

le papa), la sua generosità, il suo sentirsi responsabile della vita cristiana dei fedeli e della santificazione del clero, l'impegno che metteva nelle battaglie in cui credeva e per le quali si consumò. Più difficile considerare esemplari tante parti del suo magistero che appartengono ad un passato a dir poco pre-conciliare e sotto molti aspetti pre-moderno. Pio IX può essere ammirato ed additato ad esempio solo per la tenacia con cui difese le proprie convinzioni, contro qualunque moda dell'epoca: come a dire che la coscienza del credente non è tenuta ad omologarsi alle ideologie, anche quando esse si presentano come forti o maggioritarie (pensiamo a che cosa ciò potrebbe significare oggi, nell'era del mercato onnipotente). Ma per il resto egli fu tutt'altro che un profeta. In campo sociale, si servì della pena di morte per reprimere i moti risorgimentali; un punto particolarmente oscuro del suo pontificato fu la decisione di sottrarre ad una famiglia ebrea un bambino di sette anni, che era stato segretamente battezzato da una domestica, per farlo educare cristianamente (caso Mortara, 1858). In campo ecclesiale, represses con scarsa prudenza e poco equilibrio i migliori spiriti dell'epoca e, volendo combattere le pretese della società civile di ridurre l'appartenenza ecclesiale a fatto privato, finì con lo spingere il cattolicesimo europeo in un ghetto dal quale questo avrebbe faticato ad uscire.

Può ben darsi che sulle vie insondabili della Provvidenza ci sia stato il bisogno di qualcuno che sapesse dire no, e solo no, a quanto la cultura ottocentesca andava elaborando in termini di diritti civili e di libertà di pensiero; in materia, cioè, che in quel momento non solo minacciavano una secolare tradizione di alleanza organica tra trono e altare, ma rischiavano di travolgere anche quelli che erano sentiti come i fondamenti della fede. Sarebbe però opportuno ricordare ed additare ad esempio anche i cristiani che negli stessi anni cercavano invece, con fatica, di prendere per mano e di far crescere una Chiesa tanto rigida e sospettosa, ricevendone in cambio chiusure e condanne (a cominciare dal Rosmini, o dal francese Montalembert). Chi oggi ritiene che l'opera di Pio IX sia stata necessaria, dovrebbe riconoscere anche l'importanza dell'oscuro travaglio di questi ultimi, senza i quali la primavera del Vaticano II (che ha rovesciato gran parte delle posizioni di Pio IX ma soprattutto impostato un modo completamente diverso, e più evangelicamente fondato, di comprendere la realtà della Chiesa e i suoi rapporti con il pensiero e l'attività umana) non sarebbe mai venuta. A meno che proprio la negazione di questa primavera non sia l'obiettivo ultimo della controversa beatificazione di Mastai Ferretti. ■

L'ordine in Europa fra Parigi e Pristina

Profilo di storia degli anni novanta

ALBERTO CONCI

Non vogliamo lasciar cadere il dibattito sui concetti di legalità, cittadinanza, responsabilità individuale. Offriamo quindi ai lettori un'altra riflessione sul documento Repubblicani, al bando la paura!, uscito su «Le Monde» il 4 settembre 1998 e in traduzione su «Il Margine» n. 3/1999. Sullo stesso tema era già uscito il contributo di Carlo Ancona, «Il Margine» n. 8/1999.

Il documento *Repubblicani, al bando la paura!* può essere considerato eccessivo nei toni, insolito, incapace di fornire soluzioni esportabili fuori dai confini della Francia, lontano dalle categorie e dalle analisi che storicamente dovrebbero appartenere al mondo intellettuale di sinistra. Se poi a questo aggiungiamo che esso nasce in un clima europeo contraddistinto dalla presenza di governi di centrosinistra, può sembrare ancora più inquietante il ricorso a categorie quali il richiamo all'ordine, o alla necessità di un maggiore controllo sociale di fronte alla criminalità, o ancora all'abbassamento dei limiti della responsabilità penale, che sono patrimonio di appartenenze politiche e culturali di destra. Ma forse, e questo è un elemento da tenere presente, il documento nasce dalla percezione di un problema reale che non sembra offrire troppi spazi alla creatività. O che, per dirla con Habermas, si colloca «dopo l'utopia». Per certi aspetti anche la scelta dei governi europei di appoggiare l'opzione armata nella crisi serba potrebbe collocarsi in questa linea.

Ma andiamo con ordine. Il documento che ci fornisce le coordinate della riflessione di oggi è stato pubblicato su *Le Monde* del 4 settembre 1998, a firma di otto intellettuali francesi, due dei quali legati alla rivista *Esprit* (si tratta della rivista fondata da Emmanuel Mounier, il filosofo francese che ha dato vita alla corrente del personalismo).

L'appello non intende superare, e questo viene affermato già nelle prime righe, le differenze d'impostazione teoretica che ispirano gli aderenti al messaggio; ma vuole piuttosto richiamare alla necessità, «senza rinunciare alle contraddizioni», di «sposare di comune accordo una causa sempre più impel-

lente» il cui *Leit-motiv* è rappresentato dalla crisi della legalità e dall'incapacità delle istituzioni di garantire quel minimo di ordine che sta alla base della convivenza civile e democratica.

Il rimescolamento delle fedeltà

Gli anni novanta si sono caratterizzati per il delinearsi di un mondo (dal quale i paesi europei non si possono chiamare fuori) che si può forse definire attraverso due titoli. Il primo è quello scelto per il rapporto dell'Istituto per gli Studi delle Politiche Internazionali (ISPI) del 1992: *La pace illusoria*. Il secondo, quello scelto nello stesso anno da Brezinski: *Il mondo fuori controllo*. Mi sembrano due cardini importanti nei quali va collocato questo decennio. Li potremmo declinare anche in un altro modo, dicendo che siamo di fronte all'aumento inevitabile della conflittualità e della violenza e che nessuno appare in grado di porre un freno efficace a tale violenza, garantendo quell'ordine minimo senza il quale la libertà si trasforma in arbitrio e l'affermazione dei diritti umani universali in tragica beffa.

Alla radice di questa prospettiva sta, come è ovvio, il passaggio da un ordine bipolare, che aveva garantito in alcune aree del pianeta un ordine blindato, a un ordine affidato in pratica a un solo arbitro. La fine di questo ordine blindato ha, fra i suoi effetti più appariscenti e forse più importanti per la riflessione di oggi, quella che il rapporto ISPI definiva, quasi dieci anni fa, la «crisi della sovranità», innescata da due fattori:

- da un lato, l'indifferenza per i confini tradizionali, nonché il superamento, la comparsa e la rotazione di nuovi confini (cosa che sgretolava il principio che Bush aveva annunciato come la garanzia per il nuovo ordine mondiale, e cioè l'intangibilità dei confini);

- dall'altro, il rapido affacciarsi di nuovi soggetti più o meno violenti, che tendono ad assumere ruoli determinanti nelle vicende degli stati, rendendo inefficaci controlli e sovranità, e diventando di fatto interlocutori privilegiati o generatori di nuove forme di diritto (quanto viene messo in luce dal documento dei francesi).

C'è chi ha letto, in questo decennio, i processi di frammentazione e integrazione come momenti ciclici della storia, sostenendo che alla fine di un mondo bipolare, che aveva congelato anche le democrazie europee, non poteva che seguire un'esplosione di anarchismo: una visione che per la verità talvolta appare confermata dai fatti e che potrebbe spiegare il moltiplicarsi di divisioni e frammentazioni di difficile controllo. Al di là di questa visione, forse eccessiva perché impregnata delle visioni geopolitiche che parlano di «riorganizzazione dello spazio» (linguaggio che trascura, per la verità, le sofferenze che tale riorganizzazione comporta...), rimane tuttavia il fatto che integrazione e fram-

mentazione costituiscono in questo decennio processi colossali, che hanno provocato sul piano internazionale un «rimescolamento delle fedeltà»¹ e che hanno reso oggettivamente difficile individuare soluzioni operative per garantire le condizioni minime dell'ordine internazionale; sul piano degli stati europei, tali processi hanno generato invece una pressione che è realmente difficile ignorare. Non si può nascondere che proprio la fine del bipolarismo ha posto all'Europa problemi e responsabilità relativamente anche alla conciliabilità fra scelte dolorose apparentemente obbligate e le proprie radici democratiche, che non possono essere sottovalutate.

È quanto in qualche modo aveva messo in luce Habermas (in *Dopo l'utopia*) proprio all'indomani della Guerra del Golfo, parlando di una «politica interna su scala planetaria». Un'opzione che nel 1992 Habermas caricava ancora di grandi attese, richiamando alla possibilità di creare nuove relazioni internazionali proprio prendendo le mosse dalla tradizione democratica europea:

«Nella Repubblica federale vediamo già adesso come i partiti su questo argomento dimostrino la mancanza di ogni rettitudine. Il problema non è la regolamentazione dell'asilo politico, ma il trattamento di emigranti venuti per motivi economici e che in molti casi cercano di sottrarsi a condizioni di vita barbariche, degradanti. Comunque la situazione è complessa. Se la comunità europea si chiude attorno ad una barricata finirà col trovarsi sottoposta a pressioni sia dall'esterno che dall'interno. Dall'esterno, perché in ogni caso non può riuscire a chiudere i confini. Anche il confine messicano negli USA è rimasto sempre permeabile. Dall'interno perché verrebbe aggredita dal cinismo normativo con cui i tribunali, la polizia, le autorità statali, in generale la prassi di un'intera popolazione verrebbero a confliggere con i fondamenti della sua stessa cultura politica. Anche a prescindere da tutte le considerazioni di origine pragmatico-economica, questo pericolo di una militarizzazione della nostra mentalità dovrebbe essere un motivo sufficiente per consigliare l'alternativa ovvia, ma certo difficile, che consiste nel combinare massicci aiuti economici con una politica liberale di asilo. Senza una ristrutturazione utopica (quasi in senso negativo) dell'ordine economico mondiale non si riuscirà in ogni caso ad evitare l'immigrazione e con essa una ulteriore molteplicità etnica delle nostre società. Si può solo pregare che il grado di liberalità raggiunto nel corso del tempo dalle culture politiche in Europa sia sufficiente per questa grande sfida.

¹ ISPI, p. 28: «Non appena stati come la Moldavia e l'Azerbaijan hanno deciso di rifondare la propria identità non sui tradizionali requisiti di territorio e di cittadinanza ma sull'appartenenza etnica alla «nazione romana» e a quella azera (o, per esteso, turca), i requisiti tradizionali sono entrati in crisi. ... i «cittadini» di origine diversa (russi e ucraini in Moldavia, armeni in Azerbaijan) hanno ritirato la loro fedeltà e l'hanno offerta agli stati (Russia e Armenia) con i quali hanno in comune l'appartenenza etnica»

Inoltre, in collegamento con altre tendenze di aumento della disoccupazione e di crescente disagio di gruppi marginali, l'immigrazione porrà la Repubblica federale di fronte all'alternativa gravida di conseguenze di permettere il sorgere di una sottoclasse e di vivere durevolmente con una minoranza della popolazione ghettizzata e impotente - quindi di accettare il modello americano di una società del benessere scissa - oppure di proseguire, con nuove strategie, nello sviluppo dello stato sociale» (Habermas, pp. 130s.).

C'è da chiedersi, naturalmente, quanto le speranze descritte si siano realizzate, e quanto siano state al centro della riflessione e delle scelte politiche di questo decennio.

La pluralità delle minacce

Un secondo elemento, che mi sembra abbia caratterizzato questo decennio, è costituito dalla pluralità delle minacce. A questo, forse, né l'Occidente, né l'ONU (e forse nemmeno gli USA) erano davvero preparati. Non si deve pensare che un tale problema sia unicamente di ordine internazionale: la proliferazione delle minacce conduce di fatto anche all'esasperazione della conflittualità interna. Se non altro perché alla pluralità delle minacce corrisponde una pressione verso lo Stato che si concretizza nella pluralità delle domande di sicurezza. E, alla fine, anche al possibile conflitto fra tali domande di sicurezza. Si provi a pensare alle pressioni economiche o ai flussi migratori che premono sull'Europa, e può divenire più chiaro come domande diverse di sicurezza finiscono in realtà per far emergere vecchi e nuovi conflitti fra deboli e forti.

Il deficit di futuro

Un terzo elemento che ha caratterizzato gli anni novanta mi sembra si possa delinearne nel colossale *deficit* di futuro che si è espresso come crisi della prevedibilità sul piano politico, dell'utopia su quello ideologico, della speranza su quello teologico, ma anche su quello della quotidianità.

Sul piano politico la crisi della prevedibilità è stata messa in luce già all'inizio del decennio da parte di coloro che hanno rilevato come la difficoltà più consistente era rappresentata in Europa dalla definizione e dalla immaginazione dei «confini del sistema». Il problema non è di poco conto e, per la verità appare ancora oggi irrisolto. È ben vero che da allora l'Europa economica si è consolidata (almeno attorno all'Euro), ma la permanenza della crisi dei Balcani o l'incognita di un mondo russo che sembra specchiarsi (come ha recentemente affermato Chiesa) in quella crisi lasciano aperti molti elementi di imprevedibilità. Quello che per la verità stupisce è su questo piano l'impressione che frequentemente scompaia «l'elemento regolatore dell'autoconservazione»

a favore di una riduzione delle attese e di una loro compressione nel presente.

Sul piano delle ideologie la fine delle grandi utopie non sembra essere stata sostituita, in questo decennio, da sistemi utopici altrettanto efficaci. Sarà forse perché, come ebbe a dire Lyotard, ci troviamo in una situazione nella quale sono finiti i grandi racconti, senza essere rimpiazzati da nuovi paradigmi altrettanto comprensivi. Questo crollo non è di per sé un male: in fondo la fine dei grandi sistemi ideologici può anche coincidere con una liberazione dalle tendenze totalitarie che i grandi sistemi portano con sé. Ma nella realtà più che a una centralità della persona e dei suoi diritti la fine delle ideologie sembra aver condotto in questo decennio alla negazione del valore della persona, alla sua «cosificazione» e all'affermazione della logica del più forte. Ciò che colpisce è il tracollo del senso delle conseguenze di ciò che si mette in atto.

Una terza crisi, forse meno appariscente, ma non per questo meno profonda, è la crisi della speranza. In una situazione europea difficile, di ridefinizione di molti dei parametri di riferimento e di notevole incertezza sia sul piano della sicurezza economica che su quello dell'ordine sociale, né le Chiese, né altre agenzie riescono ad essere quei catalizzatori di speranza che potrebbero indurre a modificare il contesto nel quale si vive. Intendiamoci: non si vuole dire che le Chiese non siano per nulla portatrici di speranza. Ma risulta loro difficile tenere aperta quella dialettica polare fra ultimo e penultimo che fa dell'escatologia la sorgente dell'assunzione di responsabilità nel mondo. Con il teologo tedesco Jürgen Moltmann potremmo dire che il compito di una Chiesa ancora viva dovrebbe essere quello di «iniettare continue dosi di speranza nel mondo»; ma dobbiamo riconoscere, con Heinrich Fries, che «il principio speranza è molto impallidito a favore del più intenso principio responsabilità». Ora, è chiaro che proprio la straordinaria mole di problemi etici e l'incertezza sul futuro hanno in qualche modo indotto a un ridimensionamento delle speranze e a una obbligata concentrazione sul presente. Ma è anche vero che questa operazione ha portato a una sorta di deriva etica del cristianesimo europeo, che non ha sempre saputo coniugare pressione escatologica e responsabilità morale e politica. Così, il più delle volte, piccole speranze addomesticate e controllabili hanno preso il posto dei grandi orizzonti escatologici nei quali far rientrare i problemi chiave dell'umanità, dalla giustizia al male. Attenzione: ciò non significa che non siano possibili azioni responsabili che gli uomini collocano ancora nell'orizzonte di senso della speranza. Ma tali azioni si svolgono su uno scenario storico sostanzialmente appiattito sul presente.

La matrice della guerra civile

Un quarto elemento che caratterizza il quadro che sta per certi aspetti alle spalle dell'appello degli intellettuali francesi può essere ricavato dalle tesi che

alla metà degli anni Novanta lanciò Enzensberger (in *Prospettive sulla guerra civile*), lasciando peraltro perplessi non pochi osservatori. La tesi di Enzensberger è semplice e sconcertante: esiste una matrice nell'ordine mondiale nuovo che si va delineando, ed è la matrice della guerra civile, la cui caratteristica è «il pericolo del tracollo della disciplina e della disgregazione delle milizie in bande armate che operano autonomamente». Tale situazione contraddistingue di fatto universi politici estremamente diversi. Scrive Enzensberger:

«Osserviamo il mappamondo. Localizziamo le guerre in corso in territori a noi lontani, preferibilmente nel Terzo Mondo. Parliamo di sottosviluppo, non-contemporaneità, fondamentalismo. Questa lotta incomprensibile sembra svolgersi a grande distanza. Ma si tratta di un'illusione. In realtà la guerra civile ha già fatto da tempo il suo ingresso nelle metropoli. Le sue metastasi sono parte integrante della vita quotidiana delle grandi città, e questo non solo a Lima e Johannesburg, Bombay e Rio, ma anche a Parigi e Berlino, Detroit e Birmingham, Milano e Amburgo. I suoi protagonisti non sono soltanto terroristi e agenti segreti, mafiosi e skinhead, trafficanti di droga e squadroni della morte, neonazisti e vigilantes, ma anche cittadini insospettabili che all'improvviso si trasformano in hooligans, incendiari, pazzi omicidi, serial-killers. E questi mutanti, come nelle guerre africane, sono sempre più giovani. La nostra è una pura illusione se crediamo davvero che regni la pace soltanto perché possiamo scendere a comprarci il pane senza cadere sotto il fuoco dei cechini.

La guerra civile non viene dall'esterno, non è un virus importato, bensì un processo endogeno. All'inizio è sempre una minoranza a fomentarla; probabilmente basta che una persona su cento la sostenga per rendere impossibile ogni convivenza civile. Nei paesi industrializzati vi è ancora una forte maggioranza a favore della pace. Le nostre guerre civili, finora, non hanno contagiato le masse: sono guerre molecolari. Ma possono comunque, come dimostra il caso della rivolta di Los Angeles, scatenarsi in qualsiasi momento raggiungendo dimensioni incalcolabili.

Ma è lecito paragonare l'uno con l'altro questi fenomeni? Il etnico con il rivenditore di merci di seconda mano del Texas che, armato di un mitra, si mette a sparare sulla folla dall'alto del campanile? Oppure il capo di una banca armata in Liberia con lo skinhead che rompe la sua bottiglia di birra in testa a un pensionato che non c'entra nulla con lui? L'autonomo di Berlino con i Khmer Rossi della Cambogia? La mafia cecena con Sendero Luminoso? E tutto questo con la normalità di una città di provincia tedesca, svedese o francese? Parlare di guerra civile è forse una vuota generalizzazione, pura e semplice voglia di suscitare panico? Temo che, al di là di tutte le differenze, esista un denominatore comune. Quel che colpisce in tutti i casi è, da un lato, il carattere autistico degli aggressori e dall'altro la loro incapacità di distinguere fra distruzione e autodistruzione. Nelle guerre civili odierne è svanita ogni legittimazione. La violenza si è liberata completamente da motivazioni ideologiche» (Enzensberger, pp 11s.)

Ciò che unisce questa violenza trasversale è per Enzensberger l'assenza di

regole e la perdita di principi che si fonda generalmente sulla perdita della memoria (e qui ci sarebbe da fare una riflessione sulla perdita di radici e di futuro indicata da Mancini come elemento chiave per comprendere la cultura debole contemporanea). Una tale violenza finisce per distruggere ogni forma di differenza:

«In questo modo ogni vagone della metropolitana può diventare una specie di Bosnia in miniatura. Per il pogrom non sono più necessari gli ebrei, né i controrivoluzionari per la 'pulizia' etnica. È sufficiente che l'altro preferisca una squadra di calcio diversa, che il suo negozio di verdure vada meglio di quello accanto, o si vesta in modo diverso, parli un'altra lingua, sia seduto su una sedia a rotelle, oppure che lei porti il chador. Qualsiasi tipo di differenza di trasformazione in un rischio mortale» (p. 20).

E fanno eco a queste parole quelle di un assistente sociale parigino che racconta:

«Ormai hanno sfasciato tutto, cassette delle lettere, porte e scale. Il policlinico, dove curano gratis i loro fratelli e sorelle più piccoli, lo hanno demolito e saccheggiato. Non riconoscono nessun genere di regole. Fanno a pezzi ambulatori di medici e dentisti, distruggono le loro scuole. Se allestiamo per loro un campo da calcio, vanno a segare i pali delle porte» (p. 21).

È quanto mette in luce anche Hannah Arendt che, con parole quasi profetiche, scriveva nel 1951:

«L'odio probabilmente non è mai mancato nel mondo; ma ora si è allargato fino a diventare un fattore politico decisivo in tutte le questioni pubbliche ... L'odio non poteva concentrarsi veramente su niente e su nessuno; non trovava nessuno a cui addossare la responsabilità, né il governo né la borghesia e neppure le rispettive potenze straniere. Così penetrò in tutti i pori della vita quotidiana, diffondendosi in tutte le direzioni, assumendo le forme più fantastiche e imprevedibili ... Qui tutti erano contro tutti e soprattutto contro i loro vicini ... Quel che distingue le masse moderne dalla plebe [del passato] è l'abnegazione e il disinteresse per il proprio benessere ... Abnegazione non come virtù, ma come senso della nessuna importanza del proprio io, della sua assoluta sacrificabilità ... Questo fenomeno di una perdita totale del proprio io, questa indifferenza cinica o annoiata con cui le masse andavano incontro alla propria morte, era del tutto inaspettato ... Esse soffrono di una radicale perdita del buon senso e del suo giudizio, come di un fallimento, non meno radicale, dei più elementari istinti di autoconservazione».

Ad aggravare la situazione concorre anche, secondo Enzensberger, la perdita di senso di responsabilità che spesso accompagna queste nuove matrici di violenza.

«Colpevole non è mai il reo, ma sempre il suo ambiente sociale: la famiglia, la società, il consumismo, i mass media, i cattivi esempi. Ad ogni assassino, in un certo modo, viene consegnato un questionario sul modello dei *multiple-choice* a cui lui, per il suo bene, è invitato a rispondere: mia madre non mi voleva; ho avuto insegnanti troppo autoritari/troppo antiautoritari; mio padre tornava a casa ubriaco/non tornava mai a casa; la banca mi ha concesso un credito troppo elevato/mi ha bloccato il conto; da bambino, scolaro, apprendista, impiegato sono stato viziato/trascurato; i miei genitori si sono separati troppo presto/troppo tardi; nel mio ambiente le offerte di tempo libero erano insufficienti/erano eccessive. Per cui non mi è rimasto nient'altro da fare che appiccare un incendio/compiere una rapina/un attentato/un assassinio (Si prega di segnare con una crocetta le risposte esatte). Il reato viene in tal modo eliminato, perché non ci sono più criminali, ma soltanto clienti. Pure Höß e Mengele passerebbero così per povere vittime che noi dovremmo aiutare, e cioè con un'adeguata psicoterapia pagata dalla mutua. Questioni di carattere morale, secondo una tale logica, possono insorgere solo sul versante dei terapeuti, essendo loro gli unici a capire. Dal momento che tutti gli altri non sono responsabili di nulla e men che meno di se stessi, non esistono più come persone, ma soltanto come oggetti di assistenza» (p. 26).

Una tale situazione, affermava Enzensberger, conduce alla formazione di spazi che hanno perso ogni contatto con la legalità, e nei quali, per ogni sistema di controllo democratico non è praticamente più possibile l'accesso.

«L'inizio non è sanguinoso, dall'inizio non traspare pericolo. La guerra civile molecolare comincia in modo impercettibile, senza mobilitazione generale. L'immondizia cresce lentamente sul ciglio della strada. Nel parco si accumulano siringhe e bottiglie di birra in frantumi. Sui muri compaiono ovunque monotoni graffiti, il cui unico messaggio è l'autismo: evocano un Io che ormai non esiste più. In classe si distruggono i banchi, i giardinetti puzzano di escrementi e urina. Tutte queste sono piccole, mute dichiarazioni di guerra, che l'esperto abitante della città sa interpretare. Ben presto però la nostalgia del ghetto esplosivo con segnali ancora più chiari: pneumatici forati, telefoni per casi di emergenza resi inutilizzabili con le cesoie, auto incendiate. Queste azioni spontanee danno sfogo alla rabbia per quanto è ancora intatto, all'odio per tutto ciò che funziona, odio che, insieme a quello rivolto contro se stessi forma un amalgama insolubile. I giovani sono l'avanguardia della guerra civile. E questo non dipende soltanto dal normale accumulo di energia fisica ed emotiva tipico dell'adolescenza, ma anche dall'incomprensibile retaggio con cui vengono messi a confronto e dai problemi irrisolvibili posti da un'avvilente ricchezza. Eppure tutto quel che fanno già esiste in forma latente nei loro genitori: una furia distruttrice solo a malapena canalizzata in forme socialmente tollerate quali guida spericolata, ingordigia, fanatismo nel lavoro, alcolismo, avidità, mania di citare in giudizio, razzismo e violenza in famiglia. Difficile dire, in questa congerie di aggressioni, da chi provenga il pericolo. La nostra percezione, come nel caso di un'illusione ottica, può stravolgersi da un

momento all'altro. Così racconta un uomo che non va in macchina: «Ecco quello che succede la sera tardi quando salgo sulla metropolitana. Il vagone è quasi vuoto e poco illuminato. Un vecchio dorme nel suo solito angolino; due o tre ubriachi chiacchierano all'altro capo dello scompartimento. Le persone sedute accanto a me sono forse due impiegati che tornano dopo aver fatto lo straordinario. Il convoglio di ferma e salgono quattro ragazzotti sui vent'anni. I soliti giubbotti di pelle, i soliti stivali. Fanno molto baccano e parlano in una lingua che non comprendo, forse arabo. Il loro atteggiamento è di sfida, camminano su e giù per il vagone come se stessero cercando vittime. Si avvicinano, e subito mi sento minacciato. Mi fissano. Ho la sensazione che sia imminente un'aggressione. Poi proseguono e il mio sguardo cade sui volti degli altri passeggeri. Sono esasperati, carichi di rabbia, stravolti da una bruttezza insolita. Le espressioni in cui prorompono le conosco fin troppo bene. Persino il vecchio si è svegliato e mormora qualcosa come impiccare e fucilare. Adesso, a farmi paura, non sono più gli stranieri, bensì i miei stessi connazionali».

«La gita scolastica di mia figlia - così dice un altro - non si farà perché nella sua classe ci sono tre bambine turche; i genitori non permettono alle loro figlie di partecipare, ritenendolo troppo rischioso. E questo significa che esistono spazi pubblici considerati *off limits*: accedervi senza pericolo non è più possibile. Non è certo cosa nuova. A Berlino già alcuni anni fa Kreuzberg venne occupata da un gruppo di duecento persone che si definivano 'autonomi'. E il termine autonomo, in questo contesto significa: 'una società umana, per noi, non esiste'. Lo scopo che si erano prefissi, e cioè mettere a tacere il resto della popolazione, fu allora ampiamente raggiunto. Si formò una zona franca, dominata da censura, paura e repressione. Le istituzioni rinunciarono a ogni iniziativa. Qualsiasi residuo di civiltà venne a mano a mano eliminato.

Aree simili esistono anche nell'Europa orientale e nell'ex Repubblica democratica tedesca. E non manca d'ironia il fatto che la zona d'occupazione sovietica d'un tempo diventi, in questo modo, di nuovo una zona occupata. In alcuni rioni urbani vige la legge del più forte. La polizia, che si sente inferiore, non osa più entrarvi, trasformandosi così in un tacito complice. Se in questo caso, quindi, possiamo parlare di zone franche è perché gli aggressori sono riusciti ad affrancarsi da ogni forma di civiltà e dagli oneri che essa comporta» (pp. 37-39).

«Chi non fugge si barricata. A livello internazionale si lavora ovunque al rafforzamento di quel 'limes' costruito per difendersi dai barbari. Ma anche nel cuore delle metropoli si vanno formando arcipelaghi di sicurezza sotto stretta sorveglianza. Nelle megalopoli americane, africane e asiatiche esistono già da tempo bunker dei privilegiati, circondati da inaccessibili mura protette da filo spinato. A volte si tratta di rioni interi a cui si può accedere soltanto se muniti di una tessera speciale. Transenne, telecamere elettroniche, cani ben addestrati ne controllano l'accesso. Mitraglieri appostati su torri di controllo sorvegliano i dintorni. L'analogia con i campi di concentramento è palese, soltanto che, in questo caso, è il mondo esterno a essere considerato dagli internati come potenziale zona di sterminio. I privilegiati pagano per il lusso del loro totale isolamento; diventando poi prigionieri della loro stessa sicurezza.

Nella dinamica della guerra civile rientra il circolo vizioso dell'armamento.

Laddove la violenza non è più monopolio dello Stato, ognuno deve sapersi difendere da solo (p. 41).

La società civile di fronte alla globalizzazione

Vorrei mettere in rilievo un quinto elemento che credo stia alla base dell'appello degli intellettuali francesi. Anche se considerassimo eccessive le analisi di Enzensberger (che si può però considerare un 'sismografo'), dovremmo pur porci il problema delle caratteristiche e della tenuta della cosiddetta società civile di fronte alla globalizzazione. Qualche anno fa Dahrendorf (in *Quadrare il cerchio*) ha definito in questo modo la società civile:

«Per società civile si intendono le associazioni in cui conduciamo la nostra vita, e che devono la propria esistenza ai nostri bisogni e alle nostre iniziative anziché allo Stato. A volte sono frutto di un progetto profondamente meditato e a volte sono di breve durata, come i club sportivi e i partiti politici. A volte hanno radici storiche e vantano secoli di vita, come le chiese o le università. Altre ancora sono i luoghi in cui lavoriamo e viviamo, imprese, comunità locali; anche la famiglia fa parte della società civile. La rete di relazioni creata da queste associazioni - verrebbe voglia di dire il loro caos creativo - costituisce la realtà della società civile: una realtà preziosa, tutt'altro che universale, che a sua volta è il prodotto di un lungo processo di civilizzazione, ma che nondimeno è spesso esposta alle minacce rappresentate da governanti autoritari o dalle forze della globalizzazione» (p. 32).

L'effetto della globalizzazione economica viene evidenziato come disastroso sul piano della società civile, introducendo elementi che mi sembra possano essere considerati premesse della situazione descritta dai francesi.

- La disuguaglianza in termini di reddito è di fatto aumentata e in Europa (nessun paese escluso) vi sono classi sempre più ampie che vivono questa disuguaglianza come sperequazione: «ad alcuni si spiana la strada verso le vette, ad altri si cerca di intralciare il cammino scavando buche o creando fenditure o crepacci ... Questa sistematica divergenza delle prospettive di vita per ampi strati della popolazione è incompatibile con una società civile».

- In secondo luogo, sottolinea Dahrendorf, «una porzione più ridotta, ma nondimeno significativa della popolazione sembra aver perso ogni contatto con la sfera della cittadinanza». Ma «gli emarginati sociali non sono una classe; tutt'al più sono una categoria di individui caratterizzati da storie di vita profondamente diverse». Tali «veri svantaggiati non sono solo economicamente emarginati; la loro esclusione ha anche altre ragioni: sono estranei per razza, nazionalità, religione o per qualsiasi altro segno distintivo che sia stato scelto come scusante della discriminazione, della xenofobia, della violenza. I gruppi sociali in declino, quel quaranta per cento della popolazione che ha visto cala-

re costantemente i propri redditi reali, sono il terreno di coltura in cui si sviluppano tali sentimenti. Le frontiere, anche quelle sociali, sono sempre particolarmente nette e visibili per coloro che sono più vicini ad esse. La moda della pulizia etnica, lungi dall'operare solo nelle zone funestate dalla guerra, minaccia di travolgerci tutti quanti». La connessione fra esclusione sociale e processi di globalizzazione viene posta da Dahrendorf in maniera netta: per una quota sempre maggiore di persone il salario è stato rosicchiato, oggi è misero e non sembra esserci nel sistema una possibilità di risalire la china. «Certe persone, (per terribile che sia anche solo il metterlo per iscritto) semplicemente non servono: l'economia può crescere anche senza il loro contributo; da qualunque lato le si consideri per il resto della società esse non sono un beneficio, ma un costo» (33ss.)

- In questo senso la categoria della povertà intesa come categoria di esclusione finisce per minacciare la struttura portante della società, e supera di gran lunga la misurazione unicamente economica. Ciò che affiora sempre maggiormente, afferma Dahrendorf, è lo sradicamento delle persone, la distruzione delle strutture portanti della vita comunitaria, il diffondersi di una richiesta di flessibilità che maschera l'insicurezza cronica. Tutto nel declino degli spazi pubblici che Dahrendorf denuncia come uno dei segni più preoccupanti del cambiamento in atto.

- Ma sul piano sociale affiora un altro elemento. «Non è vero che i conflitti individualizzati siano più facili da affrontare (da regolare) delle lotte con classi organizzate o di altre battaglie; è vero, anzi, il contrario. Essi dimostrano che la gente non ha nessun senso di appartenenza, nessun senso di un impegno sociale e quindi nessuna ragione per rispettare la legge o i valori che l'hanno ispirata». Tale disordine attivo ha una conseguenza disastrosa: quella della fine delle presunte regole generali, che diventano sostanzialmente regole degli altri. Queste persone «preferiscono dissociarsi da una società che le ha già confinate ai margini e per la quale esse diventano una minaccia».

- Il rischio è quello del mutamento della percezione della libertà personale e dell'assuefazione a tentazioni autoritarie. «L'autoritarismo non è il totalitarismo: i governanti autoritari non sopportano un'opposizione attiva, ma finché una persona non attacca i poteri costituiti, la lasciano in pace. I cittadini rispettosi della legge che pensano solo ai propri affari e per il resto conducono una vita privata inoffensiva non hanno nulla da temere dai loro leader. Quella mobilitazione permanente e totale da parte dello Stato che caratterizza i regimi totalitari qui non compare, anche perché, tra l'altro, sarebbe incompatibile con un'economia moderna di successo. Ma coloro che criticano l'insindacabilità del potere del governo, coloro che fanno tesoro della libertà di parola per denunciare il nepotismo, coloro che in occasione delle elezioni osano proporre candidati alternativi, vanno incontro a un mare di guai: i margini della libertà civica sono estremamente ridotti» (p. 48).

- Per la verità il problema viene posto da Dahrendorf con una certa preoccupazione. Di fronte ai pericoli che minacciano la società civile egli sottolinea come di fatto cresca «la richiesta di un regime che sia meno tollerante, che consolidi i valori fino a rischiare di violare i diritti civili come li conosciamo noi e che non possa essere rimosso per effetto di un semplice rovescio elettorale».

La liberazione della violenza

Gli elementi che qui ho delineato, accanto a innegabili peculiarità, mi sembra siano presenti nel documento, del quale possiamo a questo punto mettere in rilievo qualche coordinata:

- non c'è cittadinanza senza rispetto della legge;
- occorre colmare lo scarto fra teoria e prassi, fra affermazioni di principio e quotidianità, sia sul piano istituzionale che su quello etico;
- bisogna riconoscere le responsabilità personali, ma assumere con decisione la catena delle responsabilità a tutti i livelli della vita civile;
- bisogna valorizzare il potere dei piccoli gesti di resistenza e dell'educazione;
- ci dev'essere una tensione, realistica, fra libertà ed eguaglianza. Il problema dell'uguaglianza è un problema-chiave della vita democratica.

In sintesi, alcune osservazioni conclusive.

- La questione della legalità e del futuro delle società democratiche europee non è più concepibile come questione privata ristretta all'interno dei confini nazionali. La globalizzazione, la pressione migratoria, le scelte ormai improcrastinabili di politica estera sono elementi che legano profondamente il destino delle vecchie democrazie a quello dei nuovi scenari internazionali.

- In secondo luogo la caratteristica di questa crisi appare essere la liberazione della violenza. Ci si potrebbe chiedere se di fatto la violenza non sia stata in fondo sempre presente nella storia umana e nella storia di questo secolo travagliato. Ma dovremmo invece aprire una riflessione sui caratteri di questa violenza. La perdita di valore ideologico di questa violenza (probabilmente anche nei nuovi terrorismi...?) non la rende di fatto ancora più pericolosa perché più incontrollabile? E questo anche sul piano internazionale?

- L'ultima osservazione è di carattere educativo. Il documento degli intellettuali francesi mette in rilievo il dovere di impostare una più consistente e più convinta educazione alla legalità. È questo un investimento di grande rilievo, a lunga scadenza, e forse passa da qui un compito che investe tutta intera la società civile. ■

Scandalo all'abbazia di Maria Laach

SONIA GREMES

Harold Martin Stahmer è un filosofo nordamericano contemporaneo, nato a Brooklyn il 29 agosto 1929: ha insegnato all'università della Florida a Gainesville, dove attualmente vive. La sua carriera accademica e la sua personale filosofia si sono incentrate sulla parola e sul linguaggio. Il suo approccio a questi temi esula da un mero interesse filologico e linguistico, per orientarsi ad una dimensione ontologica della parola e alla capacità di quest'ultima di instaurare rapporti profondi ed invernanti con l'altro uomo.

La filosofia dialogica è nata in Europa nei primi anni del Novecento, ad opera di filosofi come Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig. E fu proprio per approfondirne la conoscenza che Harold Stahmer beneficiò di una borsa di studio in Germania nel giugno 1951, pochi anni dopo la fine della seconda guerra mondiale. Non immaginava di poter entrare in contatto diretto con gli orrori che la guerra aveva lasciato dietro di sé. Egli ne aveva sentito parlare dall'altra parte dell'oceano dai *media*, ma ora poteva carpirne la devastante portata nei racconti della gente, da persone che l'avevano vissuta in tutta la sua tragicità: così per lui la guerra venne ad assumere un carattere personale, di vissuto, e non di fredda cronaca. Inoltre, quando Stahmer arrivò in Europa, Hitler, l'olocausto, la povertà, il razzismo e l'antisemitismo non avevano ancora colpito in modo profondo i suoi punti di vista e i suoi valori, come invece accadrà in seguito.

La borsa di studio prevedeva un soggiorno di otto mesi all'abbazia benedettina di Maria Laach, presso Andernach, nella Renania, abbazia distintasi proprio per gli studi filosofici. Lo scopo della borsa era di approfondire non solo lo studio del tedesco e del latino ecclesiastico, ma soprattutto di conoscere e studiare la filosofia della parola occidentale¹.

¹ Lo studio condotto all'abbazia costituirà l'approccio scientifico per il libro principale di Harold Stahmer, *Speak That I May See Thee! The Religious Significance of Language*, The Macmillan Company, New York, 1968.