuttosto va riconosciuto come un essere in continua gestazione¹⁰. Ecco perché cultura e istituzioni europee non dovrebbero trascurare l'impegno nell'educazione delle nuove generazioni e pure nella formazione continua degli adulti. L'educazione è la via dell'umanizzazione dell'uomo. Disattendere questo compito primario o piegarlo agli interessi dei potenti significa mortificare una società intera e costruire un muro tra essa e il proprio futuro autentico. La sostanza umana di una società finisce per essere aggredita quando l'azione educativa e il destino stesso delle istituzioni culturali sono gestite con incuria, quando si moltiplicano il contagio della banalizzazione e la manipolazione dell'informazione; per tali motivi è quindi urgente invertire completamente la tendenza e dedicarsi al rilancio dell'impegno nell'umanizzazione delle persone e delle comunità.

Un'altra forma di sfondamento riguarda la ricorrente e più diffusa condizione umana oggi. Per designare l'esperienza protratta del blocco o della negazione delle nostre migliori possibilità si tratta di superare la stantia espressione che la propone solo come una "crisi". Seguendo le indicazioni di Jaspers è possibile sostenere che non ci si può riferire ad essa come ad una crisi, ma piuttosto ad un naufragio¹¹. Egli non solo "sfonda" la frontiera del conformismo socio-culturale, ma anche la frontiera che tende a concludere l'intera condizione umana tra la nascita e la morte, riesce quindi a "sfondare" il mero finitismo. Jaspers ricorda, in effetti, che l'esistenza vive e respira grazie all'apertura verso ciò che è ulteriore, anche se quest'ultimo permane come mistero inoggettivabile. Per fare ciò egli si rivolge anche a coloro che non danno credito alla trascendenza in quanto trascendenza divina, perché interpella la coscienza e ricorda che questo nostro nucleo interiore è innanzitutto apertura all'oltre, all'altrimenti, all'ulteriore.

C'è poi un ulteriore sfondamento da considerare: esso consiste nell'abbattere il muro del ripiegamento autoreferenziale e identitario del razzismo e della xenofobia. L'autore ha operato tale sfondamento delineando l'idea di una cittadinanza che sia non solo nazionale ma universale, umana e cosmica. Perciò la pratica convinta delle relazioni interculturali e l'apertura agli insegnamenti che ne derivano per tutti sono passi indispensabili per la rinascita della coscienza e della cultura europea. Ciò darebbe anche l'impulso adeguato a fronteggiare i falsi universalismi, quelli veicolati dai sistemi economico, mediatico e tecnologico. L'universalità di tali sistemi è falsa, cerca di far valere gli automatismi al di sopra delle coscienze e della libertà, tende a imporsi come se fosse normale e vera. Solo recuperando la relazione tra le culture e, al tempo stesso, l'impegno con la verità, le pretese delle pseudoverità e delle pseudouniversalità potranno

¹⁰ Ricordo come questa sia l'idea centrale dell'antropologia metafisica sviluppata da María Zambrano. Di lei si veda soprattutto *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Editoriale Anthropos, Barcelona 1988 (Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico 1958¹); trad. it. C. Marseguerra, *Persona e democrazia. La storia sacrificial*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

¹¹ Cfr. la metafora del naufragio, frequentemente presente nei testi di Jaspers; tra tutti rinvio a: *Philosophie. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin 1932, (19562); trad. it. U. Galimberti, *Filosofia 1. Orientazione filosofica nel mondo*, Mursia, Milano 1977; *Philosophie II. Existenzzerhellung*, Springer, Berlin 1932 (19562); trad. it. U. Galimberti, *Filosofia 2. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1977 e *Philosophie III. Metaphysik*, Springer, Berlin 1932 (19562); trad. it. U. Galimberti, *Filosofia 3. Metafisica*, Mursia, Milano 1977.

essere sconfitte. E ciò equivale a costruire le condizioni spirituali, etiche, cognitive e istituzionali per poter ricondurre all'opposto tali sistemi allo statuto di strumenti al servizio dell'umanità.

Nella costruzione politica dello spazio e delle istituzioni della convivenza democratica l'uomo ha il dovere della fedeltà alla verità, senza cedere alla menzogna organizzata. Per rispettare questo dovere il dialogo interculturale non è un pericolo, è una forza indispensabile. Il modo in cui Jaspers ha evidenziato e argomentato un impegno simile è tale da salvaguardare soprattutto la vocazione e la funzione della filosofia. Egli ci ricorda che senza la cura nel coltivare il pensiero critico nella sua forma eminente, cioè in quanto logica filosofica e chiarificazione dell'esistenza, cadiamo preda di un pensiero puramente tecnico e organizzativo, nel quale la funzionalità si sostituisce alla lucidità e all'eticità.

3. *Vedere l'alternativa latente: le anticipazioni utopiche di Ernst Bloch*

Il tono etico della riflessione jaspersiana trova il suo respiro euristico più adeguato, a mio parere, nella ripresa della lezione di Ernst Bloch e dello spirito dell'utopia¹², prezioso per oltrepassare la coltre di rassegnazione sempre più oppressiva nell'attuale stagione storica. L'intento di Bloch è innanzitutto quello di scuotere chi si spegne nell'adattamento all'esistenza, indicando un'alternativa degna rispetto al vivere senza attendere ormai più nulla. Se si guarda alla storia con lo spirito dell'utopia, si adotta una prospettiva per la quale il futuro è in continuo fermento nel presente dato, per quanto questa sembri una cosa assai improbabile.

L'utilità di questo modello utopico risiede, a mio parere, in primo luogo nel rafforzare l'atteggiamento intellettuale ed esistenziale della resistenza a qualsiasi forza degradante per la dignità umana e mortificante per la vita. Un'alternativa al clima spirituale e culturale diffuso ai nostri giorni, chiaramente di segno nichilista, può nascere dall'ascolto della speranza filosofica di Bloch, che appare come un antidoto proprio contro il nichilismo e la sua spiritualità rovesciata. La speranza infatti, incarnando una forma essenziale dell'intelligenza, è una forza irrinunciabile. Se sono privati di essa, gli esseri umani sopravvivono forse ma non vivono propriamente. A ben vedere, sono già esseri-nella-morte. La *docta spes* blochiana, invece, è una forza cognitiva che nutre la libertà della prassi umana nel suo cammino verso l'inveramento della nostra identità. Tale forza consente di vedere l'alternativa storica migliore, rispetto alla nostra dignità, anche se è latente e anzi è persino contrastata. La filosofia di Bloch si concretizza veramente costruendo percorsi alternativi a un modello di società che risulta necrofilo. Essa ci aiuta a ritrovare l'orientamento per la vita, proprio mentre si è dispersi e scoraggiati e questo richiede «il paradossale coraggio di profetizzare la luce proprio dalla nebbia»¹³.

Sottolineo inoltre che un secondo nucleo di validità riferito al pensiero blochiano emerge a motivo del suo respiro di universalità. Per quanto legato al marxismo, il filosofo di Ludwigshafen non ha mai adottato un classismo rivoluzionario che, esaltando

¹² Cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, seconda edizione, in ID., *Gesamtausgabe*, ed. cit., vol. 3; trad. it. F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, Sansoni, Milano 2004.

¹³ E. BLOCH, *Geist der Utopie*, ed. cit., p. 216; it., p. 192.

il proletariato, neghi la dignità del resto dell'umanità. La storia nel suo valore effettivo per lui comporta la partecipazione di tutta la comunità umana e non può liberare il suo potenziale utopico di liberazione finché vige una frammentazione che spezza l'unità tendenziale di tale comunità. La speranza, per Bloch, vuol dire risveglio, responsabilità per il cammino quotidiano, rispetto verso ognuno e libertà dalla rassegnazione. Tanto più che essa deve evitare di essere faziosa, esclusivista, altrimenti non sarebbe autenticamente tale. Il tratto di responsabilità inerente alla speranza fondata sull'ontologia della *materia mater* e del possibile obiettivo-reale¹⁴ si può riconoscere anche in questa fedeltà a tutta l'umanità.

Proprio perché la speranza è forza di resistenza e tende alla liberazione dell'interezza della famiglia umana possiamo riconoscere in Bloch un modello alternativo ulteriore: anziché affidare la soluzione dei problemi dell'umanità alla potenza della tecnologia, della scienza, della politica, dell'economia o della razionalità e della conoscenza, egli confida nelle "antigrandezze del mondo"¹⁵, che sono quegli elementi marginali o quelle forze in se stesse incompiute, dunque ancora vulnerabili, che però sono i semi dell'attuazione possibile della dignità umana. L'antigrandezza è irriducibile allo statuto di un semplice progetto di cambiamento. In essa si coglie semmai l'alternativa come tendenza essenziale, ma ancora latente e di fatto marginale, nel seno stesso del divenire della realtà. È tipico della concezione blochiana riconoscere un radicamento ontologico dell'alternativa, la quale non può realizzarsi su una base volontarista o per l'arbitrio di qualche avanguardia. La vera alternativa vede l'incontro tra la coscienza umana più avanzata e il potenziale di vita riuscita nascosto nella materia e nella storia.

In accordo con lo sguardo micrologico proposto da Walter Benjamin, Bloch ravvisa queste antigrandezze dotate di generatività utopica innanzitutto nella materia, intesa come grembo di future possibilità di vita qualitativa ulteriore, resistente persino ai colpi della morte e della distruzione. Anche l'umano ha questo stesso statuto. Mille volte frainteso e offeso, il modo d'essere dell'umanità è caratterizzato da una capacità di futuro che va preservata e svolta con la consapevolezza della coscienza anticipante. Si tratta della coscienza che sorge quando si smette di cristallizzare gli individui e la società stessa nelle loro manifestazioni attuali o passate, riconoscendo invece che gli uni e l'altra sono partecipi di un cammino di gestazione dell'*uomo inedito*.

Sfidando la diffusa inclinazione al finitismo, per cui si ritiene che tutto finisca e anche alquanto rapidamente, Bloch individua poi una fondamentale antigrandezza nel *nunc stans*, nell'oscurità dell'attimo vissuto che sembra sin troppo immediato e vicino a noi e che tuttavia può portare in sé l'accesso all'eterno. Infatti in ogni frammento di presente non c'è solo lo scorrere e il consumarsi della vita, ma sussiste il seme di una vita intensiva la cui forza è maggiore di quella della morte. L'eterno quindi non è qualcosa al di là del tempo, è il nocciolo qualitativo di ciò che sperimentiamo come tempo vissuto. Esso può schiudere la possibilità, ancora irrealizzata, della "extraterritorialità alla morte"¹⁶.

¹⁴ Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, ed. cit., pp. 270-271; it., p. 275.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 1489; it., p. 1457.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 1385ss.; it., pp. 1360ss.

Questa prospettiva di riconsiderazione del rapporto tra l'uomo, il mondo e l'eterno conferisce alla vita della coscienza un respiro essenziale, perché se siamo privati dell'apertura a valori di validità eterna e l'esistenza non si orienta verso di essi restiamo privati del senso stesso della vita, dopo di che qualsiasi alternativa risulterebbe evanescente. Per tale ragione la filosofia non solo può, ma in un certo senso deve pensare l'eterno, tornando a interrogarsi sul senso di ciò che le religioni hanno chiamato "salvezza". È sterile eludere questo compito accontentandosi o della pura e semplice rimozione della questione, oppure del dualismo che separa tempo ed eternità, vita e salvezza come fossero polarità incompatibili, comprensibili solo se li si considera isolatamente.

Nell'ottica blochiana l'utopia è l'esperimento della possibile salvezza nella storia e il *non* premesso all'*ancora*, in quanto indicante il "non-luogo", va riferito a noi, anziché alla meta: siamo noi a essere *non ancora* presenti, consapevoli, attivi. Il "non" si riferisce al nostro essere alienati e sfuocati. Occorre allora raccogliersi, concentrarsi su ciò che davvero conta: «qualcosa che si innalza sopra tutte le maschere e le culture trascorse»¹⁷. Mettere in atto tale alternativa equivale a non disperdersi in situazioni frammentate e insensate, ma aprire il cammino dove finalmente si riesce a scorgere un orizzonte. Fondamentale è riconoscere questo orizzonte comune, che indica simbolicamente una meta reale e, al tempo stesso, consente di vedere una via percorribile. Tale via, sostenuta dall'intelligenza della speranza, può divenire la motivazione che porta a far maturare un rinnovato impegno etico, sociale e politico, sia di singoli sia di gruppi.

Vorrei infine sottolineare il contributo sul piano metodologico per la vita della ricerca filosofica del filosofo di Ludwigshafen. Superando la tentazione dell'autorispeccchiamento, per cui le migliori energie della filosofia vengono impegnate per studiare la filosofia stessa e per dare etichette di appartenenza, Bloch consente alla filosofia il suo respiro vitale, la espone a tutte le inquietudini e ai misteri dell'esistenza, come pure alle contraddizioni tragiche della storia. Anche se il modo blochiano di argomentare le tesi proposte può prestare il fianco a critiche e controargomentazioni fondate, la sua opera rappresenta un esempio dell'accezione migliore e più feconda della parola "filosofo", indicando a chi si dedica a questo tipo di studio e di percorso esistenziale un atteggiamento di fondo che è degno di essere ricordato, ripreso e interpretato personalmente da ciascuno: se si ha il coraggio di tentare l'impossibile, di pensare *oltre* il proprio tempo, allora si aprono per la filosofia varchi che il pensiero comune e sovente quello delle altre discipline del sapere non sanno immaginare.

4. *Alternativa e senso della trascendenza*

Se adesso proviamo a tracciare un breve bilancio del contributo dei due autori qui ripresi, si vede che la loro lezione permette di tornare a valorizzare la capacità di riferimento alla trascendenza, all'ulteriorità, all'altrove e all'altrimenti che è connaturata alla ricerca filosofica.

¹⁷ E. BLOCH, *Geist der Utopie*, ed. cit., p. 13; it., p. 7.

Gli sfondamenti emersi seguendo il cammino di Karl Jaspers e le aperture operate dallo spirito utopico di Bloch non vanno intesi come elementi dovuti a una pregiudiziale opzione di ottimismo metafisico. A me pare invece che sfondamenti critici e aperture utopiche siano coesenziali alla vita della filosofia. Infatti senza la distanza prodotta dal *Durchbruch* e senza la visione euristica dell'inedito, il pensiero propriamente non si sviluppa e saremmo costretti a subire l'esistente come se fosse la norma intrascendibile del senso e della verità.

Non per niente sia Jaspers che Bloch, seppure verso le direzioni metafisicamente divergenti della fede filosofica e dell'ateismo metareligioso, sono in un certo senso pensatori della trascendenza, dunque dell'alternativa nel suo movimento essenziale. Mi riferisco rispettivamente alla trascendenza dell'Abbracciante divino (*Umgreifende*) in Jaspers¹⁸ e alla trascendenza come umana capacità di trascendere ciò che mortifica la vita in Bloch. Ambedue mostrano come un'alternativa credibile, che sia alternativa di pienezza e di liberazione per un'esistenza naufragata o colpita dall'iniquità, deve avere lo statuto della trascendenza, cioè del superamento radicale insito nella qualità del modo d'essere e non solo nelle intenzioni soggettive.

Ferma restando la loro divergenza metafisica, essa stessa risulta a mio parere istruttiva: perché la filosofia, e particolarmente quella europea, deve rimeditare oggi sia sul senso dell'Altro abbracciante, senza il quale a mio avviso non c'è vera alternativa, sia sul ruolo del trascendere umano in quanto riscatto di libertà dal male. Infatti senza questo risveglio e questa risposta dell'uomo viene compromessa la stessa relazione con l'Abbracciante.

Se le si pone in un'ottica contrappositiva, le due visioni ricadono facilmente nello stereotipo manualistico: Jaspers sembra il pessimista filosofo del naufragio dell'esistenza, poi riscattata religiosamente dalla trascendenza divina; Bloch al contrario sembra un filosofo eccessivamente ottimista, legato a un materialismo marxista sconfessato dalla storia. Credo piuttosto che gli apporti dell'uno e dell'altro pensatore possano liberamente essere interpretati in un pensiero ulteriore, dove il trascendere umano e la Trascendenza non sono in alternativa tra loro, ma piuttosto hanno la responsabilità di generare insieme un'alternativa di vita nuova.

¹⁸ Sul tema dell'*Umgreifende* si veda l'ampia trattazione offerta da Karl. Jaspers nell'opera *Von der Wahrheit*, ed. cit.

SUGLI AUTORI/
ABOUT THE AUTHORS

Vincenzo Costa è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica all'Università del Molise.
<http://docenti.unimol.it/index.php?u=vincenzo.costa>

Fabiola Falappa è Docente a Contratto di Ermeneutica Filosofica all'Università di Macerata.
<http://docenti.unimc.it/fabiola.falappa>

Vassilis K. Fouskas è Professore di Relazioni Internazionali all'Università di East London.
<https://www.uel.ac.uk/staff/f/vassilis-fouskas>

Davide Grasso è autore di libri di reportage dagli Stati Uniti e dalla Siria.
<https://quieteotempesta.blogspot.com/>

Enrico Guglielminetti è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Torino.
<https://www.unito.it/persone/eguglie>

Andrea M. Maccarini è Professore Ordinario di Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi all'Università di Padova.
<https://didattica.unipd.it/off/docente/725C89F743346BBF0346B1642D6CB55C>

Roberto Mancini è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica all'Università di Macerata.
<http://docenti.unimc.it/roberto.mancini>

Norbert Rath è stato Professore di Filosofia Sociale presso la Fachhochschule di Münster ed è attualmente in pensione.
https://www.psychosozial-verlag.de/catalog/autoren.php?author_id=3491

Shampa Roy-Mukherjee è Senior Lecturer in economia all'Università di East London.
<https://www.uel.ac.uk/staff/r/shampa-roy-mukherjee>

Ejike Udeogu è Senior Lecturer in economia all'Università di East London.
<https://www.uel.ac.uk/Staff/u/ejike-udeogu>