

“INOLTRE”

(Ottobre 2005)

Democrazia tra rimozione e critica

La virtù democratica

Si è pensato e forse, ingenuamente, si pensa tutt'ora che l'attaccamento alla democrazia si svilupperebbe da solo, causa ed effetto della democrazia stessa: tanta più democrazia, tanta più virtù democratica. Consideriamo la democrazia come l'unica forma di governo perfettamente autosufficiente, rispetto a ciò che Montesquieu denominava il suo *ressort*, la molla spirituale.

In realtà, a distanza di qualche decennio dalla Costituzione, uno scritto famoso di Norberto Bobbio¹ tra le promesse non mantenute della democrazia indica proprio lo spirito democratico. Invece dell'attaccamento cresce l'apatia politica. In Italia, e forse non solo, si è democratici non per convinzione ma per assuefazione e l'assuefazione può portare alla noia, perfino all'indifferenza e al disprezzo.

Ci inseriamo nel dibattito segnato dalla tensione, l'ennesima, fra il “popolo” e la “costituzione”, così come fra nozione partecipativa di democrazia da una parte e una nozione procedurale dall'altra.

Una società che delega sempre più a professionisti ed esperti il compito di decidere è una società che di fatto prende le distanze dalla pratica della democrazia e indebolisce la capacità deliberativa dei cittadini.

La politica si è *chiusa* e, negli ultimi anni, le reviviscenze della partecipazione si sono mostrate solo in situazioni eccezionali. Gli elettori sono ormai consumatori, condizionati dagli spot di politici che cercano di vendere solo il loro prodotto. Elettori-clienti, dunque, che si muovono con sempre meno virtù pubblica. Eccitati si mobilitano su fronti opposti per sopraffarsi al seguito di parole d'ordine elementari: bene-male, amore-odio, verità-errore, spacciati come rivincita dei valori sul pericolo del relativismo democratico. Apatia e sovraccitazione dimostrano, ogni giorno, che l'ethos della democrazia non si produce da sé. Anzi al posto del primato del pubblico, l'unico valore comune rimasto sembra essere l'interesse immediato.

Nella libertà consumata con il consumo si consuma il cittadino. L'uomo consumatore vede nelle istituzioni solo un amministratore di servizi, al servizio dei propri privati interessi. Si vive, perciò, non come sovrano e responsabile del *cum*, coinvolto nella res pubblica, ma come estraneo cliente. Cliente irresponsabile. La libertà di tutti si trasforma in plateale sudditanza, la sudditanza della platea. Mentre in scena va solo il ripetuto con-formarsi di tutti a un trascendente anonimo, opaco e onnipervasivo, dove ciascuno è spettatore/attore/autore della stessa *soap opera*.

Così la democrazia si esprime nel con-formarsi del consumo, anziché tener fermo il libertario e impegnativo esser-insieme degli individui. Diventa innanzitutto e per lo più consumo di “diritti”, nel senso di efficienza pubblica erogata in vista di interessi privati. I governi attualmente sono semplici commissari incaricati di applicare determinate politiche, locali o nazionali, in funzione degli interessi di enti che non sono democratici. Del resto in nessun paese una multinazionale si è mai presentata alle elezioni.

Individuo e masse

¹ Norberto Bobbio, *Il futuro della democrazia*, 1984.

Parlare della democrazia significa, però, parlare degli individui. Impossibile discutere di ciò che rimane delle condizioni democratiche moderne senza passare dalla riflessione sulla pluralità.

Un po' di storia. Il concetto di individuo non esisteva in Grecia perché è una nozione fondamentalmente cristiana. Mentre i greci antepongono la comunità al singolo, i cristiani colgono innanzitutto la salvezza individuale. La convivenza e il buon vivere civile passano, naturalmente, in secondo piano. Che cosa spetta alla comunità dal punto di vista dei cristiani? Null'altro che la limitazione o l'eliminazione degli ostacoli che impediscono la salvezza dell'anima. Come ben spiega Umberto Galimberti nei suoi scritti, lo Stato ha solo il compito di togliere gli impedimenti che si frappongono tra gli individui e la pratica salvifica. La salvezza è individuale non è comunitaria. Da qui le azzardate ma interessanti conclusioni di Rousseau che il "cristiano non può essere un buon cittadino". Potrà magari esserlo di fatto ma non di diritto perché il suo scopo non è la buona convivenza ma la salvezza della sua anima.

Con l'illuminismo si ha uno spostamento importante. La società civile, infatti, nasce solo quando l'individuo viene pensato in vista dell'altro, e non in vista della salvezza dell'anima.

Oggi, però, dobbiamo fare i conti con un nuovo ostacolo: il progresso che massifica, che antepone la competizione personale alla ricerca del bene pubblico. Dall'individuo, quindi, si arriva all'individualismo degenerato. Tocqueville aveva centrato bene il problema quando diceva che la massificazione era un pericolo mortale.

L'affermarsi di un'uguaglianza media minaccia i valori personali, annulla individui e libertà nella massa informe. E' così che una democrazia senza qualità individuali si affida ai capipopolo i quali, per confermare e detenere il controllo, hanno bisogno non di uomini ma di membri di un flusso massificatorio. Seguire la corrente induce ad isolarsi, a rompere i legami sociali, a occuparsi solo di se stessi, e queste sono buone garanzie di immobilismo politico e sociale. Una condizione indispensabile per il potere dei pochi.

La massa ci rende soli e sordi. Soli perché liberi di ignorarci a vicenda e sordi perché sempre più immuni dai veri problemi che affliggono il mondo.

Hannah Arendt, attenta studiosa dei fenomeni totalitari, ha dichiarato in tempi meno sospetti, che il mondo borghese delle democrazie liberali rischiava seriamente di precipitare nel totalitarismo. Proprio perché il *male è banale* fa tutt'uno con la normalità dell'egoismo individuale, con la routine della disaffezione per la sfera pubblica, con la massificazione crescente dei comportamenti e delle coscienze. E se l'evoluzione di questo moderno tipo di uomo, che è l'esatto opposto del *citoyen*, ha goduto di circostanze particolarmente favorevoli in Germania, sarà bene non illudersi. L'uomo massa, il risultato finale del *bourgeois*, è un fenomeno internazionale, capace di riemergere in qualunque tempo.

Ci troviamo, quindi, di fronte a due forme contrapposte di esistenza: il conformismo piccolo-borghese che dilaga ormai come uomo-massa, da una parte, e il cittadino ancora capace di esercitare potere, dall'altra. Il primo è mero *replicante* di un'anonima condizione media, dove la ricerca del vantaggio privato distrugge ogni altro valore/interesse, mentre il secondo è il vero *individuo*, cioè esistenza irripetibile che si sottrae alla dispiegata e totalizzante omologazione; colui che non smette di pensare, che non dimentica, che agisce in funzione del pensiero critico.

Insieme al livellamento delle condizioni e al progressivo sviluppo è emerso un altro fenomeno. Il sistema si è emancipato dall'uomo, seguendo una propria strada, fino ad arrivare a un rovesciamento epocale: l'uomo-soggetto perde il controllo della sua creatura, si muta in oggetto e il sistema lo inghiotte e lo trasforma in disciplinato e servizievole accessorio del proprio funzionamento.

Ma l'ombra che accompagna la trasformazione è il fatto che l'uomo persiste nella sua presunzione di essere signore e padrone della natura, cosa che tanto nettamente contrasta con la reale posizione servile. La dialettica del padrone e del servo si svolge come burlesca ironia della storia. Come spiegava Marcuse "la società che progetta e intraprende la trasformazione tecnologica della

natura trasforma tuttavia la base del dominio, sostituendo la dipendenza personale (padrone-servo) in dipendenza dall'ordine oggettivo delle cose (mercato-individuo-leggi economiche)".² Il risultato è un progressivo e totale asservimento dell'uomo all'apparato produttivo, sempre più all'avanguardia.

La ricerca scientifica, parte rilevante della concordata simbiosi moderna, è capace di produrre sostanze artificiali come sostituti qualitativamente migliori dei materiali naturali. Siamo nell'era della "sinteticità". Oggi si è in grado di confezionare oltre che sostanze artificiali, storie e piaceri artificiali, anche una vita artificiale.

Del resto, poi, si sono affacciati, nella nostra epoca, anche i *valori sintetici*, prodotti da laboratorio. Al posto della differenza fra giustizia e ingiustizia, pace e guerra, dialogo e violenza, è di scena una distinzione sostitutiva, surrogatoria: la priorità del rendimento, del successo, del profitto, dell'ascesa rapida e dell'arricchimento.

Un sistema, questo, che crea una comunità apparentemente autosufficiente, assolutamente intollerante, che non sopporta niente di diverso da sé e che inghiotte e consuma ai propri fini tutto ciò con cui viene a contatto.

La rimozione

La tendenza a "rendere il mondo un posto migliore in cui vivere ha innanzitutto migliorato davvero il mondo, ma ha anche avuto come conseguenza che, nel processo di miglioramento del mondo, tutti abbiano dimenticato cosa significa vivere."³ Le guerre ci passano, quotidianamente, sopra le teste e davanti agli occhi eppure non sconvolgono più le nostre anime belle, le ingiustizie nei confronti dei deboli affollano le nostre giornate ma riusciamo bene ad ignorarle, la distruzione dell'ambiente e le catastrofi naturali si limitano a crearci pochi sensi di colpa e, a volte, solo piccoli disagi giornalieri.

Siamo come anestetizzati. Assolutamente incapaci di pensare, di scegliere autonomamente e di assumerci le nostre responsabilità.

Il livellamento delle condizioni, dentro un benessere dispendioso, ha portato ad un livellamento a ribasso delle coscienze. Nella storia, diceva Hannah Arendt, il potere ha sempre lavorato per l'atomizzazione, la distruzione di certi legami politici, dei vincoli sociali, degli interessi culturali comuni. Se il potere vuole raggiungere il suo scopo deve far sì che "finisca l'esistenza autonoma di qualsiasi attività."⁴ Deve ridurre, cioè, l'agire politico della collettività.

Questo il punto più sconcertante. Nonostante la nostra storia sia segnata da poteri basati sul terrore e dall'esperienza inumana del totalitarismo, nonostante tutto, siamo riusciti a cancellare la memoria del mondo e a tornare all'imbarazzo e all'umiliazione di *essere gregge*.

La lettura arendtiana di Kafka, uno degli scrittori più importanti per il pensiero della Arendt, ci illumina. I protagonisti del *Processo* e del *Castello*, indicati con la sola iniziale, sono esseri individuali, interamente costituiti da una realtà contrastante. Ostaggi di poteri anonimi (la burocrazia, la tecnica), essi prefigurano gli apolidi e i profughi, i soggetti senza cittadinanza, i "superflui". Quest'ultimi, però, sono i prodotti anche delle nostre democrazie moderne, che escludono intere popolazioni dalla fruizione del mondo comune. "Ma se questo mondo di relazioni viene devastato, allora alle leggi dell'agire politico, i cui processi sono in effetti difficilmente annullabili all'interno del politico, si sostituisce la legge del deserto; e trattandosi di un deserto tra uomini, esso scatena processi devastanti."⁵

² Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, p. 152.

³ Hannah Arendt, *Diario filosofico. Frammenti*. Quaderno V, 1951.

⁴ Hannah Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1951.

⁵ Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p.96.

Il soggetto contemporaneo è identità svuotata, dunque, resa fragile e vulnerabile. Nell'epoca della distruttività della tecnica, dello spezzarsi dei fili della tradizione, al singolo è impossibile essere riconosciuto o proclamarsi rappresentante di un'idea, di un destino, di un popolo, perché è semplicemente "superfluo", considerato inutile, forse anche troppo ingombrante.

Gli uomini, allora, dimenticano e come cittadini spariscono. Ma chi contribuisce a questo oblio della memoria e della storia collettiva?

Il sistema di potere, anche quello democratico, costituisce ormai in se stesso gli elementi che lo compongono. E' evidente che questa logica circolare ha l'effetto non solo di rompere qualsiasi canale di rapporto con l'esterno ma anche di impedirne la formazione. In sintesi, la politica sembra poter fare a meno dei cittadini. Si nutre di consenso statistico ma si difende dal virus della partecipazione, del coinvolgimento e dell'interesse. Sono i centri di potere che creano un'ostilità energizzante nei confronti del vivere attivamente la comunità politica. La conseguenza è che il singolo è reso inattivo dai tecnici del potere; inaridito, crea un "mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità, senza la quale la realtà rimane una massa di dati incomprensibili."⁶

L'uomo, oggi, tende a rimuovere il peso della storia e rinuncia a cambiarla. All'attività politica, ossia uscire da sé per andare incontro al mondo, per affrontare l'imprevedibilità degli eventi, contrappone la passività, il lasciarsi colpire dalla realtà imposta, precostituita. Un abbandono, una via di fuga nella deresponsabilizzazione e nell'indifferenza morale.

Spinto dalla ricerca del benessere materiale, l'uomo sembra trovarsi costantemente in una situazione di squilibrio, di sproporzione, di eccesso o di difetto rispetto alla realtà. Che sia paura o senso di onnipotenza si esprime nella forma della fuga o della sublime spensieratezza del sogno. Inerme, l'individuo, dà mostra di totale improntitudine o di esaltata fiducia nelle proprie forze, tutte forme, queste, di un tentativo di attenuare se non abolire la partecipazione critica agli avvenimenti della realtà collettiva.

Una rimozione. La rimozione di stare attivamente nel presente con la sua conflittualità, che rifiuta di incernarsi nell'armonia universale della *reductio ad unum* e la rimozione di poter modificare il futuro come prospettiva insopprimibile dell'inatteso, di ciò che per sua natura non può essere previsto.

Siamo bravi a distoglierci dalla complessità e dalla gravità degli eventi che oggi accadono ma siamo ancora più abili nel fuggire dall'inatteso. Disincantati crediamo che i tempi siano compiuti. Rinunciamo così all'agire politico che mobilità nuove possibilità. L'imprevedibile arendtiano è soprattutto esercizio di parola, e la parola può essere usata per affermare, contestare e per non rendere irreversibili le conseguenze dell'agire di oggi. Al contrario, l'agire rivolto alla natura non conosce una parola pubblica che possa fermarne le conseguenze. Non altre ci sembrano le difficoltà di frenare la distruzione in una società complessa, e cioè in una società che ha *rimosso l'agire*, e perso in realtà la capacità di decidere e di operare politicamente.

"Non siamo o non siamo ancora, diceva Arendt, in grado di muoverci politicamente."⁷ La capacità di amare, la creatività poetica o la fede non sono andate affatto perdute, anzi rappresentano le "oasi nel deserto"⁸ tipiche dell'epoca contemporanea. Al tempo stesso, però, si sono rivelate impotenti a contrastare lo smarrimento degli individui, il loro essere travolti dalla violenza degli avvenimenti. Che manca allora? Manca una *humanitas* politica, praticabile per tutti, la capacità di essere giusti con il mondo prima che con se stessi, di dedicarsi all'amore del mondo prima dell'amore di sé.

Ci stiamo allontanando dall'interesse verso lo spazio pubblico. Ci sentiamo esenti o esonerati, senza obblighi rispetto agli altri ma solo capaci di conservare la propria sostanza di soggetti proprietari

⁶ Hannah Arendt, *Le origini del Totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1951, p. 610.

⁷ Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p.9

⁸ Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995.

di se stessi. Non vogliamo più essere contagiati dagli impegni *per e della* collettività e costruiamo barriere protettive alla nostra identità.

Ma se “al centro della politica vi è sempre la preoccupazione per il mondo non per l’uomo”⁹, come sosteneva Arendt, allora, noi non siamo più soggetti politici. Regrediamo. Da cittadini a individui, soli e persi nella massa, incapaci, ormai di giudicare, di analizzare criticamente, di scegliere e agire.

La facoltà del giudizio

Il pericolo delle società contemporanee risiede, allora, nel fatto che le strutture burocratiche, tecnocratiche e depoliticizzate della vita moderna, incoraggiano l’indifferenza e rendono l’uomo sempre meno capace di pensare criticamente e meno incline ad assumersi responsabilità.

Eppure il requisito fondamentale della democrazia dovrebbe essere proprio il contrario: l’esistenza di uomini e donne vitali e impegnati a diversi livelli dove l’onere, o il piacere, dell’azione appartiene ai “molti” e non ai “pochi”, anche insieme alla possibilità della contestazione.

Dunque, sarebbe necessario da parte dei cittadini non un impegno esclusivo e totalizzante ma un controllo costante, attraverso una serie infinita di processi differenti che comprendono l’*attenzione* alle problematiche ambientali, economiche, sociali. Cittadini vigili, sensibili alle condizioni collettive, motivati a curare le dinamiche della cittadinanza e pronti a rinegoziarle continuamente.

Avremmo bisogno di riscoprire il senso civico. Ritornare alla consapevolezza che è possibile vivere bene solo dentro il collettivo, la sfera della frammentazione e della lotta, ma anche della cooperazione concreta e autentica. Non si tratta del caso per cui vivere su questo terreno è bene di per sé ma del fatto che non vi è alcun altro posto in cui vivere. Ed è vero, anche, che la qualità della nostra vita e della nostra cultura è strettamente connessa alla capacità che abbiamo di vivere nella sfera pubblica e mantenerci *critici*. “Pensare è possibile, e senza dubbio efficace”¹⁰ leggiamo alla fine di *Vita activa*.

Fino a quando continueremo a distinguere fra cose buone e belle, fino a quando continueremo a scegliere “la nostra compagnia” a proposito di gusto e politica – cioè fino a quando rifiuteremo di obliare la nostra facoltà del giudizio – nulla sarà perso. E’ l’astenerci dal giudicare e dal valutare che non porta lontano. Indagare dunque. E per far questo occorre uscire da casa, incontrarsi, comunicare, confrontarsi. Significa scegliere di approfondire con e per gli altri, e non fermarsi alle verità mediatiche puramente strumentali.

I modi di pensiero che hanno a che fare con la verità, se li si considera dalla prospettiva politica, sono necessariamente dispotici; essi non tengono conto dell’opinione altrui, mentre è proprio il fatto di prendere in considerazione quest’ultima il contrassegno di ogni pensiero strettamente politico.

Cosa vuol dire? Che se non torniamo *in relazione*, se non recuperiamo l’importanza della comunicazione nella collettività non possiamo recuperare il nostro *esser politicamente virtuosi*.

“Il pensiero politico è rappresentativo.”¹¹ Saremo capaci di ridiscutere politicamente e pensare politicamente, secondo Arendt, quando riusciremo a considerare una questione da differenti punti di vista, rendendo presente alla nostra mente le posizioni di coloro che sono assenti. “Il pensiero critico non è riferito soltanto a dottrine e concetti ricevuti da altri, a pregiudizi e tradizioni ereditate; è piuttosto con l’applicazione di canoni critici al proprio pensiero che si apprende l’arte della critica. Ma

⁹ Hannah Arendt, *Che cos’è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, p.18

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1958.

¹¹ Hannah Arendt, *Verità e politica*, Boringhieri, Torino, 1995, p. 48.

non si può apprendere questa operazione al di fuori della pubblicità, senza la verifica che scaturisce dall'incontro con il pensiero degli altri.”¹²

Quindi il pensiero critico e la sua azione sono possibili solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accolti e messi a confronto nello spazio pubblico. Ricordiamo di nuovo le parole di Arendt: “La preoccupazione per il mondo implica una sorta di dovere, di coazione a preoccuparsi.”¹³ E questo può avvenire in tanti modi, con la capacità di sopportare, con l'energia del confronto, con l'entusiasmo della parola. In termini generali la prospettiva positiva del futuro è riposta in coloro che nelle condizioni del deserto sono in grado di vivere con passione e di agire con coraggio; poiché ciò che fanno è politico.

Rosaria Parri

¹² Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova, 2005, p. 67.

¹³ Nella seconda parte del suo *The Life of the Mind*, Hannah Arendt finirà in quel vicolo cieco ben noto agli esperti, in cui ella si domanda se noi, “in ragione di esser-nati, siamo condannati a essere liberi.”