

Individui immaginari

di Roberto Escobar

La gente che gli va incontro e lo circonda, gli parla, lo accompagna e lo applaude, teme che il leader possa mettere a repentaglio la sua salute e grida: stai attento, riguardati, ricorda di riposare. [...] fra i due, leader e pubblico, è [...] operante un contratto stipulato attraverso emozioni di tipo morale: il pubblico dei cittadini sente di aver fatto un investimento su quel leader e vuole, con inconsapevole egoismo che prende la forma di una sollecitudine affettuosa, tutelare il proprio investimento¹.

Identità e differenze

Identità (del noi) e differenza (dell'io), e anzi identità e *differenze* non solo non si contraddicono, ma addirittura si implicano. Che cos'è un'identità, se non un sistema o un campo di differenze²? Quella *consiste* nello spazio simbolico/narrativo definito e sempre ridefinito da queste. D'altra parte, se l'identità è per lo più declinata al singolare, se la si indica come *questa* identità, le differenze sono di necessità declinate al plurale. Un *noi* è tale in quanto abitato, vissuto, messo e tenuto in movimento da una molteplicità di differenze – di *io* – che si incontrano, si scontrano e si attraversano nel sistema o, appunto, nel campo del loro incontrarsi, scontrarsi, attraversarsi. Alla fine, la singolarità del noi è niente altro che una sintesi mai terminata della pluralità delle differenze, cioè degli io, delle loro biografie o storie di vita: non un dato o un fatto, ma un darsi e un farsi.

Che cosa rende possibile l'incontrarsi, lo scontrarsi, l'attraversarsi delle differenze? Che cosa *fa* di una differenza una differenza? Come osserva Georg Simmel³, uno straniero – un non appartenente al noi, e da questo punto di vista un non-io – è tale in quanto non partecipa al «rapporto» che collega i singoli io all'interno del noi: un rapporto, aggiunge, che «si costruisce sull'eguaglianza di differenze reciproche rispetto a ciò che è

¹ Paolo Guzzanti, *Prefazione* a Silvio Berlusconi, *L'Italia che ho in mente*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 13 s.

² Cfr. Clifford Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, traduzione di Andrea Michler e Marco Santoro, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 69.

³ Georg Simmel, *Sociologia*, traduzione di Giorgio Giordano, Milano, Edizioni di Comunità, 1989, p. 582.

semplicemente generale». Solo rispetto a qualcosa che sia *semplicemente generale*, che non abbia la complessità e la pluralità delle differenze – e che dunque sia esso stesso non-differente o in-differente –, quelle differenze vengono determinate. Nella determinazione comune sta la loro *eguaglianza*: un’eguaglianza di differenze *reciproche*, che sono tali in quanto messe in relazione e rese confrontabili l’una con l’altra da un criterio generale e appunto comune di misurazione – un criterio generale di *commisurazione* – e *perciò* di differenziazione⁴. Se l’eguaglianza è la partecipazione di tutti al criterio di misurazione, le differenze ne sono il risultato per ognuno. Meglio ancora: la sua propria differenza è, per ognuno, la sua propria *misura* all’interno del sistema.

È questa l’identità del noi: questo criterio generale, questo *luogo comune* d’eguaglianza – totem⁵ o campanile, dio o antenati, mito o storia, popolo o nazione, sacrificio rituale o principio razionale –, che è definito e sempre ridefinito nel rapporto tra le differenze, e che tutti gli io egualmente commisura, misurandoli appunto come differenti. Rispetto a esso – rispetto alla sua apparenza di stabilità, che ne fa il centro d’orientamento degli sguardi di tutti e d’ognuno⁶ –, ogni io trae la sua propria identità singolare, che coincide non con il luogo comune stesso, ma con la differenza specifica di quell’io, in relazione di reciprocità con le altre. In questo senso, la sua identità singolare è una *differenza relativa* all’interno di un campo o di un sistema di differenze, ed egli la pensa – la narra a sé e agli altri – come una storia di vita (una biografia) fra storie di vita che, tutte, traggono legittimità e narrabilità proprio dalla partecipazione al discorso pubblico – mito, narrazione fondante, immaginario diffuso –, di cui è intessuto il luogo comune⁷.

Rispetto all’identità del noi – nel caso limite che con lui non ci sia un ulteriore e “più alto” criterio generale d’eguaglianza, e che egli sia per noi un non-io –, lo straniero non ha misura: *non* è differente. Non lo *può* essere, perché non partecipa alla commisurazione. La sua estraneità può essere descritta in negativo, come una mancanza, come una differenza fuori dal sistema⁸ o dal campo delle differenze. Se si vuole: come una *differenza assoluta*, non reciproca, e dunque come una storia

⁴ Cfr. il mio *Metamorfosi della paura*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 112 ss. e 139 ss.

⁵ Cfr. Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, traduzione di Carlo Mainoldi, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 442 ss.

⁶ Cfr. il mio *Metamorfosi della paura*, cit., pp. 125 ss.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 97-102.

⁸ Cfr. Luigi Alfieri, *Il terzo che deve morire*, in Giulio M. Chiodi, a cura di, *Simbolica politica del terzo*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 28-37.

di vita non legittima, come una biografia non narrabile, mostruosa.

D'altra parte, l'espressione differenza assoluta – cioè, alla lettera, *sciolta* dal criterio generale d'eguaglianza – è un ossimoro: se non ci sono reciprocità e possibilità di confronto, non ci sono neppure misura e differenza. Quello che non è commisurabile è propriamente non-differente o in-differente: indifferente come spesso la vita d'un "altro" nel luogo comune. Per chiarezza, si può convenire di indicare una tale mancanza di differenza con il termine *diversità*⁹. In questa prospettiva terminologica, dunque, la differenza indica una misurazione reciproca, a più voci, e come tale sempre interna al sistema, inclusa. La diversità indica invece la negazione d'ogni commisurabilità, una negazione unilaterale, a una sola voce, e come tale sempre espulsiva dal sistema, escludente. La differenza, ancora, implica l'eguaglianza, mentre la diversità ne segnala e insieme ne decreta l'assenza.

Se l'identità del noi è pensata come un campo che sempre si fa e si dà, e non come un dato e un fatto, la si deve anche pensare come necessariamente aperta, non riducibile a una definizione statica, non contenibile entro confini per così dire di pietra. I suoi confini, al contrario, si aprono e si spostano, si ridefiniscono e si rifondano di continuo: non solo a causa di uno o più altri sistemi/identità con cui si confronta – cioè, di altri noi con cui il noi si commisura in relazione a un più generale e più alto criterio d'eguaglianza e perciò di differenziazione –, ma anche a causa di "spinte" interne, come conseguenza della reciprocità delle differenze/biografie individuali, del loro incontrarsi, attraversarsi, confliggere.

Identicità e indifferenza

Alla mobilità del criterio generale di commisurazione corrisponde la mobilità delle stesse differenze, e dunque delle identità singolari. Come il noi, anche gli io sono un darsi e un farsi, non un dato e un fatto. Questi e quello valgono come percorsi, direzioni, processi mai terminati, complessi e interdipendenti. Un'interdipendenza e una complessità, le loro, che si possono suggerire parafrasando il titolo d'un libro famoso¹⁰: ogni noi è un noi *degli* io, non *contro* gli io o *insieme* con gli io; ogni io è un io *del* noi, non *contro* il noi o *insieme* con il noi. E proprio

⁹ Cfr. i miei *Metamorfosi della paura*, cit., pp. 169 ss, e *Il silenzio dei persecutori*, ovvero *il Coraggio di Shahrzād*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 53-55

¹⁰ Norbert Elias, traduzione di Giuseppina Panzieri, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino, 1990.

in riferimento a *La società degli individui* di Norbert Elias Zygmunt Bauman¹¹ osserva come sia opportuno spostare

il discorso dall'*imaginaire* delle due forze condannate a una battaglia, mortale eppure senza esito, tra libertà e dominio [a quello] di una “concezione reciproca”: la società determina l'individualità dei suoi membri e gli individui formano la società con le loro azioni quotidiane mentre perseguono strategie plausibili e realizzabili all'interno della trama socialmente ordita delle loro dipendenze.

Se questo è il campo o il sistema in cui *si* producono e *si* riproducono identità e differenze, ben altra può essere però la sua percezione nel gruppo, soprattutto quando, in momenti di crisi, il luogo comune e l'identità del noi appaiano minacciati. Anzi, ben altra può sempre tendere a essere quella percezione nell'immaginario quotidiano del noi. Sempre, infatti, un gruppo sociale è e soprattutto si sente in crisi, essendo sempre in movimento e pagando sempre questo movimento con un senso diffuso di *perdita d'ordine*, di complessità indesiderabile del mondo, di minaccia sui confini, di pericolo per le stesse identità singolari.

Dunque: se e per quanto questa perdita d'ordine o entropia sociale¹² sia avvertita come minaccia alla stabilità e all'integrità del luogo comune, può accadere che si ricorra al meccanismo più arcaico di difesa e di rifondazione dell'identità del noi, e degli io in esso. Cioè, può accadere che gli io “riducano” le loro differenze, che ne depotenzino la reciprocità di commisurazione e la specificità, che ne limitino la possibilità di “movimento”, nel tentativo di rinforzarne la stabilità.

Il dispendio entropico – questa è l'ipotesi – viene percepito come indebolimento della stabilità del noi, della sua capacità di “contenere” tutti. Detto altrimenti: il criterio generale d'eguaglianza e di commisurazione smette d'essere al centro degli sguardi d'ognuno. Le differenze si fanno incerte, i confini reciproci perdono nettezza. In ogni caso, i singoli uomini e le singole donne percepiscono quelle e questi come indeboliti, in pericolo, aggrediti dall'in-differenza. La via d'uscita, *una* via d'uscita, può allora consistere nell'innalzare “artificiosamente” il livello sociale d'attenzione al luogo comune, ripetendone e riaffermandone a gran voce proprio quel valore fondante che si teme non abbia più (se lo avesse, non ci sarebbe alcun bisogno di ripeterlo e riaffermarlo). Dunque: ricorrendo agli strumenti politici dei rituali d'appartenenza, degli slogan rassicuranti, della propaganda diretta e indiretta, della attribu-

¹¹ Zygmunt Bauman, *Individualmente, insieme*, traduzione di Paolo Costa, in «La società degli individui», n. 9, anno III, 2000/3, p. 5.

¹² Cfr. Mary Douglas, *Come pensano le istituzioni*, traduzione di Pier Paolo Giglioli, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 84 ss.

zione sociale di colpa e della *semplificazione del mondo* mediante l'uso intensivo d'una "macchina della paura" costituita dall'insieme dei mezzi di comunicazione¹³.

Verso l'esterno, il noi sarà sempre più chiuso in confini di pietra: non certo immaginato come un darsi e un farsi, ma proprio come un dato e un fatto. La sua identità sarà resa fissa, sottratta a ogni mutamento, in un certo senso naturalizzata. Alla fine: sarà resa assoluta, sciolta da ogni commisurabilità con altre identità di gruppo in un luogo comune ulteriore e più alto¹⁴. A sua volta ridotto a un dato e a un fatto, ogni altro noi sarà percepito come nemico. Anzi: come entità estranea, impura e sporca, responsabile originaria della crisi, come minaccia e contagio che preme alle porte o che già s'insinua e prolifera nel nostro "spazio domestico", violentandolo. A quel punto, certo, qualcuno invocherà a gran voce la necessità storica, etnica o razziale di ritrovare «la sana facoltà di distinzione del medesimo e dell'altro»¹⁵.

Verso l'interno, poi, la mobilità del noi verrà bloccata, bloccando quella dei singoli. Le loro specifiche differenze, indebolite e incerte, verranno stabilizzate – così almeno si tenterà e si immaginerà – legandole al luogo comune, rendendole suoi meri riflessi. Il principio generale d'eguaglianza non apparirà più funzionare indirettamente, come criterio di commisurazione, ma direttamente, come *misura* assoluta di tutti e di ognuno. A quel punto, io e noi non si distingueranno: ogni io non sarà che ripetizione dell'identità del gruppo, momento casuale e fungibile del noi, calco della sua immagine naturalizzata e sottratta al movimento, senza tratti specifici che abbiano valore in se stessi e per se stessi. La sua biografia sarà narrabile e legittima solo in quanto identica all'autonarrazione del noi, senza alcuna dissonanza nell'uniformità del luogo comune, in un silenzio morale in cui, per paradosso, trionferà il clangore assordante di slogan e verità indubitabili.

Dentro al gruppo, alla fine, ogni io sarà indistinguibile da ogni altro, clone d'ogni altro: non uguale e differente, ma uguale e identico. In tale *identità – sameness*, scrive Bauman¹⁶ – starà non solo tutta la sua identità, ma anche tutta la sua dif-

¹³ Cfr. i miei *Metamorfosi della paura*, cit. pp. 204 ss., e *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shahrzàd*, cit., pp. 82 ss.

¹⁴ Su questa assolutizzazione si fonda il differenzialismo, nuovo razzismo: cfr. il mio *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shahrzàd*, cit., pp. 73 ss.

¹⁵ *Padania, identità e società multirazziali*, numero monografico di «Enti locali padani federali», n. II, dicembre 1998, curato da G. Mussa con la collaborazione di C. Corti e R. Ronchi, p. 16. Il testo – 32 pagine in formato pdf – è stato scaricato nel febbraio 1999 dal sito ufficiale della Lega Nord (www.leganord.org).

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Voglia di comunità*, traduzione di Sergio Minucci, Roma e Bari, Laterza, 2001, pp. IX e 13 s.

ferenza (assoluta) rispetto a chi sia escluso, tenuto oltre i confini del luogo comune. Fuori ci sarà il *diverso*, dentro ci sarà il *medesimo*, appunto. In ogni caso, non si daranno più differenze vive e plurali, ma solo misera, tragica indifferenza: dentro, l'indifferenza di un "noi tutti"¹⁷ che tende a divorare biografie, discorsi, coscienze, libertà; fuori – o meglio: dal chiuso del luogo comune *verso* l'immagine mostruosa di un altrove mortale –, l'indifferenza che teme e nega l'altro e la sua umanità, l'indifferenza che arriva a uccidere in buona coscienza, a sterminare uomini e donne come fossero funghi velenosi e germi letali, o anche insetti irrilevanti e fastidiosi.

Una massa di numeri uno

Che cosa ha a che fare l'identità, che cosa ha a che fare la miseria della sua indifferenza con noi, cioè proprio con la nostra identità di gruppo, con i nostri singoli io e le loro differenze vive e plurali? Noi amiamo pensarci pienamente individui. I nostri crucci morali, le nostre angosce esistenziali ci paiono legate, semmai, proprio alle nostre differenze troppo vive, troppo plurali. In ogni caso, *noi* siamo gli *io* delle libertà, delle responsabilità singolari, dei diritti umani – e delle guerre appunto umanitarie, fondamento più nuovo del nostro «insindacabile *jus ad bellum*»¹⁸. L'*altro* invece è una massa informe, indefinibile, non percorsa né strutturata da differenze. E ancora: una massa esclusa, anzi autoesclusa dalla Storia, e attraversata da pulsioni di morte che la avvelenano e ci avvelenano.

Tuttavia, nell'immagine che coltiviamo del nostro noi e dei nostri io, nel *modello* che essa delinea alle nostre biografie, si cela qualche motivo di sospetto. Questo suggerisce René Girard, in un saggio sull'anoressia come "malattia mimetica"¹⁹. Essere individuo, e anzi essere «il numero uno» tra gli individui, è il modello, l'ideale, il *dover essere* cui ogni uomo e ogni donna sono chiamati a corrispondere. Noi diremmo: è il valore fondante della nostra identità, il criterio generale d'eguaglianza che ci dà misura e differenze. D'altra parte, quando

ci guardiamo intorno, la maggior parte di noi scopre che, lungi dall'essere il numero uno, siamo persi tra la folla; in qualunque cosa ci riguardi, c'è sempre qualcuno che appare superiore: per l'aspetto, per l'intelligenza,

¹⁷ Cfr. il mio *Il silenzio dei persecutori, ovvero il Coraggio di Shahrzàd*, cit., pp. 31 ss.

¹⁸ Cfr. Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000, p. 220.

¹⁹ René Girard, *Disordini alimentari e desiderio mimetico*, in «La società degli individui», n. 4, 1999, pp. 6-26 (anche in René Girard, *Il risentimento. Lo scacco mimetico nell'uomo contemporaneo*, traduzione di Alberto Signorini, Milano, Cortina, 1999, pp. 153-188, *Disturbi alimentari e desiderio mimetico*).

per la ricchezza, e – quel che è attualmente peggio di tutto – per la magrezza²⁰.

Al di là dello specifico modello – “dover essere” il più magro, “dover essere” il più ricco, “dover essere” il più famoso –, si può ben parlare di un trionfante *individualismo senza individui*: un individualismo immaginario, vera e propria ideologia del nostro tempo. Le pretese del modello individualistico mimetico/competitivo sono tanto parossistiche, da indurre una conseguenza duplice e contraddittoria. Per un verso, si ha un altrettanto parossistico innalzamento della tensione mimetica: una diffusa, pervasiva e appunto competitiva assunzione di valori, stili di vita, canoni di bellezza. I singoli si tendono come archi verso l’imitazione di un fantasma, di un’immagine carica di desiderabilità,

dell’essere splendente di qualcun altro che è sempre nei [loro] occhi, mentre [essi] stessi non lo [sono] mai, perlomeno ai [propri] occhi²¹.

E però, insieme con questo tendere verso il modello – che è già di per sé uno svalutare la propria differenza effettuale —, si sperimenta un’opposta, insuperabile incapacità *personale* d’essere all’altezza di quel fantasma, di quei valori, stili e canoni. Insomma, si sperimenta lo scarto tra la verità quotidiana di se stessi e quel criterio generale d’eguaglianza, quel totem immateriale cui come singoli si delega comunque la funzione di dar misura alla propria differenza. Scoprendosi carenti rispetto al modello, gli uomini e le donne ne traggono smentite del loro proprio *valore*, della loro propria *capacità* d’essere individui. L’uniformarsi generale e mimetico all’imperativo “sii il numero uno” è dunque un criterio di misurazione e di differenziazione che, per paradosso, non riesce a produrre né misure né differenze, e che anzi le contraddice senza posa.

Nel loro tendere mimetico interminabile e frustrato, gli individui immaginari non riescono a darsi specificità, riconoscibilità, irripetibilità. Tutto quello che possono fare – tutto quello che il discorso pubblico dominante li induce a fare – è appunto “immaginarsi” adeguati al modello, nonostante tutto, e anzi immaginarsi *identici* a esso, a esso sovrapponibili senza alcuno scarto doloroso e frustrante, non identità singolari ma identità clonate, *identità esclusive di massa*. La loro differenziazione è così niente altro che una indifferenziazione: un’indiffe-

²⁰ Ivi, p. 12. Quanto al modello della magrezza, per stare al tema specifico del saggio girardiano, l’anoressia diventa la strada paradossale verso il compimento impossibile dell’imperativo “sii il più magro”: una strada che cerca l’affermazione del singolo come individuo proprio attraverso la sua negazione concreta, corporea, attuando una distruzione ostensiva simile a quella del *potlac* (cfr. ivi, pp. 15 ss.).

²¹ Ivi, p. 13.

renziamento che il discorso pubblico dominante “narra” tuttavia ogni giorno come il massimo grado possibile e “desiderabile” della differenziazione, alimentando ulteriormente il modello individualistico mimetico/competitivo, e rinserrando così i singoli dentro un cerchio magico ideologico.

Per dirla con Bauman²², gli individui *de jure* e non *de facto* – i singoli “presi” nella doverosità, nel *compito* interminabile dell’individualizzazione, del *farsi* individui – si considerano responsabili, appunto individualmente, della irraggiungibilità del modello. Per quanto «i rischi e le contraddizioni» siano, come sempre, «socialmente prodotti», «l’obbligo e la necessità di farvi fronte [sono] individualizzati». Così, se gli individui (immaginari)

si ammalano è perché non sono stati sufficientemente decisi e solerti nel seguire il regime di vita più salutare. Se sono disoccupati è perché non hanno acquisito le competenze necessarie per superare un colloquio di lavoro o perché non si sono dati da fare abbastanza per trovare un posto o perché, semplicemente, hanno poca voglia di lavorare.

O almeno è questo che

viene [loro] detto, e [...] che finiscono per credere, così che essi si comportano *als ob*, “come se” questa fosse, in effetti, la verità delle cose.

Che cosa segue a tutto ciò, se non un senso di sconfitta personale, una crisi delle identità/differenze degli «individui-per-decreto»? Incapaci di raggiungere «ciò che sarebbe richiesto da un’effettiva autocostruzione», continua Bauman, i singoli non riescono neppure a mettere in comune le proprie sofferenze. Le loro difficoltà quotidiane non sono cumulabili,

semplicemente non si sommano in una “causa comune”. [...] sono costituite fin dal principio in modo tale che mancano della forma necessaria per intrecciarsi con le difficoltà degli altri.

Meglio ancora: nascendo e riproducendosi a causa della solitudine e nella solitudine, per quanto simili possano poi apparire, le insicurezze e le sofferenze non producono alcunché di qualitativamente diverso e superiore alla loro mera giustapposizione. In particolare, non producono

alcuna nuova qualità, più facile da gestire, col fatto di essere affrontate e fronteggiate collettivamente.

Dalle esperienze diffuse di inadeguatezza all’individualizzazione, e dalla egemonia quasi incontrastata del discorso pubblico individualistico mimetico/competitivo, non nasce che un implicito confermarsi della *normalità* della sconfitta e, per paradosso, un rinsaldarsi della doverosità di continuare, nonostante tutto, nel compito interminabile di farsi individui, appunto in solitudine.

²² Bauman, *Individualmente, insieme*, cit., in particolare pp. 6-10.

Pubblico

Una metafora trasparente di queste molteplici solitudini, di queste individualità *de jure* prese nel cerchio magico del “sii il numero uno”, è quella dello spettatore, e anzi del telespettatore. Abituati a una presenza quotidiana e domestica dei girardiani “esseri splendenti” che riempiono il piccolo schermo e la loro stessa vita, i telespettatori immaginano sé e la propria differenza nello specchio di quelle identità compiute e trionfanti. Ai loro occhi, tuttavia, quegli esseri hanno qualità sorprendentemente quotidiane. Gli eroi e le eroine della narrazione televisiva non sono dèi e dee sull’Olimpo, non sono modelli irraggiungibili come quelli della narrazione cinematografica. Non valgono per quel che sono. Anzi, “quel che sono” sembra alla portata, almeno eventuale, d’ogni spettatore. Le loro biografie sono certo più “alte” di quelle degli uomini e delle donne comuni, ma si tratta d’uno scarto per così dire solo quantitativo.

Uomini e donne senza qualità – spesso addirittura senza una abilità specifica, senza una “mestiere” definito, tra i molti dello spettacolo –, gli esseri splendenti della televisione ballano e non sanno davvero ballare, cantano e non sanno davvero cantare, recitano e non sanno davvero recitare, parlano e non sanno davvero parlare. A renderli degni d’imitazione, a dar loro “splendore pubblico”, è la circostanza decisiva che *sono visti*. Eroi ed eroine improbabili e casuali, per se stesse e senza la visibilità del luogo comune televisivo, le loro identità sarebbero incerte e precarie come quelle di milioni di altri uomini e donne. È per questo che a quei milioni, del pari senza qualità, è dato (immaginare di) specchiarsi in loro. Quanto allo splendore che li rende degni d’imitazione e desiderabili come modello, appunto, esso sta per intero nel loro abitare, agli occhi d’ognuno e di tutti, quel sole che è, da decenni, il più vivido e caldo d’ogni sole immaginabile.

A proposito di questa metafora – e del luogo comune televisivo –, Bauman suggerisce una prospettiva d’analisi capace di far luce sul rapporto fra le solitudini degli individui immaginari e quella che chiama «la secessione dell’uomo affermato»²³. Ossia: fra insecurizzazione della gran maggioranza e spolitizzazione del potere delle élite “globali”.

Liberalizzazione e deregolamentazione, si legge dunque in *Voglia di comunità*²⁴,

sono le parole d’ordine del giorno e il principio strategico osannato e attivamente perseguito da chiunque sia al potere. La domanda di “liberalizza-

²³ Cfr. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., pp. 49-56.

²⁴ Ivi, pp. 41 s.

zione” è molto sostenuta perché i potenti non vogliono essere “regolamentati”, non vogliono limiti alla loro libertà di scelta né freni alla libertà di movimento, ma anche (e forse soprattutto) perché *non hanno più interesse a regolamentare gli altri*.

Invece di regolamentarli – invece di produrre *ordine* politico e istituzionale, invece di «controllare strettamente ogni mossa dei governati e costringerli all’obbedienza» –, le élite globali affidano il proprio potere a un

nuovo, meno problematico e meno costoso (richiedendo pochissima manutenzione) fondamento: l’incertezza dei governati sulla successiva (eventuale) mossa dei governanti.

Il venir meno delle regole – noi preferiamo dire: la svalutazione continua, programmatica della politica, insieme con l’altrettanto continua, programmatica e ideologica valorizzazione dell’economia e delle sue “leggi” – produce e riproduce una situazione diffusa e costante di precarietà, cui però non seguono né una risposta politica adeguata dei governati né, ancor meno, un’azione repressiva diretta dei governanti. La strategia che questi adottano, al contrario, è quella molto più “morbida” d’una insecurizzazione ulteriore. Infatti, prosegue Bauman citando Pierre Bourdieu, una condizione di

costante precarietà – insicurezza del proprio status sociale, incertezza del futuro e la fortissima sensazione di «non essere padroni del presente» – si traduce nell’incapacità di elaborare e attuare piani.

Se l’ordine politico e istituzionale “consiste” e “dura” nella prospettiva d’un *soddisfacimento di sfondo* dei bisogni – non nel fatto che *siano* soddisfatti, ma nella previsione che, nello spazio e nel tempo garantiti dall’istituzione, lo *saranno* –, con il venir meno della prevedibilità (con il venir meno delle regole, appunto) aumenta la domanda di sicurezza, non certo la disponibilità dei singoli alla disobbedienza e alla ribellione²⁵. Disobbedienza e ribellione presuppongono soddisfacimento di sfondo e ordine: è sulla base della sicurezza in tal modo prodotta, che gli uomini e le donne possono assumersene il rischio. Dunque, per tornare a Bauman, in

uno scenario dominato da incertezza e insicurezza, la disciplina (o piuttosto la sottomissione a una condizione “senza alternative”) si autoalimenta e autoriproduce senza bisogno di guardiani o caporali chiamati a imporla con la forza.

Deregolamentare *di nuovo e sempre* è così la strategia più “economica” per ridurre, contenere e neutralizzare le reazioni di fronte all’insicurezza prodotta dalla stessa deregolamentazione. Se l’insecurizzazione è ed è mantenuta a un livello per così dire adeguato, ne viene uno “spontaneo” corrispondere dei

²⁵ Cfr. il mio *Metamorfosi della paura*, cit., pp. 137 ss.

governati al potere effettuale. L'ordine d'un tale potere spolitizzato, nonostante la sua precarietà, in ogni caso è l'unico che sia dato. Alla lunga, non lo si percepisce più come causa di insicurezza, ma ormai come unico *sensu* possibile di quell'insicurezza e dunque, proprio in quanto *sensu*, come unica fonte e garanzia di sicurezza. In tal modo, la deregolamentazione e l'insecurizzazione smettono d'essere *manca* (di regole e di sicurezza), per assumere valore *positivo* di modello biografico: quello del *dover essere* "il numero uno", del doverlo essere per sé, al di fuori di tutele sociali, da soli e «come nessun altro»²⁶ – per quanto al pari di ogni altro, miseramente identici a ogni altro.

In un tale cerchio magico, il cui *sensu* (appunto) finisce per essere ideologico, la televisione assume un ruolo centrale. È nel suo luogo comune che, agli occhi di tutti e di ognuno, viene mostrato quel modello biografico, quel "superindividuo" slegato dagli altri, esposto eroicamente al rischio dell'effimero, e *perciò* colmo di valore. Questo suo valore, il valore dei «personaggi pubblici» televisivi, non è etico-politico, ma – osserva Bauman²⁷ – estetico. Egli è offerto agli sguardi come bello e "desiderabile", come degno d'essere imitato nel suo risplendere in pubblico, misurato e valorizzato dal "pubblico", ossia dalla quantità di occhi che lo guardano (ma che il linguaggio comune chiama ascolto, *audience*). E insieme, però, la stessa "quantità" lo può smentire ogni giorno, ogni giorno lo può svaloriare.

Lo spettatore e la spettatrice sperimentano e percepiscono sia il valore sia la precarietà del personaggio pubblico televisivo – «personaggio in quanto pubblico», ma anche solo in quanto pubblico e, dunque, solo finché *resta in pubblico*. È per questo che, avidi, si lasciano affascinare dalle loro continue "confessioni" di difficoltà, fallimenti biografici e familiari, che essi stessi ben conoscono per sé. Nell'ascoltare i loro eroi ed eroine senza qualità, nell'ascoltare

le loro storie di infanzie infelici, crisi depressive e matrimoni sfasciati essi vengono rassicurati sul fatto che essere soli significa trovarsi in buona (e celebrata) compagnia e che il combattere da soli fa di tutti loro una comunità.

Quel che ne traggono, soli di fronte al piccolo schermo – ridotti a "quantità d'occhi", a *audience* statistica –, è la rassicurazione che l'essere soli, provvisori e instabili non solo non contrasta con l'essere felici, ma addirittura ne è la condizione

²⁶ Cfr. Heinrich Popitz, *Fenomenologia del potere*, traduzione di Paolo Volonté e Luca Burgazzoli, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 123 ss.

²⁷ Cfr. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., pp. 64-71.

di possibilità: «un dato costante» e «qualcosa da coltivare e godere». Ossia, che

la loro fin troppo familiare solitudine sia non solo vivibile, ma che con un po' di talento e un briciolo di fortuna possa essere deliberatamente sfruttata.

Quello che, in quanto pubblico, agli uomini e alle donne viene promesso, precisa Bauman, è

il tanto agognato senso di appartenenza: quanto viene loro quotidianamente promesso [...] è una comunità fondata sulla *non appartenenza*²⁸, un'aggregazione di anime solitarie.

Insomma, si tratta d'una appartenenza che si nega, o meglio d'una appartenenza al cui centro sta una negazione: un *non* che ne mina l'efficacia, che la condanna a essere debole e precaria, tanto "eroica" quanto confutabile e confutata appunto quotidianamente. Proprio perché alla enorme maggioranza degli uomini e delle donne senza qualità è e resta precluso l'esser visti – condizione e addirittura luogo specifico e decisivo della desiderabilità dei loro modelli –, essi restano anche sempre e solo "pubblico". Mai saranno personaggi, mai risplenderanno della stessa luce che li affascina nei loro eroi ed eroine. Il singolo telespettatore e la singola telespettatrice soffrono così l'esperienza continua e insuperabile dell'irraggiungibilità del modello, quanto alle loro proprie biografie.

Costretti a confrontare la loro propria grigia opacità con lo splendore di eroi ed eroine il cui unico compito e il cui unico merito è mostrarsi – così mostrando «che anche il sole è abitabile»²⁹ –, tuttavia non ne traggono una smentita del valore di quei modelli, non smettono di "desiderarne" l'essere splendenti e di specchiarsi nella loro luce. Al contrario, e per paradosso, ne traggono la convinzione ulteriore che solo in quegli specchi stiano, *anche per loro*, una qualche parvenza di valore e una qualche illusoria differenza da numero uno. E ciascuno lo fa in solitudine.

A disposizione

Da questo cerchio magico esistenziale e ideologico, che dal modello individualistico mimetico/competitivo va alla frustrazione del singolo e dalla frustrazione del singolo va di nuovo e sempre a un ulteriore rafforzamento del modello individualistico mimetico/competitivo, sembra non si diano vie d'uscita. Dalle molte solitudini e sofferenze – dall'aggregazione di ani-

²⁸ Il corsivo è mio.

²⁹ Elias Canetti, *Massa e potere*, traduzione di Furio Jesi, Milano, Adelphi, 1981, p. 485.

me solitarie – non viene alcuna appartenenza che non sia estetica ma proprio etico-politica, non nasce alcun legame che non sia «da luna-park»³⁰. Per tornare all'analisi di Bauman, dalla giustapposizione delle solitudini non nasce alcunché di *comune*, alcunché di *pubblico*, che come tale sarebbe “più facile da gestire” appunto in pubblico e in comune.

Ridotti a spettatori, gli individui-per-decreto si trovano “presi” in una miseria umana e dunque politica che, sorprendentemente, ricorda quella descritta da Hannah Arendt³¹ a proposito della «massa di gente manifestamente indifferente» su cui, negli anni 20 e 30 del secolo scorso, poté agire la propaganda dei partiti totalitari. Ora come allora, per quanto diversi ne siano i motivi, sembra si dia una pluralità di uomini e di donne che, per l'entità numerica o per indifferenza verso gli affari pubblici o per entrambe le ragioni, non possono inserirsi in un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi, in un partito politico, in un'amministrazione locale, in un'associazione professionale o in un sindacato.

Ora come allora, tale massa di “individui a metà” è a disposizione di chi sappia catturare e strutturare la loro *manifesta indifferenza*, certo non sulla base d'un interesse che li accomuni, ma sulla base d'uno slogan, d'una verità autoevidente, d'una narrazione pubblica unica e sottratta al confronto. Insomma: sulla base d'una *semplificazione del mondo* che dia alle molteplici solitudini l'*illusione* d'una appartenenza etico-politica finalmente restaurata, d'una comunanza assoluta e non problematica che, al di fuori di qualunque complessità e sistema di differenze, prometta di garantire e confermare di per sé il noi e le identità.

Che cosa significa semplificare il mondo degli individui immaginari, se non fornire loro, proprio in quanto spettatori, l'*immagine* e il *racconto* di un luogo comune che li alleggerisca dal sospetto, dall'angoscia d'essere i diretti e soli responsabili della mancata individualizzazione e, insieme, funzioni come valore fondante d'appartenenza, criterio generale d'eguaglianza surrogatorio e “d'appoggio” rispetto a quello d'un individualismo teso e precario che si smentisce da sé? A tale fine, e come sempre, la prassi del dominio ha a disposizione la paura e ancor meglio l'odio, il più sicuro dei sentimenti politici – l'«unica emozione che non vacilla», come ben sapeva Adolf Hitler³².

³⁰ Bauman, *Voglia di comunità*, p. 70.

³¹ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Traduzione di Amerigo Guadagnin, Milano, Comunità, 1996, pp. 431 s.

³² Da un discorso di Hitler ad Amburgo, nell'ottobre del 1926, cit. in Ian Kershaw, *Hitler e l'enigma del consenso*, traduzione di Nicola Antonacci, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 66.

Qualcuno – una categoria, un genere, un fantasma – è *mostrato e raccontato* con sistematicità al telespettatore e alla telespettatrice come responsabile delle loro sofferenze, delle loro frustrazioni, delle loro solitudini. Si può trattare d'uno straniero povero e migrante (gli “extracomunitari”, sotto-uomini o non-uomini che violano i confini, che violentano lo spazio domestico) o d'un antagonista esterno e subdolo (gli “islamici”, autoesclusi dalla Storia e portatori di morte). E ancora si può trattare d'un traditore interno, di un'idea fissa su cui riversare ogni responsabilità (i “comunisti” onnipresenti, pervasivi, velenosi) o anche d'un “mostro” linciato e insieme elevato al ruolo di protagonista da giornali, telegiornali e cosiddetti *talk show* (parricidi, madri assassine, pedofili). L'importante è che sia offerta agli occhi e agli orecchi dei cittadini/spettatori l'immagine e il racconto di un «nemico pubblico»³³, di un *altro* sempre identico a se stesso, di una *differenza assoluta* in nessun modo riconducibile al noi e, in particolare, incommensurabile rispetto all'io che ognuno “deve essere”.

E può anche capitare che il pubblico dei cittadini – inquietante ossimoro umano e politico, compresenza esplosiva e potenzialmente totalitaria³⁴ di ideologia individualistica (cittadini) e nostalgie olistiche (pubblico) –, può anche capitare, dunque, che il pubblico dei cittadini si serri attorno a un personaggio pubblico il cui essere risplenda ai loro occhi “come nessun altro”. Egli – il superindividuo, l'io *de facto* e realizzato – garantisce l'immagine che tutti e ognuno devono e ora possono coltivare di sé, certi che i veri responsabili di sofferenze, frustrazioni e solitudini saranno smascherati, contrattaccati, eliminati. In lui, che «ha preso molto coraggiosamente su di sé il fardello»³⁵, gli individui immaginari si specchiano direttamente. Egli è appunto *come nessun altro*: lo è *come ogni altro* che, stringendosi attorno alla sua immagine e al suo racconto esemplare, facendo propria la sua storia di vita e biografia, lo assume come misura diretta e finalmente garantita della propria identità.

Questo è, alla fine, il luogo comune in cui le solitudini riescono a incontrarsi, in odio. Ben dentro questo luogo comune, protetto dalla scissione tra un “noi” reso assoluto, sottratto al movimento e al confronto, e un “altro” espulso da ogni commisurabilità, il mondo si fa più semplice, appunto. E così viene

³³ Cfr. Bauman, *Voglia di comunità*, cit., p. 69.

³⁴ Cfr. Louis Dumont, *La malattia totalitaria. Individualismo e razzismo in Adolf Hitler*, in Louis Dumont, *Saggi sull'individualismo*, traduzione di Carla Sborgi, Milano, Adelphi, 1993, pp. 155-192.

³⁵ Guzzanti, *Prefazione*, cit. p. 15.

narrato e mostrato a un'*audience* compatta di individui immaginari, a un corpo politico di “medesimi” indotti a parlare il linguaggio dell'individualismo – contratto, investimenti, interessi –, e allo stesso tempo blanditi con la promessa d'una identità che odia ogni differenza. E qual è mai il prezzo di questa sicurezza, se non quello miserabile di un'indifferenza umana e politica sempre *a disposizione*?