La Critica Sociologica

53. PRIMAVERA 1980

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 2.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 8.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 5.000 abbonamento annuo L. 20.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

Codice fiscale N. 01364030583

Direzione e amministrazione: Via Appennini, 42 - 00198 Roma

Tipografia Rondoni - Roma

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV - 70%

La Critica Sociologica

53. PRIMAVERA 1980

gennaio-marzo 1980

SOMMARIO

F. F. — La violenza e i sociologi rimediati . . . . . pag. 3

SAGGI

JOHN FRASER — Diritti borghesi e società socialista . . . . » 6
GIUSEPPE BONAZZI — Un caso di colpevolizzazione simbolica nella amministrazione pubblica francese.: L'incendio di Saint Laurent du Pont . . . . . » 18
FRANCO FERRAROTTI — Innovazione e continuità nella società giapponese - impressioni e interrogativi di un visitatore occasionale (Perché non c'è lotta di classe in Giappone?) . . . » 47
MARCO MARRONI — Hegel: filosofo nazionale tedesco o filosofo tedesco dello Stato? . . . . . » 60

INTERVENTI

MASSIMO RAVERI, MARY J. PICONE — L'antropologia della « Scuola di Oxford » . . . . . » 68
FRANCO FERRAROTTI — Attualità del pensiero politico di Adriano Olivetti . . . . . » 71

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

FRANCO FERRAROTTI, JOHN FRASER — PCI e intellettuali a Bologna » 84
MAX WEBER — Tra due leggi . . . . . » 112
BIANCA MARIA PIRANI — Note preliminari intorno al problema della comunicazione visiva . . . . . » 116

CRONACHE E COMMENTI

ALBERTO IZZO — Il convegno di Venezia su « intellettuali e società di massa in Italia dal 1945 a oggi » . . . . . » 124
EMILIO SCAVEZZA — Discussioni sul « tempo » a Fermo . . . » 127
LA CS — I problemi della gioventù all'UNESCO . . . . » 127
LA CS — Il ritorno di « Tempo presente » . . . . . » 127
ALBERTO IZZO — In morte di Erich Fromm . . . . . » 128

RECENSIONI (A. De Paz-M. Bandini-M. De Marinis-V. Fortunati-L. Borghi-G. Grassi, P. Crespi, J.-L. Flandrin, C. Gallini, F. Houtart, C. Norris-S.D. Washington . . . . . » 130

SCHEDE (R. Cipriani-G. Rinaldi-P. Sobrero, G. Dal Pozzo-G. Di Cristofaro Longo-G. Di Febo-V. Gazzola Stacchini-L. Menapace-M. Piccone Stella-L. Remiddi-L. Tini, A. Graziosi-D. Käsler, G. Talamo . . . . . » 141

Summaries in English of some articles

« Eclissi del Sacro? »: la foto in copertina è di Patrizia Barberito

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 25 aprile 1980

La violenza e i sociologi rimediati

La lettura « lenta », forse la sola virtù che Federico Nietzsche era disposto a riconoscere ai colleghi filologi, prende tempo, ma ha i suoi vantaggi. Talvolta, in una sola frase, addirittura in un avverbio, rivela tutto un modo di pensare, la sua forma, il suo livello medio e i suoi intenti profondi. L'ampia, puntigliosa recensione, che Alfredo Todisco dedica al mio libro L'ipnosi della violenza (*nel Corriere dalla Sera del* 14-4-1980) *merita una lettura lenta, anche se il recensore onestamente ne ammette fin dalle prime righe il carattere parziale, che non prende in considerazione tutto il libro, ma solo i capitoli finali. Ciò potrebbe dispensare dal rispondere, magari in attesa di una completa reazione critica, ma sarebbe un errore e anche una mancanza di riguardo: il recensore è un buon professionista del giornalismo, un uomo scrupoloso e ligio alle istruzioni ricevute e inoltre un ecologo delicato. La solerzia, ancorché servile, merita sempre attenzione, specialmente in quegli uomini in apparenza grigi che sono per definizione* à tout faire *e che esprimono meglio di caratteri più marcati lo spirito del tempo.*

Nel punto centrale della recensione si afferma: « sembra abbastanza sconcertante la sommarietà con cui... tra gli antenati culturali dell'odierno neo-irrazionalismo-vitalismo... che a suo tempo « spianò la strada » al fascismo e al nazismo, l'autore non si spaventa di collocare accanto a Bergson, Sorel, Gentile anche *Croce ». La sottolineatura dell'« anche » è mia. Potenza del luogo comune sullo scrittore di media informazione! Lo scandalo di Todisco è rivelatore. Il piccolo avverbio ne ha tradito la cultura di seconda mano, quella che dorme sonni gloriosi sul conformismo delle idee correnti. Capisco d'aver detto male di Garibaldi accennando alle responsabilità di Croce rispetto all'avvento del fascismo e alle sue premesse di ordine intellettuale. Però:* amicus Plato, magis amica veritas. *Qui di « sconcertante » non c'è la mia « sommarietà », bensì — temo — soltanto l'ignorante candore del mio delicato interlocutore. Non me la sento di rimandarlo, allergico com'è al marxismo, ai testi di György Lukàcs. Mi contento di ricordargli l'opinione non sospetta di Norberto Bobbio, un crociano che però non ignora il pensiero e le prese di posizione effettive di Croce (aveva votato in Parlamento per Mussolini) e al quale la* pietas *per il « Gran vecchio » non impedisce di vederne le responsabilità.*

Mi sembra tuttavia che la natura preconcetta, se non faziosa, delle istanze critiche di Todisco risulti, se possibile, più chiara

dal fatto che usa le mie critiche al neo-irrazionalismo odierno per affibbiarmi l'etichetta di comodo di « difensore del marxismo » — una etichetta che in verità mi va piuttosto larga, visto che il marxismo non ha certo bisogno di difensori né d'ufficio né di complemento. Io non sono mai stato né credo che sarò mai un marxista nel senso corrente di questo termine. Sono un sociologo (un sociologo indipendente, ma l'aggettivo, a rigore, sarebbe superfluo), e come sociologo faccio valere nelle mie analisi un criterio interdisciplinare *che stranamente viene ripreso a ritorto contro di me. Lo stesso libro in esame è il seguito del volume* Alle radici della violenza, *la cui analisi socio-economica e strutturale viene riconosciuta da me necessaria, ma nello stesso tempo non sufficiente.*

Duole che proposizioni formulate in tutta chiarezza siano sfuggite a un recensore che per altri versi appare così meticoloso. Può darsi allora, ma è un sospetto al quale mi ostino a non credere fino in fondo, che le conclusioni della recensione siano più il frutto di una « commissione » di ordine pratico che l'esito di una considerazione critica serena. Non mi spiegherei altrimenti che sia passata sotto silenzio l'esigenza logico-filosofica fondamentale che affaccio: come sia possibile, oggi, uscire dallo storicismo (*e dal giustificazionismo che gli è connaturato*) senza per questo de-storificare i fenomeni socialmente rilevanti.

Il guaio della sociologia si annida nella beata convinzione che tutti siano naturalmente sociologi e che le teorie sociali non si discostino poi troppo dalle massime di un grossolano buonsenso agghindato a festa per l'occasione. Il carattere improvvisato o, come dire?, « rimediato » delle teorie sociologiche di Todisco brilla specialmente nelle battute finali della sua recensione. Con rara sprovvedutezza egli afferma che « le pulsioni distruttive erompono quando tali argini (della civiltà) si abbassano... Se non fosse così non si spiegherebbe il fenomeno di tanti uomini miti in tempo di pace che in guerra possono trasformarsi come per incanto in sterminatori di donne e bambini». Peccato, per il nostro valoroso ecologo, che le guerre non piovano dalle nuvole e che sia spesso la stessa società, con i suoi valori « civili », e non solo l'apparato biogenetico individuale, a scaternarle, a fabbricare i miti sinistri dei « capri espiatori » e a dar corso alle discriminazioni più feroci. C'è da temere che il salto dalle lodevoli preoccupazioni ecologiche alla sociologia della violenza sia troppo lungo, forse mortale. Non sempre la buona volontà è di per sé sufficiente.

A parte qualche evidente incomprensione, più ragionata mi sembra la reazione critica di Domenico Bartoli (nel Giornale *del 4 aprile* 1980). *« Assai dubbio — osserva Bartoli — è il rapporto fra questi scrittori (D'Annunzio, Papini, Marinetti, Barrès, il nazionalismo, il vitalismo, il culto della forza, ecc.), i loro testi, le*

loro gesta e la violenza giovanile di oggi ». Ma poco più sopra Bartoli aveva riconosciuto la fondatezza della mia analisi della nuova « cultura antropologica », del gusto dello « stare insieme » a migliaia, di una certa musica da « abitare » più che da ascoltare — ossia, detto in una parola, dell'espressione spontanea che viene preferita e si fa strada a scapito della riflessione critica. E allora, come non rivedere il nesso fra l'esaltazione dell'azione per l'azione e il culto dello spontaneismo come se fosse di per sé generatore di nuovi valori?

Ma Bartoli ribatte imperturbato: « Il legame, quando c'è, è generico, nel senso che non è difficile trovare analogie e somiglianze fra i violenti di ogni tempo e scuola: fra Catilina per esempio e un golpista di oggi, anche se il romano era, tutto sommato, per i suoi tempi, sinistroide ». Il nesso, dunque, secondo Bartoli, è generico. *Con una fedeltà commovente, dato anche il suo carattere del tutto naturale, Bartoli ripete la sbrigativa battuta crociana: di notte tutti i gatti sono bigi. Rinunciando però ai nessi detti « generici », cade qualsiasi possibilità di analisi storico-comparativa; per non incorrere nel rischio della genericità, ci si butta nelle braccia della* specificità irriducibile, *che è l'anima di ogni impostazione storicistica, idealistica o materialistica che sia.*

La perdita che ciò comporta, in termini di conoscenza e di previsione sociale attraverso la comparazione, è grave. In questo senso e per porre riparo a tale perdita, è necessario rifarsi alla logica delle scienze sociali, da Max Weber in poi fino ai nostri giorni. Va chiarito che, mentre è vero che il fatto storico, nella sua determinazione specifica, è un evento unico e irriducibile, e che quindi Catilina non sarà mai Renato Curcio né Malcolm X, è però anche vero che esiste una struttura *dei fatti storici che, nei suoi elementi essenziali (o formali, che dir si voglia), presenta caratteristiche relativamente permanenti,* sincroniche *e non solo diacroniche, tali da metterci in grado di tracciare comparazioni da epoca a epoca, da istituzione a istituzione, da un evento storico ad un altro. Il procedimento per individuare, fissare e interpretare questi elementi è quello della costruzione del « tipo ideale », nella terminologia weberiana, oppure dell'*astrazione determinata. *Astrazione storicamente ancorata e nutrita, dunque, non astrattismo gratuito, come teme Bartoli.*

Sembrano questioni astruse e lontane dai problemi di oggi. Eppure, è anche da questioni siffatte, dalla capacità di descrivere e interpretare correttamente i fenomeni del nostro presente, che dipende la capacità di intervento, di previsione e di risoluzione positiva delle contraddizioni sociali, che oggi pesano sia sulle istituzioni sia sul destino dei singoli individui.

F. F.

Diritti borghesi e società socialista

Sembra esservi un insolubile conflitto nella teoria leninista dello stato tra centralismo nello stato — caratteristica anche dei sistemi giuridici borghesi che tale teoria eredita — e il decentramento dei Soviet. La dialettica rivoluzionaria sembrerebbe richiedere che questi ultimi sostituiscano lo stato; in pratica e in teoria, però, il socialismo di stato ha negato il carattere rivoluzionario, negativo di questo conflitto ed ha invece messo in risalto il rapporto positivo, di mutuo supporto, tra la democrazia diretta, decentrata e lo stato giuridico formale.

La prospettiva di una forma unitaria di socialismo di stato, o di un « pluralismo » così strettamente intrecciato da costituire un corpo unificato più che un modello poliarchico, ha indotto molti intellettuali a ricercare forme nuove di politica negativa, o critica. Di recente, il carattere repressivo delle teorie « positive » dello stato socialitsa, specialmente quando derivano i propri elementi di « garanzia » e « partecipazione » da Kant e Rousseau, è stato ampiamente denunciato. Foucault, per esempio, discute la possibilità di un contro-potere capillare, una « microfisica » del potere, o una « politica contro il potere ». Baudrillard critica questa argomentazione circolare in quanto si fonda sulla ubiquità genetica dei rapporti di potere e propone invece una « politica al di fuori del potere », una politica di sfida o di confronto [1]. In Francia e in Italia vi è la sensazione diffusa che, nel momento in cui gli intellettuali svolgono funzioni più speciche e frammentate e si avvicinano alla soglia del potere istituzionale (se mai ne sono stati lontani), l'intellettualità sia compatibile con l'amministrazione o con prese di posizione ideologiche e acritiche.

Il contesto politico immediato di questo dibattito, che spesso non sembra produrre niente di più che il mito della resistenza individuale, indipendente alla repressione totale, è costituito dal-

[1] Cf. MICHEL FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, e JEAN BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, Bologna, Cappelli, 1977. Vedi anche Gianni Scalia « Per cominciare » Il cerchio di gesso 1, n. 1, giugno, 1977.

la potenziale integrazione della sinistra marxista nel sistema dei rapporti economici e politici alla cui trasformazione rivoluzionaria sembrava essere dedicata — nonostante la prova in contrario offerta dai comunisti italiani. I saggi sulla politica di Galvano della Volpe, contenuti in *Rousseau e Marx* (ultima edizione riveduta, 1964) sono un notevole esempio di teoria dello stato socialista apparentemente in grado di conciliare i principi di libertà ed eguaglianza, e di democrazia diretta, con le garanzie giuridiche formali dello stato liberal-costituzionale [2].

Per quanto della Volpe già colga l'essenza della tematica di conservazione-trasformazione — « renovatio » — sollevata poi nel dibattito eurocomunista sullo stato di transizione, il suo contributo è stato in larga misura ignorato. Si tratta, invece, di un contributo signicativo poiché fornisce, in primo luogo, una sostanza teorica generalmente carente nei dibattiti comunisti ufficiali e, in secondo luogo, un punto di riferimento classico per i critici sia della « dittatura » leninista che dello « stato non-ideologico » di Berlinguer. Secondo della Volpe, la teoria del diritto di Pasukanis è corretta nel denire l'eguaglianza di fronte alla legge come un diritto universale e non di classe — anche quando la forma della proprietà e quindi il diritto di proprietà vengono cambiati. La giustizia è tale anche se è amministrata da una particolare classe dominante.

Per della Volpe, Marx ha inconsciamente ereditato la problematica egualitaria e rivoluzionaria di Rousseau ed ha fatto della democrazia diretta rousseauiana il custode dell'altra « anima » della democrazia — l'eguaglianza giuridica formale di Kant. I bisogni radicali, o le rivendicazioni, di libertà ed eguaglianza, prima formale e astratta, poi informale e sociale, costituiscono lo stato socialista. Si tratta di rivendicazioni universali ed evidenti in sé. La libertà — cioè il riconoscimento sociale del contributo o della capacità individuale — deriva dall'eguaglianza. L'eguaglianza formale si ottiene politicamente attraverso lo stato, la cui imparzialità giuridica è garantita dalla democrazia diretta dei soviet. Non vi è quindi, conflitto tra stato e società civile: la partecipazione popolare non è mediata dalla burocrazia; la persona socialista — certamente altrettanto astratta quanto la persona teologica che egli critica in Kant e Rousseau — è membro del corpo sovrano ed esiste in un ambito sociale non contradditorio dove i suoi diritti formali sono garantiti dai suoi compagni e da lui stesso.

Nonostante un certo disagio provocato dalla debolezza del-

---

[2] Cf. il mio libro *Il pensiero di Galvano Della Volpe*, trad. it., Napoli, Liguori, 1979.

l'elemento kantiano, della Volpe è chiaramente ottimista per quanto riguarda l'esperienza dei soviet e la possibilità che lo stato della legalità socialista porti a soluzione il problema democratico borghese della libertà e dell'uguaglianza. Non si possono, però, non esprimere delle riserve circa la sua visione utopistica dell'Unione sovietica e, in particolare, del soviet come istituzione. Il soviet come assemblea post-politica di individui eguali che reciprocamente si riconoscono è visto come organo né di ideologia né di coercizione. La teoria politica borghese ha formulato un diritto particolare — quello della proprietà privata dei mezzi di produzione — che efficacemente garantisce l'ineguaglianza; ma, postulando una libertà originaria, primaria, il fondamento giusnaturalistico della sua ideologia annulla una libertà sociale concreta. Per della Volpe, quindi, il socialismo rimuove l'impedimento, cioè il diritto di proprietà, che si frappone alla soluzione della problematica dell'eguaglianza. E il metodo marxista demistifica l'ipostasi della teoria del diritto naturale — la persona astratta « cristiana », il divino e pre-sociale narcisista.

Certo in della Volpe si trovano importanti avvertimenti al Partito comunista italiano: la « separazione dei poteri » non significa clientelismo nè compromesso storico; le garanzie giuridiche non sono « semplicemente » affermazioni di principio avulse dalla democrazia diretta; la società socialista è universalmente inclusiva e non discrimina sulla base della classe o delle opinioni. E tuttavia della Volpe non riesce a dimostrare che la tensione fra libertà ed eguaglianza è risolta nella società socialista[3]. Come si è visto, egli sostiene che la società borghese identifica correttamente il problema, ma che soltanto la *società* socialista può risolverlo in concreto. Ma l'inversione della derivazione giusnaturalistica dell'eguaglianza dalla libertà originaria (ma non viceversa) non risolve il problema. Postulando che nel socialismo la libertà discende dall'eguaglianza si deve per forza concludere che quest'ultima, sia nell'aspetto formale che informale, è equivalente alla libertà. Il riconoscimento sociale della capacità, o del servizio, è ugualmente riconoscimento della mia libertà, ovvero presunzione della mia reale disuguaglianza; la mia libertà, cioè, si fonda sulla disuguaglianza oggettiva — le differenze naturali tra gli individui — che è anche la mia reale uguaglianza umana. Della Volpe ritorna così ad una concezione rousseauiana di uguaglianza-disuguaglianza: a un riconoscimento ottenuto adesso non dal *parvenu* ma dall'operaio impegnato nella produzione sociale.

---

[3] Cf., ad es., le osservazioni paradossali in DAVID LANE, *The socialist industrial state*, Londra, Allen and Unwin, 1976, p. 119.

Ne consegue che il socialismo è una forma di produzione sociale non antagonistica e non problematica. Il ritorno a Marx è in realtà la fusione delle teorie marxiane dello stato rappresentativo e dello stato militare parassitario in una sola: quella di una democrazia diretta che si sforza attraverso il diritto positivo di realizzare un imperativo categorico universalmente operativo. In questa prospettiva, quindi, il socialismo non genera problemi, bensì appare come l'erede e il rinnovatore della teoria borghese, in grado di risolvere la problematica di eguaglianza e libertà, la quale è a sua volta concepita come problematica *originaria* che lo stato rousseauiano-kantiano ha invano tentato di risolvere nel quadro della proprietà privata dei mezzi di produzione. Il socialismo, insomma, risolve il mistero dello stato rappresentativo che nella società borghese non rappresenta né tutti i cittadini né una reale eguaglianza di diritti.

Escludendo la natura di classe dello stato proletario, della sua dittatura, della Volpe affronta il problema di uno stato socialista che sia universalmente rappresentativo e, al tempo stesso, costituito da cittadini reali, non « persone » astratte o ipostasi. La sua posizione è espressa chiaramente su *Rinascita* nel 1962[4]. Guardiamo al problema politico odierno per eccellenza: il problema dei rapporti possibili fra democrazia e socialismo in Italia, in Europa, nei paesi a capitalismo avanzato. Vero è che *la democrazia non esce dal quadro della società borghese soltanto con la dittatura del proletariato*, ma esce già dai limiti storicamente rigorosi del quadro istituzionale borghese allorché si realizzi una società in cui il criterio dei diritti del *lavoro* contrasti dinamicamente — tramite riforme di struttura — come criterio dell'ordine sociale il criterio dei diritti della *proprietà*, e venga così *ristorato* quel principio dei *meriti personali*, e quindi del valore anche creativo della persona umana *in genere*, su cui si edificò, sì, la stessa società borghese ma *riducendolo* storicamente a privilegio di una classe: ai meriti-diritti dei *possidentes*. Una democrazia *sociale-post-borghese*, dunque, che non è più la democrazia puramente *politica*, borghese storica, ed è certo ben lontana dalla democrazia propria di uno Stato a legalità socialista (il cui presupposto è il rovesciamento dei rapporti borghesi di produzione), ma che ha nondimeno in sé la virtualità di una democrazia socialista, perché lotta (coi mezzi consentiti da una difficile situazione di transito) per quel principio (egualitario) della *cattolicità* o universalità *dei meriti personali* che, sotto la specie di una *universale eguaglianza antilivellatrice* ossia

[4] *Opere*, v. 6, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 278-9.

mediatrice di persone, trionferà, niente di meno, nella società comunista soltanto...

Ma la formulazione rigorosa del criterio di una tale democrazia sociale presuppone la *scelta* e la *conversione* dell'antecedente storico democratico-borghese dell'egualitarismo roussouiano dei meriti personali — e non dell'esaurito precedente borghese-kantiano antiegualitario — *da parte e secondo* l'esigenza problematica *classista-proletaria* attuale (ed entro tale processo teorico-pratico ben definito potrà articolarsi funzionalmente il criterio gramsciano dell'« egemonia »).

Questa citazione riassume efficacemente molti dei temi già elaborati in *Rousseau e Marx*. Della Volpe si riferisce qui a una fase di transizione che può prendere il posto della dittatura del proletariato e che consiste di due momenti. La socialdemocrazia di transizione sorge in una prima fase dallo sviluppo nella società borghese del principio rousseauiano della democrazia diretta fondata sui diritti egualitari del lavoro. Ciò corrisponde alla realizzazione della critica fatta da Marx alla democrazia rappresentativa-borghese. Nella seconda fase, la « maggiore » libertà rousseauiana ne protegge un'altra minore ma pur sempre essenziale: quella della garanzia dell'eguaglianza entro le coordinate di una legge imparziale. Ciò implica che soltanto quando si abbia uno « stato di legalità socialista » pienamente sviluppato, la base economica di classe è distrutta a favore della « classe universale » degli operai. In questo modo lo stato socialista è uno « stato senza classi » e la transizione dallo stato al non-stato è quanto meno non -problematica, per non dire indolore.

E' chiaro che per della Volpe la teoria della transizione prolungata non è in alternativa a quella della dittatura del proletariato come strumento di transizione, non in contrasto con essa. Però, se è vero che della Volpe non intende rompere con la tradizione leninista e con l'idea di « libertà razionata » nella società di transizione (quindi con la presunta — e astratta — disponibilità degli individui ad accettare la sua ragion d'essere), egli rifiuta tuttavia l'ingiustizia calcolata, ovvero la giustizia di classe. Respinge anche ogni attacco ai principi giuridici universali dello stato *in generale*: è infatti assai critico nei confronti di coloro per i quali lo stato socialista rappresenta una forma di *non*-stato per il fatto di non essere più esclusivamente rappresentativo.

La democrazia diretta, nella concezione dellavolpiana, non elimina lo stato di diritto, bensì lo difende e lo garantisce. La borghesia non ha raggiunto il potere attraverso il suffragio e la rappresentanza; ha, invece, usato lo stato rappresentativo per difendere e conservare il proprio potere — il dominio del capitale. Nello stato borghese si combinano diritti liberali e democratici,

ovvero parziali e universali: rappresenta infatti gli interessi di tutti in certe dimensioni, indipendentemente dall'interesse di classe; ma la difesa del diritto di proprietà assicura il dominio di una sola classe e pertanto assicura l'esistenza della disuguaglianza. Anche lo stato socialista è rappresentativo — ma non liberale nel senso di difendere quel diritto « extra » che è il diritto di proprietà. La democrazia dello stato socialista rappresenta una totalità — quella dell'obbligo universale al lavoro, insieme all'imperativo del riconoscimento e della ricompensa del lavoro su basi qualitativamente uguali.

Ci si può chiedere con quale misura di plausibilità della Volpe riesca a ricavare la « scelta e conversione » della problematica di Rousseau dal « Rousseau vivo ». Egli sostiene che nel *Contratto sociale* non si ritrova la soluzione al problema sollevato nel *Discorso sulle origini della disuguaglianza*. La teoria giusnaturalistica, a priori, del contratto sociale, infatti, è inficiata dalla presunzione, adottata acriticamente da Kant, della simmetria tra libertà e giustizia; nel considerare, cioè l'eguaglianza come un diritto naturale, Rousseau e Kant inconsciamente la identificano con la forma artificiale del *privilegio* del borghese come uomo comune. Questa « persona » è per essi la figura ipostatica, la sostanza dell'« uomo »; è un'astrazione che deriva dall'astrattezza a priori dell'uomo naturale, presociale — una finzione che, a sua volta, si appoggia sul presupposto giusnaturalistico di un essere umano creato prima e al di fuori della società.

In Hegel l'ipostasi si identifica esplicitamente con la realtà storico-empirica del sovrano prussiano; ma neppure Kant e Rousseau risolvono il problema: fintanto che l'eguaglianza si fa discendente dalla libertà, ma non viceversa, il carattere *originario* della libertà, derivato dal mito di un'umanità pre-sociale, precludе il riconoscimento sociale della disuguaglianza reale (ovvero l'eguaglianza della disuguaglianza) di meriti o servizi; preclude, in altre parole, la giustizia.

Il metodo a priori della teoria giusnaturalistica si fonda sulla persona teologica, cristiana. Nel caso di Kant, il proletariato è esplicitamente escluso dal riconoscimento di un valore etico del proprio lavoro: da questo punto di vista, si potrebbe ritenere che dopo tutto Marx ha valutato correttamente il fondamento del discorso rousseauiano, anche se poi non è riuscito a distinguere tra il « maggiore » e il « minore Rousseau ». Per della Volpe, la confusione tra il democratico egualitario rivoluzionario in Rousseau e l'ideologo piccolo borghese impedisce a Marx la piena comprensione delle radici teoriche della democrazia diretta. Ciò, fra l'altro, sembrerebbe comportare un ostacolo di fondo in Marx al ricavare la politica dall'economia. La teoria del

feticismo delle merci, infatti, dà una visione pessimistica della tendenza esponenziale nelle società produttrici di merci all'oscuramento dei rapporti sociali. Della Volpe, invece, mette l'accento sull'inconscia riscoperta della problematica rousseauiana nella teoria politica marxiana — come l'uomo perda la propria eguaglianza nella società dopo aver sacrificato la libertà per entrare a farne parte, e come, riguadagnando l'eguaglianza, egli possa anche riguardagnare la libertà.

Ma si potrebbe rispondere a della Volpe anche senza suggerire che il problema della politica in Marx non è risolto importandovi la visione dellavolpiana di Rousseau. Infatti, la nozione rousseauiana del riconoscimento dei meriti-capacità è radicalmente diversa dalla concezione marxiana del lavoro in un'economia socialista. Della Volpe stesso anticipa questa obiezione quando mette l'accento sulla competitività della società sovietica e suggerisce che i servizi rousseauiani e il lavoro socialisti siano tra loro somiglianti — nel caso dello stakanovista, un esempio di uso dell'ipostasi anche in Della Volpe, ovvero di riferimento empirico senza mediazioni.

Della Volpe suggerisce che la lettura di Marx che vede la democrazia diretta come sostituto dello stato comporta, allo stesso tempo la sottovalutazione dell'indispensabile « anima » kantiana della democrazia. I legami di affinità tra stato operaio e stato borghese non sono visti da Marx in modo problematico né, dato il suo rifiuto di ipotizzare in astratto futuri modi di produzione, avrebbero potuto esserlo. Tuttavia, amessa la futilità di attribuire a Marx una critica concreta quando per definizione non avrebbe potuto farla, è comunque importante riconoscere la rilevanza di Della Volpe per il « socialismo realizzato ». Se egli è, infatti, lontano dal Marx filosofo dell'abondanza materiale e dei « bisogni radicali », il suo rousseauianesimo gli consente di porre indirettamente una domanda a quegli stati che si autodefiniscono del « socialismo maturo ». La domanda « come possono gli uomini essere liberi quando sono chiaramente e sempre più disuguali nella società? » diventa per Della Volpe nel contesto del socialismo « come possono gli uomini essere liberi una volta che siano (formalmente) uguali? ».

La società comunista, dove il principio della ricompensa secondo il bisogno e non il lavoro costituisce il criterio di riconoscimento, risponde al quesito rousseauiano « perché gli uomini entrano in società ». E' un quesito, però, che viene riformulato in maniera estremamente diversa nel momento in cui ci si chiede « perché gli uomini dovrebbero entrare in una società *socialista* »; in questo contesto lo stato di natura corrisponde in effetti alla realtà storica del capitalismo. I termini rousseauiani sono

riformulati in modo da essere riferiti all'individuo sociale della società borghese che desidera entrare a far parte della società socialista senza perdere i diritti che già esistono. L'uomo ha in verità lottato nella società borghese per essere libero ed uguale. Ma, in senso rousseauiano, non può essere uguale poiché un diritto è in realtà un privilegio nascosto la cui difesa richiede non riconoscimento ma potere. In senso kantiano, d'altra parte, egli non può essere pienamente etico — non perché l'imperativo categorico sia troppo pesante, bensì, al contrario, perché non lo è abbastanza, perché è troppo limitato nella sua applicabilità alla vita quotidiana.

Ecco allora che la domanda indicata più sopra diventa la domanda chiave per Della Volpe. Ho già notato che la sua interpretazione di Rousseau non ci permette di ricavare una risposta né in termini rousseauiani né in termini marxisti. Mi pare inoltre che la concezione della società socialista come risposta e superamento della società capitalista, già all'inizio ci impedisce di individuare la problematica e i limiti delle varie forme e stadi di transizione del socialismo. E non si dovrebbe neppure dimenticare che la democrazia diretta di Rousseau, come risposta al problema della disuguaglianza, dipende non solo da una teoria della natura umana universale, ma anche da forme comunitarie decentrate — entrambi elementi che hanno ben poco in comune con la teoria marxista o con qualunque teoria o pratica del partito-stato socialista esistente.

Nella Critica Marx afferma: « Lo Stato moderno, in cui sia l'affare generale che l'occuparsi di esso sono un monopolio, e dove, per contro, i monopoli sono i reali affari generali, ha fatto la strana invenzione di appropriarsi l'« affare generale » come una *mera forma*... Lo Stato costituzionale è lo Stato in cui l'interesse statale, in quanto reale interesse del popolo, c'è *soltanto* formalmente, e esiste come una *determinata forma* accanto allo Stato reale. L'interesse dello Stato ha qui *formalmente* ripreso realtà in quanto interesse del popolo, ma deve anche avere soltanto questa *realtà formale*. Esso è divenuto una *formalità*, lo haut goût della vita popolare, una *cerimonia*. L'elemento *degli stati* è la menzogna *sanzionata, legale*, degli Stati costituzionali: che lo *Stato* è *l'interesse del popolo*, o che il *popolo* è *l'interesse dello Stato* »[5].

Della Volpe correttamente traccia il percorso della degenerazione del diritto, nella concezione marxiana, da « consenso routinizzato » e diritto come « realmente identificato con la libertà

---

[5] CARLO MARX, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto*, Marx-Engels, « Opere complete », 1843-4, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 73.

umana » fino alla beffa della non-rappresentanza [6]. Il processo che impedisce agli individui « di rivestire l'apparenza di massa o aggregato... e di cristallizzarsi in un potente blocco contro lo stato » non si ritrova, però, in Rousseau. Poiché non è necessariamente *al di fuori* dello stato che il « reale pensiero universale organizzato della massa e dell'aggregato » si realizza, bensì al di fuori della forma degenerata descritta da Marx. Sebbene la difesa privilegiata del diritto di proprietà non figuri come causa primaria di tale degenerazione, nell'opera di Marx dei primi anni '40 è certamente presente la nozione di clase, non quella di cittadino. « Affinché la *rivoluzione di un popolo* e la *emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché *un* ceto sociale valga come il ceto dell'intera società, bisogna, al contrario, che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato ceto sia il ceto riprovato da tutti, impersoni i limiti di tutti, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga al *crimine notorio* dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come l'universale autoliberazione ». Insomma, non è lo stato e lo stato di diritto, né lo stato rappresentativo che Marx critica qui, bensì la *filosofia* dello stato come appare nel *metodo* di Hegel. Ciò è ribaltato dalle corporazioni (1843) o dalla classe (1844) che frustra l'unità popolare espressa attraverso la classe universale come rappresentante universale *positivo* [7].

Dietro la ricerca sull'eredità intellettuale di Rousseau sta un problema che non è puramente accademico. Poiché se la teoria marxiana della democrazia diretta non è rousseauiana, e né ne adotta né risolve la problematica, fornisce nondimeno ad una società socialista una teoria adeguata del rapporto tra diritto socialista, stato rappresentativo-costituzionale e democrazia diretta? Della Volpe è certo coerente nel sottolineare la necessità di attivare democrazia diretta *e* democrazia giuridica formale nello stato socialista; e non vi è dubbio che egli considera positivamente i contributi di Rousseau e Kant allo stato democratico-borghese, e che di conseguenza non vede alcuna incompatibilità nel perseguire una strategia non-violenta di accettazione della costituzionalità nella lotta per la creazione dei soviet democratici.

Ci si può chiedere, però, se sia Della Volpe che Marx riesca-

---

[6] ... « la vera opposizione è: che occorre che l'"affare generale" sia tuttavia *rappresentato* in qualche modo nello Stato come "reale", e dunque "empirico", "affare generale"; che esso appaia in qualche luogo con la corona e il paramento dell'universale; onde esso diventa di per sé un ruolo scenico, una illusione. » *ibid.*

[7] MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Introduzione, *ibid.*, pp. 200-201.

no a configurare adeguatamente i livelli di mediazione tra libertà individuale e legalità istituzionale, tra la base economica dell'istituto sociale del soviet e il riconoscimento politico di un eguaglianza formale che *non* derivi dalle condizioni della produzione socialista. E' importante che Della Volpe sottolinei la critica di Marx a Proudhon — che non si deve confondere eguaglianza individuale ed eguaglianza di ricompensa economica. Un'economia socialista, infatti, non offre eguaglianza né formale né economica agli individui — ma solo a quantità di lavoro; è lo stato socialista che fornisce l'eguaglianza formale. Il riconoscimento del merito, d'altra parte, comporta il riconoscimento sociale di una ricompensa disuguale per lavoro disuguale, uguale ricompensa per uguale lavoro, e nessuna ricompensa senza lavoro. Benché tale riconoscimento sociale possa essere controllato dallo stato, né quest'ultimo né i soviet sono organismi appropriati per il riconoscimento del merito individuale. Essi possono unicamente riconoscere il principio, non la persona concreta.

Qui di nuovo Della Volpe sottolinea che questa astrattezza *sia* del soviet *che* del diritto nei confronti dell'individuo riflette la divisione della società socialista tra governanti e governati: non è dalle forme giuridiche né dalla democrazia diretta che discende la tirannia, ma appunto da tale divisione.

Ci scontriamo ancora, però, col paradosso del rapporto tra forme politiche di emancipazione, il riconoscimento sociale dell'eguaglianza e la realizzazione individuale della libertà. Da dove deriva il rapporto di governante e governato in una società socialista se non da quelle stesse condizioni che garantiscono l'eguaglianza formale? Il « moltiplicatore » o « potere » per cui la libertà maggiore garantisce quella minore, cioè la libertà formale, è sicuramente una fonte di quel rapporto — perché altrimenti il diritto non sarebbe espressione della volontà popolare.

Lo stato rimane un problema per Della Volpe poiché si fonda su un'ineguale distribuzione del potere. Qui, nessun ausilio viene da Rousseau o dalla democrazia diretta che, sembrerebbe, continua a perpetuare il rapporto tra governanti e governati, e quindi la problematica di una società socialista.

Eliminando dall'elemento rousseauiano del socialismo la persona naturale, astratta, pre-sociale, il « motivo » per entrare nella società (socialista) si trasforma: per Rousseau l'uomo entra in società perché gli siano restituiti persona e beni « come prima »; l'uomo socialista, invece, entra nella società socialista al fine di realizzare ciò che la società borghese preclude nella sfera dell'ideologia come in quella della realtà attuata; ma sembra che debba nel contempo accettare il rapporto tra governanti e governati che apparentemente la democrazia diretta insieme rafforza ed elimina.

Se però si rimuove o si trasforma il motivo di Rousseau per l'ingresso in società, si perde, come anche Della Volpe ammette, qualsiasi guida assiologica per quanto riguarda la distruzione del rapporto tipicamente politico tra governanti e governati. Rousseau e Kant sono *in egual misura* impotenti. Kant postula una specie che trascende la dimensione umana quotidiana e che è in grado di agire secondo l'imperativo categorico; Rousseau non va oltre la figura sociale del borghese come cittadino privilegiato. Quando Della Volpe sostiene che Kant e Rousseau non debbono essere incorporati nel liberalismo moderno, in effetti li recupera per la *democrazia* moderna. Ma l'analisi critica delle loro carenze gli fa comprendere che anche la dittatura del proletariato si fonda sul privilegio di classe. E' una forma solo relativamente democratica, che non fornisce la base per un'etica socialista assiologica — per cui il riconoscimento del merito avviene da parte di individui senza classe (i quali, come si è visto, sono anche *governati*). La transizione al socialismo, però, deve essere effettuata da persone appartenenti a una *classe* i quali non possono essere capaci di riconoscimento « assiologico » dei meriti reciproci, come Marx fa notare a proposito dell'odio necessario verso una classe dominante.

Qual è l'origine della domanda di libertà ed eguaglianza in una società socialista? Non è, secondo della Volpe, il liberalismo: né Locke né Kant, sono egualitari, benché Kant, non Locke, venga poi recuperato come democratico. Non è neppure la teoria giusnaturalistica né il socialismo stesso, il quale compone i conflitti generatisi nella società capitalista. Sembrerebbe, insomma, che Marx a giusto titolo neghi di condividere la problematica rouseauiana, o che la sua idea della continuazione del diritto borghese nella società socialista richieda che questo sia un diritto *kantiano*.

Qualunque possa essere il significato per l'analisi marxiana complessiva della dinamica della società capitalista, rimane il fatto che Marx rifiuta sia la concezione rousseauiana che quella kantiana di eguaglianza e diritto. Inoltre, il prolema del rapporto tra democrazia diretta e stato e diritto accentrato, tra democrazia diretta e riconoscimento sociale non-politico degli individui rimane tale sia per Marx che per Della Volpe.

I problemi concreti dello stato socialista non si risolvono necessariamente ricomponendo le antinomie della democrazia borghese. Per Della Volpe, lo stato socialista eredita sia l'apparato coercitivo che quello ideologico della democrazia borghese. Sembrerebbe, però, che nella società socialista la coestensione e l'armonia tra attività politica ed economia elimini il conflitto esistente nella società civile tra « privilegio » e « diritto » in favore

di quest'ultimo. La distinzione tra bisogni immediati e radicali, o tra eguaglianza formale e libertà reale, sembrerebbe così superata. Rimane tuttavia il problema che la supremazia degli elementi informali e di democrazia diretta comporta una garanzia dell'aspetto formale (e accentrato). Quest'ultimo non può venir *indebolito* dall'appoggio dei soviet senza essere vulnerabile in altre direzioni. Eppure, allo stesso tempo si chiede di accettare il fatto che proprio tale appoggio si trasforma unilateralmente in qualcosa che trascende la formalità per mezzo della democrazia diretta. In tal caso, come si può essere sicuri che si richiederanno una libertà ed una eguaglianza reali e non meramente formali? La democrazia diretta garantisce *e* sostituisce l'eguaglianza formale; le democrazia diretta è in apparenza compatibile con la divisione della società in governanti e governati, e insieme strumento per distruggere questa che è tra i più caratteristici dei rapporti politici.

JOHN FRASER

Un caso di colpevolizzazione simbolica nell'amministrazione pubblica francese: L'incendio di Saint Laurent du Pont

L'incendio di Saint Laurent du Pont

Questo saggio è destinato a costituire una ricerca comparata sui processi di colpevolizzazione simbolica in Italia e in Francia. Il caso che viene trattato rappresenta uno dei molti momenti di verifica empirica delle ipotesi teoriche da noi già esposte in Per una sociologia del Capro Espiatorio nelle organizzazioni complesse (« *Studi Organizzativi* », *n.* 3, 1978, *pp.* 3-49). *L'ipotesi di partenza è che si possano distinguere due tipi ideali di Capri Espiatori (C.E.), il primo* espressivo *e il secondo* strumentale. *Il primo, definibile come l'oggetto spontaneo dell'aggressività del comportamento collettivo e della sociologia dei piccoli gruppi. Per il secondo tipo (finora mai studiato distintamente dal primo) ipotizziamo che venga designato « a freddo » nell'ambito di una strategia autodifensiva messa a punto da un gruppo omogeneo di potere quando questo si sente minacciato dalle conseguenze sociali di un incidente di cui è responsabile.*

L'ipotesi centrale della nostra ricerca è che il gruppo di potere a cui appartiene il o i responsabili dell'incidente tenda a trovare un C.E. il più lontano possibile dal proprio vertice. Questa tendenza è tuttavia controbilanciata dalla necessità di designare un C.E. provvisto di una credibilità sociale sufficiente. Esistono numerose strategie per massimizzare la distanza tra il responsabile effettivo e il C.E.; ma d'altra parte la scelta di un C.E. al di sotto della soglia minima di credibilità può generare tensioni e dinamiche sociali che aggravano la crisi di credibilità del gruppo di potere.

Il caso qui presentato ha lo scopo di verificare e di arricchire queste ipotesi di partenza. In esso analizziamo le circostanze in cui la colpa amministrativa di un incidente che a suo tempo scosse la Francia è stata attribuita al sindaco di un piccolo paese al fine di evitare un processo all'amministrazione prefettizia che sarebbe stato politicamente pericoloso per le istituzioni della V Repubblica.

L'INCENDIO DI SAINT LAURENT DU PONT *

1. *L'incidente*

La notte fra il 31 ottobre e il 1 novembre 1970 un incendio devastò il Dancing « 5-7 » nel comune di Saint Laurent du Pont (Isère), provocando

---

(*) Questo saggio è destinato a far parte di una ricerca comparata tra Italia e Francia sui processi di colpevolizzazione simbolica. Esso segue al nostro saggio *Per una sociologia del Capro Espiatorio nelle Organizzazioni complesse* (« Studi Organizzativi », n. 3, 1978, pp. 3-49), dove veniva esposto il modello teorico di riferimento e le principali ipotesi da verificare in una ricerca empirica.

Le nostre fonti di informazione sono state:

la morte di 147 persone e ustioni gravi ad altre sei. Erano quasi tutti ragazzi fra i 17 e i 23 anni, affluiti dai paesi vicini per festeggiare il sabato sera. Fu il più terrificante incendio nella storia della Francia moderna.

« ... ebbi l'impressione che in qualche secondo tutto bruciasse come una pallina da ping-pong — raccontò il giorno dopo uno scampato di 19 anni —. Ci fu un odore atroce... Penso che sia stata la rapidità del fuoco a fare tutto il male e che anche se tutte le porte fossero state aperte, ci sarebbe stato ugualmente un gran numero di vittime »[1]. Quando arrivarono i soccorsi decine di corpi ormai carbonizzati si ammassavano a ridosso delle uscite di sicurezza inesplicabilmente serrate a chiave. Fu subito chiaro che un disastro così grande non poteva essere considerato « una tragica fatalità », ma nasceva dall'inosservanza delle più elementari norme di sicurezza, e più in generale dal concatenarsi di atti e di omissioni ispirati a criminale incoscienza. Ancor prima che la commissione di inchiesta si mettesse al lavoro, la stampa era in grado di denunciare i seguenti punti:

1. Il « 5-7 » era stato aperto senza che avesse ricevuto la visita preliminare della Commissione Dipartimentale di sicurezza, come previsto dalla legge. « Penso addirittura che non sia mai esistita un'autorizzazione all'apertura » dichiarò il Direttore dei servizi anti-incendio dell'Isère, due giorni dopo la sciagura.

2. Il « 5-7 » rientrava nella categoria dei locali aperti fino a 700 persone per i quali la legge prescrive oltre all'ingresso principale due altre uscite di sicurezza larghe almeno 1 m. e 40 ciascuna. La legge non vieta che queste restino chiuse durante gli spettacoli ma a condizione che a ciascuna di esse stia continuamente di guardia un addetto. Il progetto del « 5-7 » prevedeva inizialmente tre porte una di esse era stata murata durante i lavori e un'altra la sera dell'incendio era stata chiusa a chiave per evitare l'entrata di abusivi. Alla terza — l'unica in funzione per entrare e per uscire — erano state applicate delle sbarre girevoli che rallentarono l'esodo della folla in cerca di scampo. Dovevano esserci anche due uscite di sicurezza, ma la prima davanti a cui suonava l'orchestra era chiusa e nascosta da uno schermo e la seconda era stata ostruita da un cumulo di sedie. Inoltre, anziché di m. 1,40 come previsto dalla legge, erano larghe appena 80 cm.

3. Tutto l'arredamento del locale era costituito da quintali di poliuretano espanso e di cartone. Di qui non solo la rapidità del fuoco ma anche lo sprigionarsi di ossido di carbonio e di acido cianidrico (come poi risultò dalle autopsie delle vittime). Quando le fiamme raggiunsero le uscite dove c'era poi più ossigeno, le trasformarono in vere bocche di forno e la temperatura all'interno del locale raggiunre in pochi minuti i 500 gradi.

— L'archivio documentario di Le Monde (a cui facciamo riferimento sistematico per le citazioni);

— Articoli d'epoca de: L'Humanité, L'Aurore, L'Express, Le Nouvel Observateur;

— Interviste con: un ex-prefetto ora in pensione, diretto conoscente del pref. Vaudeville, e che ci ha chiesto di rimanere in incognito; l'avv. Piat di Parigi; il sen. Jargot di Grenoble;

— Conversazioni con alcuni abitanti di Saint Laurent du Pont, tra cui due impiegati comunali e il messo.

Pierre Perrin, sindaco di Saint Laurent du Pont e principale personaggio del nostro caso, ha cortesemente rifiutato l'intervista perché malato e desideroso di non rievocare fatti drammatici che sconvolsero la sua vita.

1 Le Monde, 5-11-1970.

4. Mancavano del tutto estintori e prese d'acqua anti-incendio; quando arrivarono i vigili del fuoco dovettero spegnere le fiamme con le proprie autocisterne.

5. Benché aperto dall'aprile il locale era ancora sprovvisto di telefono, sicché i primi scampati dovettero correre fino al paese distante un chilometro, e svegliare la gente per dare l'allarme.

La Commissione d'inchiesta accertò poi che la causa materiale dell'incendo non era stata il mozzicone di una sigaretta come si era supposto in un primo tempo, ma l'impianto di riscaldamento. Questo era stato montato rozzamente, con un generatore inadatto, in un locale non conforme e con i tubi ricoperti da materiale facilmente infiammabile.

2. *L'antefatto*

Chi erano i colpevoli di tutto ciò? Sicuramente i proprietari; ma due di essi erano periti nell'incendio e il terzo, scampato per caso, appariva il meno coinvolto nell'impresa tanto è vero che il suo status formale non era di dirigente ma di impiegato. Ma come era stato possibile arrivare a un tale disastro? La prima risposta va ricercata nella storia del « 5-7 ». Ma è una storia presto fatta, un piccolo caso di imprenditorialità marginale dove ci si avventura con economie all'osso e soluzioni improvvisate. Tutto era incominciato nel 1967 quando Jean-Paul Reverdy, un giovanotto di 21 anni figlio di un gelataio di Saint Laurent du Pont, comprò per pochi soldi « La Guinguette », un vecchio bar con sala da ballo in disuso, frequentato per lo più dai pensionati del luogo. Reverdy lo ribattezza il « 5-7 », rinnova stile e arredamento: basta con le partite a carte e le chiacchiere di paese, d'ora in poi largo ai giovani, musica pop e tanta pubblicità da Grenoble a Chambery. Due anni dopo il successo è assicurato e Reverdy progetta in grande: a pochi minuti dal paese c'è un terreno in vendita proprio sul bordo della strada con un grande bosco alle spalle, l'ideale per passeggiatine romantiche. Costa poco e là si potrebbe costruire un « 5-7 » tutto nuovo, capace di accogliere fino a 700 persone per serata. Si potrebbe finalmente far baccano anche a notte alta senza più le proteste dei paesani che vogliono dormire. E si potrebbe perfino diventare ricchi dimostrando che non c'è bisogno di emigrare.

Ma per cominciare occorrono soldi, con la vendita del vecchio locale se ne copre a stento la metà. Così Reverdy si mette in società con due coetanei del paese. Jean Lous Herbelin e Gilbert Bas (che poi sarà l'unico sopravvissuto). Ciascuno contribuisce al capitale e fondano « Chartreuse », società immobiliare proprietaria del terreno e la Società Dancing « 5-7 ». All'inizio del '69 i tre giovanotti presentano in Comune il progetto per il locale nuovo. Ma poiché supera i 700 mq. la legge prevede che la sua approvazione sia di competenza prefettizia. Così un Aggiunto del sindaco, apposto un visto formale, invia l'incartamento alla Prefettura di Grenoble. Il 30 giugno la Sotto-commissione prefettizia di Sicurezza dichiara che il progetto può andare a condizione che siano apportate alcune modifiche: porte parafiamme, centrale termica ben separata dai locali aperti al pubblico, indicazioni luminose sulle uscite di sicurezza, ecc. Reverdy, Herbelin e Bas hanno fretta e dicono di sì, si vedrà dopo se è possibile far tutto.

Non ci è stato possibile raccogliere prove concrete; ma al Municipio di Saint Laurent du Pont due impiegati e il nesso comunale ci hanno riferito che Reverdy conosceva sicuramente in Prefettura qualcuno capace di sveltire la pratica, di consigliargli le mosse giuste, di mettere in ombra le piccole e inevitabili irregolarità che si creavano sgusciando fra i controlli. Chi fosse questo qualcuno non è mai emerso nemmeno al processo, ma con ogni probabilità ricopriva un grado importante. Si sa che a volte

basta conoscere una segretaria compiacente perché sia « messo a galla » il fascicolo che c'importa: sono quei margini d'incertezza interni al fenomeno burocratico di cui ci parla tanto Crozier.

Il permesso ufficiale di costruzione non c'era ancora (sarebbe arrivato il 9 novembre, un meso dopo l'arrivo della licenza di apertura notturna per un locale ancora inesistente...), ma i tre giovanotti decidono di cominciare ugualmente i lavori. Però le imprese sono tutte troppo care e per i loro pochi mezzi sono troppo cari anche l'ingegnere, l'arredatore, i tecnici specializzati. Non resta che far le cose in proprio comprare direttamente i materiali e improvvisarsi muratori, geometri, elettricisti. Ci si affida al bricolage ed all'aiuto di amici pagati al nero. Non esistono piani di spesa, si chiedono soldi in prestito un po' dappertutto, si affrontano i problemi via via che arrivano e se qualcosa costa troppo si modifica il progetto strada facendo, magari si rinuncia. Tre porte sono troppe? Facciamone soltanto due, per quelle di sicurezza si vedrà dopo. L'arredamento e gli stucchi sono in gesso colorato? Facciamolo in plastica che costa la metà, possiamo applicarla anche noi e sarà ancor più d'effetto. C'è la Sheby, una ditta di Parigi che fabbrica il Novoplan, compriamolo all'ingrosso dal concessionario di Lione, ci farà anche lo sconto (P.D.G. e concessionario della ditta saranno poi incriminati per non aver chiaramente indicato sugli imballi il grado di infiammabilità del prodotto e le precauzioni necessarie per usarlo).

Si assolda qualche artigiano proprio quando non se ne può fare a meno. E' il caso di padre e figlio Wimfles, chiamati a installare l'impianto di riscaldamento ad aria forzata (anche loro saranno poi incriminati per aver trascurato le norme di sicurezza). A dire il vero i due obbiettano che si dovrebbero fare le cose un po 'meglio, ma ogni volta si sentono rispondere che costa troppo. E se per caso si impuntano, i tre giovanotti li mettono di fronte al fatto compiuto. E' proprio Gilbert Bas, per esempio, che riveste i tubi del riscaldamento con guaine di novoplan anziché con lamiera foderata. Reverdy gli ha detto che fino a 70 gradi il novoplan resiste e chi mai spingerà la caldaia fino a quel punto? Va tranquillo che risparmiamo. Poi l'inchiesta accerterà che l'incendio cominciò proprio con il surriscaldamento di quelle guaine.

Sgobbarono tutto l'inverno schiacciati dalle cambiali sempre più dure. Il « 5-7 » era stato progettato come un insieme unitario ma ad un certo punto i tre ragazzi si resero conto che non ce l'avrebbero fatta. Bisognava assolutamente cominciare a far soldi e l'unico modo era quello di finire il locale un po' per volta, in modo da aprirne una parte mentre il resto era ancora in costruzione. Così il locale diventò alla chetichella sempre più diverso dal progetto iniziale, ma con gli appoggi discreti in Prefettura non era il caso di preoccuparsi troppo e poi, si sa, i controlli di conformità sono il più delle volte delle semplici formalità. Alla fine di marzo il primo padiglione era pronto, si poteva aprire un bar provvisorio, organizzare le prime serate. Si andava verso la bella stagione, non c'era più il problema di rifornirsi di tanto combustibile e con i soldi fatti d'estate si sarebbe finalmente potuto cominciare a pagare le cambiali, magari affidare il resto dei lavori ad imprese come si deve.

Il « 5-7 » fu inaugurato il 28 marzo 1970 e in pochi mesi arrivò il successo. In qualla regione così lontana dai grandi centri erano pochi i locali belli come quello e poi quei tre ragazzi avevano fatto tutti da soli, luci e suoni ad effetti psichedelici. Al « 5-7 » si ballò tutta l'estate, poi venne la vigilia di Ognissanti, la « prima » della stagione invernale. Bisognava fare le cose in grande, sarebbero arrivati centinaia di clienti da Grenoble a Chambery, persino da Nizza e dall'Alta Savoia. Per la prima volta il riscaldamento venne acceso per tutta la serata e poco dopo l'una di notte il « 5-7 » bruciò.

3. *Le prime sanzioni*

Il giorno dopo regnava già la convinzione che all'origine di tanto disastro non potevano esserci solo tre gerenti balordi ma anche imperdonabili mancanze amministrative. E queste andavano personalizzate, pareva impossibile che non ci fossero dei responsabili in uffici precisi, con colpe schiaccianti. Il processo di criminanizzazione era nell'aria. Ed ecco l'intervista televisiva di Pierre Perrin, il sindaco di Saint Laurent du Pont; tarchiato e grassoccio biascicava frasi scontate e quasi senza senso, ma ciò che più turbava, anzi indignava era una sorta di sorrisetti che non smetteva mai. Dunque, la prima autorità del paese in cui erano bruciati vivi 147 ragazzi aveva il coraggio di sorridere? Ma tanto cinismo non era la vera prova che proprio lui era il principale colpevole, doppiamente mostro per l'incuria che aveva reso possibile la tragedia e per la provocatoria indifferenza rivelata da quel sorrisetto in primo piano?

Soltanto più tardi si seppe che il labbro contratto di Perrin non era che una smorfia da rictus e che il rictus gli era provocato dal trovarsi improvvisamente strappato dalla sua quieta vita di provincia, bersagliato dalle domande e dai flash di tutta Francia sotto il peso di due eventi diversi accavallatisi in poche ore, l'incendio del Dancing e la morte della propria madre[2]. Ma intanto la demonizzazione era scattata, quel tanto che bastava a benpensanti, giornali e uomini politici della destra di governo a gridare: ecco il colpevole! Quel rictus era come un tocco d'arte venuto a legittimare emotivamente la linea politica che nell'affannosa mattina del 2 novembre cominciò ad essere abbozzata a Parigi negli uffici del Ministero degli Interni. Violenza del potere sul corpo, stigmatizzazione del rictus letto come sorriso del mostro, amplificazione reificante dell'immagine con i mass media; per strade indipendenti pareva che Foucault, Goffman e Mac Luhan si fossero dati quel giorno ideale convegno a Saint Laurent du Pont.

Già nel pomeriggio del 2 novembre all'Assemblea Nazionale furono presentate interpellanze da deputati di tutti i partiti. Fra gli altri Douzans, deputato di maggioranza dell'Alta Garonna domandò « se non fosse augurabile prendere delle sanzioni disciplinari e sospendere immediatamente dalle loro funzioni, in attesa che la giustizia si pronunci sul delitto di omicidio colposo, tutti coloro le cui mancanze possono essere considerate come la causa diretta o indiretta della catastrofe »[3].

Da Grenoble il prefetto dell'Isère Jean Vaudeville sembrava rispondergli dichiarando che l'inchiesta avrebbe dovuto accertare non soltanto le cause materiali dell'incendio ma anche le circostanze amministrative: permesso di costruzione, controlli, apertura del locale, ecc. La Prefettura avrebbe collaborato con il giudice istruttore fornendo tutti i documenti in suo possesso. Era un passaggio obbligato questa conferenza stampa, ma anche una mossa per avvolorare l'immagine della Prefettura come casa di vetro dove non c'è nulla da nascondere e dove i responsabili di qualche mancanza, ammesso che ci fossero, non sarebbero certo stati protetti. Sicuramente Vaudeville parlava già informato dei provvedimenti che stavano per essere presi a livello politico e delle garanzie che in nessun caso egli sarebbe stato danneggiato dalla faccenda. Quasi cinquantenne, ex-allievo dell'ENA, prefetto dell'Isère da poco più di un anno, Vaudeville vantava 23 anni di carriera nei ranghi della Pubblica Amministrazio-

---

2 Il particolare del rictus ci è stato riferito dal sen. Jargot. Dopo lo scalpore di quella apparizione televisiva Perrin rifiutò qualsiasi altro incontro con giornalisti.

3 Le Monde, 3-11-1970.

ne. Varie ricerche sociologiche hanno messo in luce l'importanza del « filet », vale a dire la rete di amicizie e di complicità che si instaurano nelle élites dei Grandi Corpi di Francia ed a cui si ricorre in un discreto gioco di *do ut des* nei movimenti di emergenza [4]. Ma per Vaudeville contava probabilmente anche il fatto di essere stato per due anni capo di gabinetto dell'ex-primo ministro Michel Debré (nel '70 ministro della Difesa) e successivamente capo di gabinetto del Ministro dell'Agricoltura Edgard Pisani [5]. Per quanto importanti fossero le sue protezioni politiche non si deve però cadere nell'errore di una interpretazione puramente personalistica della decisione governativa di difendere ad oltranza Vaudeville. Giocava una valutazione politica più generale, ossia la consapevolezza che sanzioni amministrative contro un prefetto in una circostanza drammatica come quella dell'incendio avrebbero rischiato di significare di fronte all'opinione pubblica la tacita ammissione di un concorso di colpa da parte della Pubblica Amministrazione; avrebbero soprattutto aperto il varco ad iniziative giudiziarie con il rischio di un processo « politico » all'establishement della V Repubblica. Per dare soddisfazione all'opinione pubblica bisognava dunque colpire in seno all'apparato amministrativo ed alle autorità locali; bisognava però colpire a livelli più bassi di un prefetto in modo da favorire l'impressione che le carenze amministrative che avevano concorso alla catastrofe non nascevano dall'oggettiva insufficienza dei sistemi di prevenzione e di controllo ma soltanto dalla mancata applicazione di tali sistemi da parte delle singole persone. Un funzionario « non politico » della Pubblica Amministrazione non poteva mancare; ma per dare esemplarità alle sanzioni occorreva colpire anche qualcun altro, dotato di un certo potere politico ma slegato dall'Amministrazione di nomina governativa.

Su proposta di Marcellin Ministro degli Interni, il Consiglio dei Ministri del 4 novembre decise quindi di sospendere cautelativamente il segretario generale della Prefettura dell'Isère Albert Uhrich e il sindaco Pierre Perrin. Come sempre accade in questi casi, alla giustificazione politica dei provvedimenti si mescolò la loro sdrammatizzazione: — Sindaco e segretario sono a capo dei servizi di cui occorre controllare l'attività — dichiarò un portavoce di Marcellin — di conseguenza non sarebbe stato normale mantenere ai loro posti durante l'istruttoria coloro che detengono le chiavi dei dossier... » [6].

Le sospensioni provocarono reazioni contrastanti. Da un lato coloro che le avevano decise si rendevano conto che esse potevano essere bene accolte dall'opinione pubblica soltanto se fossero apparse come la premessa di un'inchiesta rigorosa, destinata ad andare oltre le sospensioni stesse. Dall'altra parte stavano coloro che proprio nelle sospensioni scorgevano l'intenzione del governo di tacitare l'opinione pubblica colpendo i bersagli più facili ma anche meno significativo. All'Assemblea Nazionale il deputato Perronet domandò apertamente se sospendendo il sindaco e il segretario della Prefettura non si fossero cercati dei capri espiatori. Questo sospetto, con riguardo soprattutto ad Uhrich venne formulato dai Aaimé Paquet, deputato repubblicano indipendente che il 6 novembre

---

4 Cfr. tra gli altri: E. Suleiman (1976 e 1979); C. Grémion (1974); P. Grémion (1974 e 1976); P. Birnbaum (1977); P. Escube (1971); J.C. Thoenig (1973); F. Bloch-Lainé (1976).

5 Questa valutazione è stata fatta dall'ex-prefetto che ha desiderato mantenere l'incognito. Il *curriculum vitae* di Vaudeville è peraltro disponibile presso l'archivio documentario di Le Monde, come quello di qualsiasi alto funzionario francese.

6 Le Monde, 5-11-1970.

davanti al Consiglio Generale dell'Isère dichiarò: « ... qualunque prefetto, qualunque segretario generale di Francia avrebbe firmato il medesimo permesso » (di costruzione del « 5-7 », n.d.a.)[7]. Nessuno però accennò ai cortocircuiti amministrativi di cui avrebbero beneficiato i tre disgraziati gerenti.

Il prefetto Vaudeville replicò riconoscendo che si trattava di « misure dure » ma subito aggiunse che « è forse la grandezza di questo mestiere avere certi obblighi ». Poi elogiando Uhrich ammise di fatto la tesi di Paquet: « Voi lo sapete bene, quel permesso di apertura notturna del 5-7, se Uhrich non fosse stato presente sarei stato io che l'avrei avuto alla firma ed io l'avrei senz'altro firmato. Ma allo stato attuale poiché c'è un errore... è normale che ci siano delle sanzioni, soprattutto se si pensa alle vittime »[8]. Poiché egli sapeva che in ogni caso ne sarebbe rimasto fuori non gli costava molto la generosità di ammettere una colpa ipotetica al proprio livello, unita al sereno riconoscimento della giustezza della sanzione che colpiva il proprio segretario. Quello di Vaudeville era tuttavia un atteggiamento personale troppo ingenuo ed al contempo troppo sfrontato perché potesse essere sostenuto ad oltranza con successo. A parigi dovettero rendersene conto immediatamente e con ogni probabilità Vaudeville fu discretamente invitato a non rilasciare più dichiarazioni in merito al disastro di Saint Laurent du Pont. Vaudeville infatti tacque da allora fino al giorno del processo, e in quella circostanza, come vedremo, la linea di difesa della Prefettura apparve notevolmente cambiata rispetto alle dichiarazioni fatte all'indomani del disastro.

4. *Le proteste*

La sanzione inflitta a Uhrich appariva iniqua non solo perché egli era costretto ad addossarsi la responsabilità politico-amministrativa del suo diretto superiore (il Prefetto), ma anche e soprattutto perché l'oggetto della sua « colpa » era quello di essersi attenuto alla prassi costante in tutta la Francia nella concessione di permessi per locali pubblici, prassi che solo in quei giorni rivelava d'improvviso la sua tragica inadeguatezza. Una conferma di questa iniquità veniva dal fatto che nel giro di una settimana, per iniziativa del Ministero degli Interni, furono revocate centinaia di licenze di costruzione e di apertura su tutto il territorio francese, senza che alcuna sanzione venisse presa nei confronti di funzionari colpevoli di mancanze amministrative ben più gravi di quelle commesse da Uhrich. Costui era tuttavia un funzionario prefettizio, quindi un inviato in periferia dall'amministrazione centrale, una persona che tutto sommato pativa una sanzione che, seppure ingiusta, poteva ancora essere socialmente percepita come appartenente alle « regole del gioco ». Ecco perché nella zona dell'incendio la sospensione di Uhrich provocò reazioni relativamente moderate.

Ciò che veramente nell'Isére provocò una mobilitazione risentita fu la sospensione del sindaco Pierre Perrin. A quell'epoca Perrin amministrava Saint Laurent du Pont già dodici anni, essendo stato rieletto due volte con oltre l'80% dei voti. Commerciante di legname, cinquantenne, celibe, politicamte un moderato indipendente, Perrin era largamente conosciuto del dipartimento dell'Isére per la correttezza e il dinamismo con cui si dedicava all'unica vera passione della sua vita, il mestiere di sindaco. Perrin era stato anche eletto consigliere cantonale, dirigeva il sindacato

7 Le Monde, 7-11-1970.

8 Le Monde, 7-11-1970.

intercomunale della Valle di Guier e presiedeva l'Associazione dei 538 sinsindaci dell'Isère. Si può dire insomma che nella sua immagine sociale fossero eminenti quelle qualità di imprenditività apartitica, di consensualismo efficentista, di paternalismo discreto e *super partes* che le ricerche sul potere locale indicano come tipiche per la legittimazione sociale del ruolo di sindaco in Francia [9].

La sospensione decretata a Parigi provocò intorno a Perrin una solidarietà commossa, anche perché giunse negli stessi giorni in cui egli era stato colpito da un lutto familiare, la morte della madre. Serrande abbassate e sciopero generale per due ore fu il modo in cui gli abitanti di Saint Laurent du Pont manifestarono subito a favore del loro sindaco. Il giorno dopo, 7 novembre, il Consiglio municipale rassegnò le dimissioni in segno di protesta e inviò al Presidente della Repubblica Pompidou un telegramma in cui si chiedeva la revoca di quella sospensione, definita « un provvedimento disciplinare arbitrario e infamante » [10]. Dimissioni di protesta vennero presentate anche dagli altri otto sindaci del Cantone di Guiers, mentre l'Associazione Sindaci e Aggiunti dell'Isère pubblicava un lungo comunicato di totale appoggio a Perrin. Si costituì un'Associazione di sostegno al sindaco che fece circolare una petizione tra gli elettori di Saint Laurent du Pont raccogliendo oltre 1500 firme (i voti per Perrin alle ultime elezioni erano stati 1300).

Tante proteste venivano giustificate con vari argomenti. In primo luogo l'intervento governativo era visto come un'aperta manovra politica del potere centrale per influenzare l'inchiesta giudiziaria, indicando a priori il colpevole. « Il governo ha punto il primo magistrato del Comune ma ha risparmiato il primo magistrato del Dipartimento, il Prefetto », era il commento più frequente. Questo giudizio appariva avvalorato da una dichiarazine del Procuratore della Repubblica di Grenoble, secondo cui « non siamo stati noi a domandare che si decidesse questa o quella sospensione » [11]. In queste proteste non c'era solo la reazione particolaristica dei difensori dell'autorità locale; vi si può scorgere anche la consapevolezza che colpendo il sindaco si colpiva l'unica autorità locale democraticamente eletta dalla base mentre si risparmiavano altre autorità burocraticamente preposte dall'alto.

La sospensione di Perrin diventava poi l'occasione per un discorso più ampio sui rapporti tra amministrazione pubblica e potere locale, sui doveri e sui limiti del ruolo di sindaco, sulle crescenti difficoltà che incombevano su questo ruolo, tanto da far rischiare una crisi del « volontariato » amministrativo. Aimé Paquet, il deputato da noi già ricordato, così si faceva interprete di queste inquietudini: « ... Perrin non disponeva dei mezzi amministrativi e tecnici qualificati e competenti che gli avrebbero permesso di prendere tutte le sue responsabilità nel quadro di una normativa particolarmente intricata, imprecisa, complessa e disorganica. La maggior parte dei sindaci, al posto suo, si sarebbero trovati probabilmente di fronte alle stesse difficoltà e sarebbero oggi nella sua stessa condizione » [12].

La sproporzione tra i margini di potere lasciati ai sindaci e le responsabilità a loro affidate appariva ancora più grave nel quadro del liberismo spinto favorito in campo urbanistico dalla presidenza Pompidou. Da poco

---

9 Cfr. S. TARROW (1979); BECQUART-LECLERQ (1978); J. P. WORMS (1966).

10 Le Monde, 10-11-1970.

11 Le Monde, 10-111970.

12 Le Monde, 7-11-1970.

tempo il ministro del territorio Chalandon aveva fatto varare una legge che trasferiva dal Comune alla Prefettura la competenza per concedere le licenze di costruzione per locali pubblici superiori ai 700 mq. A questo trasferimento non si era però accompagnata nessuna preoccupazione per una reale azione di controllo sull'applicazione delle norme di sicurezza, sicché restavano di fatto in vigore gli articoli di una vecchia legge del 1884 che demandavano tale responsabilità all'esclusiva competenza del sindaco.

La sanzione toccata a Perrin acquistava così un'importanza ben più ampia della sua vicenda personale. Diveniva improvvisamente chiaro che proprio nelle lacune dell'azione politica del potere centrale esistevano le premesse che permettevano a tale potere di tenere in ostaggio come capri espiatori potenziali di proprie colpe, tutta la categoria degli amministratori locali. Di qui l'ampiezza delle reazioni di smarrimento, di paura, di indignazione per il provvedimento inflitto a Perrin: ogni sindaco francese prendeva d'un tratto coscienza della concreta possibilità di trovarsi da un giorno all'altro a dover rispondere come Perrin di incidenti che esulavano dal suo reale campo di controllo.

5. *Verso il processo*

L'11 novembre Perrin presentò ricorso al Tribunale amministrativo di Grenoble per ottenere la revoca della sospensione da sindaco, e il 5 dicembre il decreto di revoca fu firmato. Il provvedimento tuttavia non provocò particolare soddisfazione, sia perché fu considerato come il minimo della riparazione dovuta a Perrin e sia soprattutto perché prevaleva oramai l'impressione che il peggio fosse accaduto, ossia che con la sospensione sia pur temporanea del sindaco il governo avesse indicato alla magistratura la personalità pubblica contro cui eventualmente procedere. E' vero che restava ancora sospeso Uhrich, ma come abbiamo già detto la sua sorte non turbava eccessivamente l'opinione pubblica locale, anche perché via via che passavano i giorni si rafforzava la sensazione che la sua appartenenza alla Pubblica Amministrazione lo avrebbe in qualche modo messo al riparo da dirette sanzioni giudiziarie.

La sola reazione negativa alla reintegrazione di Perrin venne dal Comitato familiari delle vittime che organizzò una sfilata di protesta per le vie di Saint Laurent du Pont. Raymonde Espinoza, madre di una ragazza perita nel Dancing e animatrice del Comitato, dichiarò tra l'altro: « Ci si rimprovera di non soffrire in silenzio. Noi non soffriremo in silenzio ma alla luce del sole. Ciò che ci interessa è che giustizia sia fatta e che il sindaco, per esempio, non riprenda le sue funzioni prima che non sia stata fatta luce sul grado reale della sua responsabilità » [13].

Questa associazione, creata pochi giorni dopo il disastro, fu la sola « voce di base » che lungo tutto il corso dell'istruttoria e del processo prese un atteggiamento apertamente accusatorio nei confronti di Perrin. (Ciò era comprensibile dati gli scopi per cui era stata fondata: designazione congiunta del collegio degli avvocati, definizione di una strategia comune, rapido ottenimento della giustizia tra cui anche un ragionevole risarcimento pecuniario ai familiari delle vittime). Meno comprensibile però era il totale silenzio mantenuto nei confronti delle responsabilità della Prefettura. Una parziale spiegazione può forse essere trovata nella com-

---

[13] Le Monde, 8-12-1970. Per la cronaca va riferito che in seguito Raymonde Espinoza venne condannata per truffa per aver cercato di ottenere un indennizzo per la morte della figlia anche a favore del proprio secondo marito, che non era il padre della deceduta (notizia riferitaci dal sen. Jargot).

posizione sociale dei suoi membri, in grande maggioranza famiglie della piccola borghesia provinciale, con un orientamento politico moderato e sostanzialmente filogovernativo [14]. Questo orientamento si ripercosse anche nella scelta degli avvocati, tutti locali e — come ci venne poi riferito da un avvocato difensore di Perrin — soprattutto desiderosi di non creare tensioni con il potere costituito. (Soltanto tre famiglie, forse non casualmente tra le più ricche, si dissociarono da questa linea e si fecero rappresentare dall'avv. Isorni di Parigi, nota figura dell'estrema destra francese che, come vedremo, lanciò senza successo un attacco frontale contro il Prefetto Vaudeville).

A parte le valutazioni personali dei nostri informatori, resta tuttavia che il Comitato Familiari delle vittime e i suoi avvocati diedero l'impressione, lungo tutto l'arco della vicenda, di svolgere un docile ruolo di legittimazione degli orientamenti decisi dalla Pubblica Accusa, compresi i non pochi compromessi, silenzi e ambiguità.

Tra la fine di febbraio e i primi di marzo del 1971, Guy Viossat, giudice istruttore presso il Tribunale di grande istanza di Grenoble, emise le prime incriminazioni per omicidio plurimo colposo. Gli incriminati erano: Gilberto Bas, unico sopravvissuto dei tre gerenti del « 5-7 »; Robert Capeille, rappresentante regionale a Lione della ditta Sheby, produttrice del poliuretano (Novoplan) che l'inchiesta aveva indicato come la causa materiale per la rapidità dell'incendio; Joseph Wimfles, l'artigiano che aveva installato l'impianto difettoso di riscaldamento. (Capeille più due altri incriminati, rispettivamente rappresentante e fornitore della ditta produttrice del bruciatore furono prosciolti nel prosieguo dell'istruttoria). Tranne Bas si trattava di persone che avevano avuto un ruolo piuttosto marginale nella vicenda; tuttavia le loro incriminazioni apparivano scontate dato il dichiarato intento del giudice di risalire a tutte le responsabilità, anche apparentemente secondarie, del disastro.

Un totale riserbo tuttavia perdurava in quei mesi sulle mosse che la magistratura avrebbe compiuto nei confronti di persone appartenenti alla pubblica Amministrazione. L'articolo 687 del Codice di procedura penale francese prevede che « quando un ufficiale di polizia giudiziaria è suscettibile di essere incriminato per un reato commesso nella circoscrizione in cui egli è territorialmente competente... Il procuratore della Repubblica incaricato dell'istruttoria presenta senza indugio richiesta alla Camera criminale della Corte di Cassazione, la quale procede a designare un'altra giurisdizione per il proseguimento dell'istruttoria e per il dibattimeno penale » [15]. Perrin in quanto responsabile della gendarmeria di Saint Laurent du Pont era assimilabile agli ufficiali di polizia giudiziaria. Finché l'istruttoria restava a Grenoble non era quindi formalmente prevedibile la sua incriminazione; ma al contempo la possibile avocazione dell'istruttoria ad un altro tribunale faceva sì che il riserbo della magistratura potesse essere interpretato come una doverosa cautela rispetto a decisioni già prese e che trascendevano il Tribunale di Grenoble.

Sul finire dell'inverno accaddero due fatti che sebbene indipendenti fra di loro, parevano andare entrambi nel senso di una restaurazione dell'ordine esistente prima dell'incendio. Il 7 marzo Albert Uhrich venne reintegrato dal Ministero degli interni nella sua funzione di segretario della Prefettura dell'Isère, e il 16 marzo Perrin fu riconfermato sindaco alle elezioni amministrative con 1303 voti su 1545 (84,3%). Non si era verificata nessuna modifica rispetto alle elezioni precedenti e la vittoria di Perrin

---

[14] Questa interpretazione ci è stata suggerita sia dall'av. Piat che dal sen. Jargot.

[15] Le Monde, 25-4-1971.

poté essere facilmente considerata come una nuova e plebiscitaria manifestazione di fiducia da parte dei suoi compaesani.

Ma nel frattempo la magistratura continuava il suo lavoro. Il 23 aprile la Corte di Cassazione stabilì quello che si temeva, l'istruttoria per l'incendio di Saint Laurent du Pont doveva essere trasferita dal Tribunale di Grenoble a quello di Lione: la premessa procedurale per incriminare Perrin era dunque adempiuta. E alla fine di giugno il nuovo giudice istruttore Dominique Jobert incriminò Perrin insieme a due altri imputati minori Alfred Moskovitz il PDG della società fornitrice del poliuretano e Marcel Wimflles, padre c « principale » dell'artigiano che aveva installato il riscaldamento nel dancing. Queste due incriminazioni, di contorno rispetto a quella centrale di Perrin, vennero recepite come aventi lo scopo di mostrare l'imparzialità della giustizia nel perseguire ogni tipo di responsabilità, anche le più remote e indirette. Ma di Uhrich, di altri funzionari della prefettura, del prefetto Vaudeville, nessuna traccia.

La Procura della Repubblica ritenne opportuno rilasciare alla stampa alcune dichiarazioni rassicuratorie: « ... Bisognerà cercare se tutto ciò che si doveva fare nel quadro degli obblighi prescritti è stato fatto. Al momento attuale noi non abbiamo le prove di una responsabilità amministrativa di questo tipo ma abbiamo il dovere di esplorare questa strada... ». Nulla di certo dunque, tuttavia Jobert aveva deciso di incriminare Perrin « perché sarebbe stato anormale lasciare ipocritamente la qualità di testimone a una persona suscettibile di essere imputata. L'incriminazione permette infatti a chi ne è soggetto di prendere conoscenza del dossier, di formulare osservazioni, di sollecitare eventuali supplementi di istruttoria e controperizie »[16]. Quasi un vantaggio dunque, per una persona al momento soltanto sospettata e che in qualsiasi fase dell'istruttoria avrebbe potuto anche risultare innocente ed essere rilasciata.

Senonché questi commenti, associati alla dichiarata volontà di non emettere incriminazioni in seno alla Prefettura contribuirono a far apparire l'istruttoria assai più pilotata dall'alto di quanto fino allora si fosse potuto sospettare. Innanzitutto la condizione di « testimone diretto » di eventuali mancanze amministrative era comune a Perrin come a specifici funzionari prefettizi. Ora limitare l'incriminazione a Perrin giustificandola con il fatto che si trattava di una semplice misura cautelativa diventava per l'opinione pubblica indizio che in sede politica era già stato deciso che in nessun caso il Prefetto o funzionari di prefettura avrebbero mai dovuto correre il rischio di passare da testimoni a imputati. E c'era anche una prova precisa. All'indomani del disastro Perrin era stato sospeso per un mese e Uhrich per quattro. Poiché queste sospensioni, giustificate con lo scopo di evitare inquinamenti all'iter dell'inchiesta erano state percepite come aventi in realtà lo scopo di indicare la via dove trovare possibili colpe amministrative, la decisione di incriminare soltanto Perrin appariva ora come la riprova di un rilevante cambiamento di rotta rispetto agli orientamenti iniziali. Lo stesso fatto che Uhrich fosse stato sospeso per quattro mesi e Perrin per uno solo cominciava ad assumere in quella circostanza un significato rovesciato: anziché essere come per Perrin l'indice di una colpevolezza da perseguire in sede penale, quella sospensione, proprio perché più lunga, si trasformava nell'unica sanzione « secca » di Uhrich, scontata la quale Uhrich stesso — e con lui la Prefettura — potevano essere considerati come prosciolti da qualsiasi altro debito riparatorio.

---

16 Le Monde, 1-7-1971.

17 Le Monde, 2-7-1971 .

All'incriminazione di Perrin i suoi avvocati replicarono con un comunicato stampa il cui punto saliente era la frase: « Perrin che non ha mai schivato le proprie responsabilità non intende addossarsi quelle in cui possono essere incorse altre persone ». Ma per la nostra ricostruzione del caso interessa anche il passaggio successivo: « Egli è profondamente ferito dalle affermazioni menzognere che sono state profferite a suo riguardo senza alcun fondamento; in particolare egli non ha mai avuto il minimo interesse personale nella creazione del nuovo dancing ». Gli avvocati rispondevano a una insinuazione che il giorno prima il Procuratore della Repubblica aveva ripreso, sia pure per negarne la rilevanza giuridica. Costui aveva infatti esordito dicendo: « Non si tratta di ricercare se il sindaco in questione avesse finanziato il « 5-7 », se avesse fornito il terreno su cui era stato costruito o anche se avesse degli interessi in quell'impresa. Per noi il problema è unicamente quello dell'inosservanza dei regolamenti amministrativi, eccetera... » [18]. Non ci è stato possibile appurare l'origine delle voci circa un interesse finanziario di Perrin nel « 5-7 ». E' un fatto però che nel momento in cui si annunciava l'incriminazione di Perrin, riprendeva ad arte l'insinuazione su tali interessi diventava obiettivamente un mezzo per tentare di gettare discredito sulla sua figura morale di amministratore pubblico, per legittimare emotivamente la sua incriminazione, insomma per sollevare un polverone sulle strutture essenziali dell'intera vicenda giudiziaria.

6. *Gli schieramenti*

Dopo un rinvio dovuto a schermaglie procedurali (appello di alcune parti civili, poi respinto dalla Corte, contro il non luogo a procedere nei confronti di alcuni imputati minori), l'inizio del processo di primo grado venne fissato per il lunedì 9 ottobre 1972, di fronte alla settima sezione del Tribunale Correzionale di Lione. Erano passati quasi due anni dal disastro, oltre una anno dal trasferimento del processo a Lione e dall'incriminazione di Perrin. Non vi erano più stati sviluppi importanti, soltanto alcune scaramucce a base di comunicati tra il Comitato Familiari delle vittime da una parte, l'Associazione Sindaci dell'Isère e il Comitato di appoggio dall'altra.

Ma all'approssimarsi del processo le acque tornavano ad agitarsi. Il 23 settembre i membri dell'Associazione d'appoggio a Perrin si riunirono in assemblea a Grenoble e indirizzarono al Prefetto dell'Isère una mozione in cui tra l'altro si affermava che l'assemblea « insorge contro l'incriminazione del sindaco Pierre Perrin », il quale « ha dato fiducia all'autorità di tutela (la Prefettura) che, nel caso della costruzione del Dancing « 5-7 » era la sola competente » [19]. Per la prima volta il partito di Perrin attaccava apertamente Prefetto e Prefettura, ma da questa parte non ci furono repliche. Chi stimò di reagire fu invece il Comitato Familiari delle Vittime, il quale emise un comunicato in cui denunciava le iniziative dei sostenitori di Perrin come « un mezzo di pressione esercitato sia sui giudici che sull'opinione pubblica ». Ancora una volta questo Comitato, nato per ottenere giustizia si limitava ad accusare il solo Perrin sorvolando sulle responsabilità della Prefettura. Questa linea di condotta venne ribadita il 1° ottobre quando riunitesi a loro volta a Grenoble le 134 famiglie confluite nel Comitato, venne emesso un nuovo comunicato in cui si affermava la convinzione che « non tutti i responsabili saranno presenti al

---

18 Le Monde, 1-7-1971.

19 Le Monde, 26-9-1972.

processo ». L'allusione non riguardava però la Prefettura bensì la Società elettrica che non avrebbe dovuto allacciare il Dancing prima di una formale autorizzazione all'apertura e tre gendarmi di Santi Laurent du Pont che pochi giorni prima dell'incendio avevano pranzato al Dancing e che, secondo il Comitato avrebbero dovuto accorgersi della sua pericolosità.

Abbiamo già tentato di spiegare questo atteggiamento del Comitato Familiari riferendoci alla composizione sociale e all'orientamento ideologico prevalente tra i suoi membri. Ma probabilmente questi sono soltanto gli elementi di sfondo sul quale si innestarono poi manovre e pressioni precise. A parte argomenti di ordine psicologico e morale (non promuovere azioni che rischierebbero di apparire come un attacco alle istituzioni dello Stato), una circostanza più concreta può essere rinvenuta nelle proposte di indennizzo avanzate pochi giorni prima dell'apertura del processo da parte della compagnia di assicurazioni con cui il « 5-7 » aveva stipulato contratto (per l'esattezza: 12 mila franchi per ogni madre, 8.000 per ogni padre e 4.000 per ogni fratello o sorella delle vittime). Queste offerte furono subito rifiutate da quasi tutte le famiglie; ora proprio questa compattezza lascia supporre che a monte vi fosse una decisione in qualche modo condizionata da negoziazioni riservate. In altri termini, si può supporre che al Comitato Familiari delle vittime sia stata offerta una transazione imperniata sulla rinuncia da un lato ad attaccare la Prefettura in sede di processo, e un concreto impegno dall'altra a far ottenere alle famiglie un risarcimento molto maggiore. Non esistono prove su questo punto, la nostra è soltanto una supposizione logica avvalorata peraltro dall'opinione di alcuni nostri informatori.

E' un fatto però che la linea processuale del Comitato Familiari allarmava fortemente il partito di Perrin, tanto è vero che lo stesso giorno in cui si aprì il processo, quasi 150 tra sindaci e aggiunti dell'Isère tornarono a riunirsi a Grenoble con il dichiarato scopo di elevare il tono della loro protesta. In quell'occasione un duro attacco venne lanciato da Paul Jargot, il sindaco comunista di Crolles che fin dall'inizio della vicenda era stato uno dei più attivi sostenitori di Perrin (da lui peraltro molto lontano politicamente). Dopo aver dichiarato che Perrin era stato coinvolto nella causa solo per opportunità politiche e che la sua responsabilità era in ogni caso assai meno grave di quella della Prefettura, Jargot parlò di « macchinazioni » che avrebbero condotto a « orientare la collera e il dolore dei familiari delle vittime contro Perrin » e concluse dicendo che « noi siamo convinti che il giudice istruttore sia stato telecomandato »[20]. Nel costume politico francese così aduso ad espressioni *nuancées* anche negli scontri più aspri, dichiarazioni tanto crude erano certamente insolite, ma non per questo meno condivise. La mozione finale votata all'unanimità rifletteva bene l'indignazione generale; essa denunciava il « carattere vessatorio » dell'incriminazione di Perrin, data anche l'estrema limitatezza tecnica e legale dei poteri affidati ai sindaci dalla legge francese. Inoltre, a differenza delle mozioni precedenti, questa venne portata direttamente in Prefettura da una delegazione guidata dal sindaco di Grenoble. Ma anche di fronte a questa mobilitazione per le vie della città la Prefettura stimò opportuno non replicare.

Oramai gli schieramenti erano scesi in campo per la battaglia processuale. Da una parte, oltre al Pubblico Ministero, la dozzina di avvocati delle famiglie raccolte nel Comitato, più l'avv. Isorni che come abbiamo

---

20 Le Monde, 10-10-1972. Il sen. Jargot ci confermò poi il senso delle sue dichiarazioni. Egli assicurò di avere notizie precise circa un orientamento politico in questo senso maturato in seno al Gabinetto del Ministero degli Interni.

già accennato rappresentava tre famiglie dissidenti rispetto alla linea del Comitato. Dall'altra parte, con un'altra dozzina di avvocati cinque imputati a piede libero: Gilbert Bas, unico gerente sopravvissuto del « 5-7 » (in realtà era solo un socio d'affari ma al processo fu comodo per tutti considerarlo gerente, ed egli accettò il ruolo); Marcel Wimfles e suo figlio Joseph, gli artigiani che intallarono l'impianto di riscaldamento difettoso; Alfred Moskovits il PDG della società Shelby che aveva fornito il materiale di arredamento senza indicare il grado di infiammabilità; e infine Pierre Perrin, unico « amministrativo » chiamato a rispondere per concorso in omicidio plurimo colposo.

Pensando ai 147 giovani bruciati vivi era spontaneo domandarsi se la magistratura non fosse stata troppo timida nell'incriminare appena cinque persone, tutte in fondo con ruoli abbastanza secondari. Ma se si escludono i due principali gerenti morti nell'incendio, i reali responsabili di quella che l'istruttoria aveva definito « l'illustrazione materiale di tutto ciò che è vietato dal regolamento » non potevano trovarsi che nell'amministrazione pubblica: Prefetto, segretario, funzionari e impiegati di Prefettura, membri della Commissione di sicurezza, tutti coloro insomma che avrebbero dovuto dar vita alla lunga trafila di pratiche e di controlli che invece non aveva funzionato. Senonché proprio l'assenza in blocco dei controlli sollecitava a spostare la ricerca delle responsabilità da un livello personale a un livello *sistemico*, e il processo avrebbe inevitabilmente acquistato un significato politico. Ma appunto questo i gestori politici del processo volevano ad ogni costo impedire [21], e così la saracinesca del non luogo a procedere era calata a proteggere l'intera amministrazione prefettizia: ci si era resi conto che occorreva difendere anche il più piccolo impiegato di prefettura per evitare il rischio che attraverso smagliature apparentemente insignificanti si potesse insinuare il filo non più tagliabile di chiamate in correo a livelli sempre più alti. Provvidenzialmente, nell'ordinamento francese esisteva a livello locale un altro pubblico magistrato non appartenente all'apparato statuale-prefettizio: il sindaco. Si investa quindi costui di tutte le mancanze amministrative; qualche articolo di legge atto a legittimare l'accusa doveva pur esistere nella giungla legislativa cresciuta in 170 anni di storia, dal Codice Napoleonico alla V Repubblica.

Due erano le posizioni chiave per garantire questo esito al processo, quella del Giudice Istruttore e quella del Presidente della Corte. Le scelte fatte l'anno prima dagli artefici del processo decisionale si dimostrarono indovinate: il giudice istruttore Jobert con le sue tremila pagine di requisitoria e il Presidente Peit con i suoi veti alle domande più indiscrete della difesa assolsero con scrupolosa disinvoltura alle direttive di far scorrere il processo lungo i binari prefissati in sede politica. Minore cautela i decisori di massimo livello dimostrarono nella scelta del Pubblico Mini-

[21] Usiamo l'espressione « gestori politici del processo » a livello sia descrittivo che suppositivo. Per il primo livello abbiamo notizie certe sul diretto coinvolgimento del Ministro degli interni dell'epoca Raymond Marcellin e dei suoi membri di gabinetto. Per il secondo livello si parla di più che probabili contatti tra questo ministero, quello della Giustizia (retto allora da René Pleven), discreti consulenti della Corte di Cassazione e della Procura generale di Lione. (Supposizioni forniteci dall'ex-prefetto in incognito). Va comunque affermato che l'espressione « gestori politici del processo » può essere legittimamente accolta in un quadro teorico più generale sull'uso, la percezione sociale e l'interiorizzazione normativa del potere in Francia. In questo senso ci rifacciamo, tra gli altri, ai contributi classici di M. FOUCAULT (1976 e 1977), P. LEGENDRE (1977 e 1978), nonché J. BAECHLER (1978), e SCHONFELD (1976).

stero Truche. E' vero che costui, legato alla regola del diritto francese secondo cui « la parola è libera, la penna è schiava » non poteva discostarsi dalle linee tracciate nell'istruttoria; ma è anche vero che — proprio perché « la parola è libera », — Triche, come vedremo, prese più volte iniziative non pienamente conformi alla strategia accusatoria decisa alle sue spalle.

7. *L'interrogatorio degli imputati*

La prima udienza venne quasi interamente dedicata alla contestazione delle accuse e all'interrogatorio di Gilbert Bas. « Docile come uno scolaro di fronte al Consiglio di disciplina », — riporta il resoconto di Le Monde, egli confessò tutto[22]. Era vero che il progetto del « 5-7 » presentato in Comune e poi in Prefettura era stato redatto solo per rispettare una formalità ma che già dal principio si era ben decisi a non tenerne conto. Era vero che non si erano chiamati né architetto, né ingegnere, né tecnici in modo da fare le cose in famiglia al minimo costo. Era vero persino che i disegni allegati al progetto erano stati fatti dai tre gerenti e che il nome del geometra era inventato.

La sensazione diffusa che il processo di Lione non avrebbe appagato la domanda sociale di giustizia non nasceva solo dal sospetto che fosse politicamente pilotato, ma anche dalla mancanza di un « mostro » su cui convogliare l'indignazione generale (il rictus di Perrin era ormai stato dimenticato). Gli imputati erano quello che erano, persone « normali », magari solo un po' incoscienti e sprovveduti; proprio da ciò nasceva la domanda inquieta se la tragedia non fosse accaduta per colpe metapersonali, sistemiche. Ora, che Gilbert Bas recitasse senza riserve la parte del colpevole faceva comodo a tutti per ragioni diverse: agli altri imputati, alla parte civile, ai gestori politici del processo, in fondo anche all'opinione pubblica a cui era offerto un colpevole concreto ». Eppure adesso che Bas era alla sbarra, faceva quasi pena quel ragazzone maldestro, così diligente nell'accollarsi anche le colpe degli amici scomparsi. La sua immagine sociale era vissuta con la tipica ambivalenza che si ha verso l'accusato che non si difende, reo delle colpe attribuitegli e al contempo vittima dell'attribuzione delle colpe. Del resto, nello stesso eccesso di remissività addestrata di Bas si celavano rischi inattesi per le Istituzioni. Ciò apparve ad esempio quando su domanda di Isorni l'imputato rispose che sì, fin dall'apertura del locale era stata fatta grande pubblicità in tutto l'Isère e che si era giunti a noleggiare pullmans il sabato sera per trasportare gratuitamente la clientela fino al Dancing. Proprio questa risposta portava alla domanda non ancora formulata: come avevano fatto le autorità sia comunali che prefettizie a ignorare l'esistenza di quel locale che era stato aperto con tanto clamore e senza nessun controllo di legge?

Di minore interesse furono gli interrogatori degli altri imputati privati, i due Wimfles e Moskovits. L'attenzione era ormai concentrata sullo scontro culminante del processo, la deposizione di Perrin fissata per il martedì e le testimonianze di Vaudeville e di Uhrich previste per il giorno dopo. Queste due testimonianze erano l'unico prezzo che i gestori politici del processo sapevano di non poter evitare di pagare. A richiederle erano state due iniziative parallele di Isorni e degli avvocati di Perrin; e poiché il Pubblico Ministero Truche non si era opposto (suo primo atto di indipendenza), la richiesta secondo il Codice di Procedura non poteva essere respinta dalla Corte.

---

22 Le Monde, 10-10-1972.

Quando Pierre Perrin, quest'uomo piccolo e grassoccio si sedette al banco degli imputati — scrissero di lui i giornali — diede subito l'impressione di appartenere a quella razza di persone che rispondono colpo su colpo alle domande più violente o insidiose, che non temono di accettare il combattimento fino in fondo. L'aula era gremita di suoi sostenitori e il presidente Petit dovette avvertire il disagio della situazione se pensò opportuno esordire così: « La vostra colpa è ancora difficile da definire. Il tribunale dovrà pronunciare un giudizio per ciò che vi riguarda che finora non è mai stato pronunciato. Qui non si tratta di fare un processo ai sindaci in generale e meno ancora a un capro espiatorio. Si tratta di esaminare il comportamento di un uomo che ha dei poteri e degli obblighi... »[23].

Ma se Perrin era alla sbarra doveva pur esserci qualche riferimento a norme specifiche che egli avrebbe trasgredito. Ed ecco la requisitoria sciorinare le sue carte:

1. Il Codice di Amministrazione Comunale del 1884 che all'art. 97 afferma « ... spetta al sindaco prevenire con opportune precauzioni e far cessare con la distribuzione dei soccorsi necessari incidenti o eventi calamitosi... provvedere d'urgenza a tutte le misure di assistenza e di soccorso, e, se d'uopo provocare l'intervento dell'amministrazione superiore... ».

2. Il Codice urbanistico che dà al sindaco il potere di visitare in ogni momento le costruzioni in corso e di proseguire eventualmente le visite nei due anni successivi (art. 98); che prevede la possibilità di delegare questo potere a periti giurati per verificare le infrazioni ai permessi di costruzione (art. 101); che permette al sindaco di rivolgersi eventualmente all'autorità giudiziaria per ottenere l'interruzione dei lavori (art. 102).

3. Il decreto del 13 agosto 1954 riguardante la protezione contro i rischi di incendio e di panico che all'art. 30 prescrive: « Il sindaco autorizza l'apertura (dei locali pubblici, *n.d.a.*) dopo il parere della Commissione Dipartimentale di Sicurezza » (C.D.S., organo della Prefettura).

Senonché l'art. 23 dello stesso decreto stabilisce che « spetta alla C.D.S. dare il suo parere sulla concessione del certificato di conformità... e di decidere l'apertura dello stabilimento ». Da un articolo all'altro il decreto contraddiceva se stesso, sicché anche il presidente Petit fu costretto a riconoscere in aula che « il testo non era facile da interpretare », e che « forse conteneva degli errori di penna o, addirittura di sostanza ».

Questo era tutto quanto l'accusa era riuscita a scovare nella giungla della legislazione amministrativa francese per incastrare Perrin e più in generale per tentare di dimostrare che spettava ai sindaci la maggiore responsabilità in caso di un incidente come quello accaduto a Saint Laurent du Pont. Il fatto è che tutta la legislazione in materia, pur con le sue lacune e contraddizioni, tendeva inesorabilmente a concentrare nell'amministrazione prefettizia tutte le responsabilità in fatto di permessi di costruzione e controlli di agibilità dei locali pubblici.

Se non ci fosse stata una volontà politica avversa, la difesa di Perrin non avrebbe proprio avuto problemi. La sua trincea era annidata nello stesso decreto del '54 dove era stabilito che per i locali pubblici superiori ai 700 mq. il permesso di costruzione poteva essere concesso soltanto dalla Prefettura. Il decreto sanciva inoltre che l'autorità che concede il permesso di costruzione ha anche l'obbligo di controllare che siano rispettate tutte le norme di legge, comprese quelle relative alla sicurezza. Il Comune quindi non era che un passacarte tra i richiedenti e la Prefettura,

---

23 Le Monde, 12-10-1972 .

e a riprova di ciò Perrin esibì una lettera inviatagli dalla Direzione Dipartimentale degli Impianti (Equipement) in cui era scritto: « Con la presente vi accludiamo copia conforme del permesso prefettizio di costruzione destinato ai vostri archivi. Vi preciso che il richiedente ha ricevuto tale permesso direttamente per nostra cura »[24].

Il presidente Petit sapeva bene che su questo punto era meglio sorvolare e così diresse le sue bordate su altre direzioni. Ma fu un rimbalzo continuo e alla fine nelle difese di Perrin non s'erano aperte brecce, al massimo era caduto qualche intonaco.

Petit: — Come sindaco lei doveva preoccuparsi che i servizi anti-incendio funzionassero, in particolare che le prese d'acqua fossero installate a meno di duecento metri dal Dancing.

Perrin: — Ma per i servizi anti-incendio la legge prevede che sia il Comandante dipartimentale dei Vigili del fuoco ad effettuare i controlli, nel nostro caso il Capitano Blanc di Grenoble. E per le prese d'acqua, come potevo controllarle io se il progetto prevedeva che fossero installate non sul territorio del mio comune ma su quello vicino di Saint Joseph-de-Rivière?

Perrin: — E con quali mezzi tecnici? I sindaci non hanno a loro disposizione nessun esperto per questo scopo, i controlli dipendono dalla Prefettura.

Petit: — Quanto meno poteva controllare se c'era un impianto di riscaldamento, degli estintori, le luci sulle uscite di sicurezza. Per questo non c'è bisogno di essere competenti.

Perrin: — Ripeto che questa costruzione era, per sua natura, di competenza prefettizia. Io sapevo dell'esistenza del « 5-7 » ma la legge prevede che non spetti ai sindaci controllare locali pubblici di questo genere.

Petit: — In ogni modo se io fossi stato al suo posto avrei fatto visitare il locale dai miei pompieri volontari, e come si fa per i teatri avrei mandato un pompiere di guardia tutte le sere di apertura. — (Petit allude al Corpo dei vigili del fuoco costituito da civili volontari che prestano servizio su base locale).

Perrin: — Ma questo è impossibile per l'enormità del lavoro da fare, lei vorrebbe uccidere il volontariato per difendere persone che sono pagate per quello che non hanno fatto.

Petit: — Allora se lei non poteva mobilitare i pompieri volontari, doveva rivolgersi alla Commissione Dipartimentale di Sicurezza, diventata dal '65 Commissione di Protezione Civile e domandare istruzioni. Come possono intervenire i servizi dipartimentali se nessuno li avverte.

Perrin: — Lei avrebbe ragione se questa commissione esistesse. Ma le sei persone che la formano sulla carta non si sono mai riunite, non sono mai state convocate.

Petit: — Però esiste una sotto-commissione tecnica che ne è la sua emanazione, e questa funziona.

Perrin: — Certo che funziona, è venuta anche a Saint Laurent-du-Pont ma non ha visitato il « 5-7 ». E non c'era da meravigliarsi perché sa quanti locali ha visitato nel 1970 in tutto l'Isère? Duecento su mille!

Petit: — In ogni caso come sindaco lo poteva visitare lei o inviare delle guardie municipali.

Perrin: — Ma siamo seri. Le guardie municipali ci sono andate, ma sappiamo tutti che per legge il loro compito è limitato a sorvegliare l'ordine pubblico. Voi mi accusate di non essere andato di persona. Ma quanti sindaci sono mai andati di persona a visitare i locali pubblici esistenti nel loro comune? Nessuno, e mai nulla è stato rimproverato sul loro con-

---

[24] Le Monde, 12-10-1972 .

to anche se avevano mezzi a disposizione ben maggiori dei miei. La verità è che io vengo accusato soltanto perché il disastro è accaduto nel comune di cui sono sindaco, ma in un locale fuori delle mie competenze amministrative.

Petit: — Però la legge del 1884 (mai abrogata) e il decreto del 1954 danno al sindaco poteri e responsabilità per evitare disastri o almeno attenuarne i danni.

Perrin: — Dànno questi poteri teoricamente ma senza nessuno strumento amministrativo per esercitarli. Tra il 1965 e il 1971 ci sono state quattordici circolari del Ministero degli interni sui problemi di sicurezza nei locali pubblici, ma nessuna è mai stata messa in atto se non dopo la tragedia del « 5-7 ». Adesso i prefetti delegano ai sindaci dei poteri precisi di intervento attraverso una Commissione ausiliaria che noi presiediamo. Ma fino a due anni fa non esisteva assolutamente nulla, ci sono voluti i 147 morti di Saint Laurent-du-Pont perché il governo si accorgesse che non basta fare le leggi ma bisogna inventare e fornire gli strumenti pratici per farle funzionare.

Il dialogo appena letto rappresenta la libera trasposizione del dibattito che avvenne realmente in aula ma che in quei giorni straripò ben al di là del Tribunale, nelle sedi politiche a tutti i livelli, sui giornali, nella opinione pubblica [25].

8. *I testimoni*

Il giorno dopo fu la volta del prefetto Vaudeville e del suo segretario generale Uhrich, chiamati a deporre come testimoni. L'epoca della sospensione di Uhrich era ormai lontana; la distinzione di ruoli tra che paga e chi no all'interno della Prefettura era superata, da dimenticare. Uhrich aveva già pagato abbastanza ed ora andava difeso esattamente come Vaudeville. Di conseguenza i due dovevano comportarsi allo stesso modo, ciò che diceva il primo doveva essere confermato dal secondo e viceversa. Per questo nella ricostruzione ideale del dibattito, unificheremo i due testimoni in un unico personaggio convenzionale, la Prefettura e non preciseremo chi pose le domande. Si trattava in effetti di domande che per due anni si era posta inquietamente tutta l'opinione pubblica francese [26].

— Come si spiega che il « 5-7 » abbia ottenuto dalla Prefettura il permesso di apertura notturna il 7 ottobre 1969, quando il permesso di costruzione non venne accordato dalla medesima Prefettura che il 9 novembre successivo?

Prefettura: — Si spiega con il fatto che le pratiche per i permessi di costruzione sono istruite in un ufficio che non ha nulla a che fare con l'ufficio preposto ai permessi di apertura notturna.

Domanda: — Però si trattava dello stesso locale. E nel momento in cui le due pratiche andarono alla firma, Uhrich che le firmò su delega del Prefetto avrebbe dovuto accorgersi che quanto meno c'era un'anomalia.

Prefettura: — Non era possibile. Il permesso di costruzione fu chiesto da Reverdy a nome dalla Società immobiliare La Chartreuse, mentre il permesso di apertura fu richiesto da Herbelin a nome della Società « 5-7 ».

Domanda: E sia. Resta però che il Dancing poté aprire senza che fossero compiute le formalità di legge.

---

25 Il dialogo è stato ricostruito utilizzando i resoconti giornalistici de Le Monde e de l'Humanité del 13-10-1972.

26 *Idem.*

partitismo imperfetto » o del « pluralismo polarizzato ».

Con altrettanta chiarezza Olivetti, pur ingegnere e *manager* com'era, non cede alla deformazione professionale di vedere la crisi dei sistemi politici odierni come determinata dalla teologia o, come si dice, dalla « macchina ». Egli si avvede anzi per tempo che il problema della « macchina » è un mito romantico, più letterario che filosofico, creato non per caso da persone che non hanno alcuna familiarità con il mondo effettivo delle macchine e che, come sospettava Max Weber a proposito di S. George e del suo circolo, trovano nel conclamato pericolo del macchinismo travolgente la fonte di un « frisson » supplementare per la loro grigia esistenza di piccoli *rentiers* (è questa la coerente posizione, per esempio, di E. Severino, in *Techne: le radici della violenza*, Rusconi, Milano, 1979; ma gli esempi sono innumerevoli). « La crisi della società contemporanea — osserva invece Olivetti — non nasce secondo noi dalla macchina, ma dal persistere, in un mondo profondamente mutato, di *strutture politiche inadeguate* » (cfr. A. Olivetti, *L'ordine politico delle comunità*, Roma, 1946, p. VII; corsivo mio).

Con una spregiudicatezza, che doveva tradursi per lui e il suo destino di pensatore in un isolamento pressoché totale e nell'incomprensione di molti dei suoi stessi collaboratori, pateticamente divisi fra la lealtà all'uomo e il proprio interesse personale con riguardo alla carriera nella ditta, Adriano Olivetti scorse la fonte prima della crisi in una confusione, teorica e pratica, fra gli « istituti funzionali », che in una società complessa come quella industriale devono garantire il flusso produttivo, di beni e di servizi, o di *informazioni*, e gli istituti propriamente parlamentari, e di mediazione e di discussione, ossia gli istituti che funzionano come «foro di negoziazione» fra i differenziati interessi che nel loro insieme costituiscono la trama di una società tecnicamente progredita e socialmente complessa. Olivetti distingue pertanto molto nettamente fra democrazia e democraticismo così come si oppone al paternalismo corporativo, più o meno mascherato, degli stati totalitari, la cui condanna non è pertanto in lui di tipo puramente morale, poiché si rende ben conto che quegli stati corrispondono ad una mobilitazione di massa che non può essere contenuta né tanto meno « accomodata » all'interno delle strutture elitistiche delle liberal-democrazie ottocentesche.

Qui il criterio metodologico olivettiano della « globalità coordinata » non solo lo salva dalle aporie del riformismo spicciolo ma gli consente inoltre una libertà e una ricchezza di progettazione socio-politica sconosciute alla tradizione storicistica, non importa se crociana o marxistica, così certa delle capacità di organizzazione automatica della storia e nello stesso tempo così ti-

Prefettura: — I gerenti non avevano inviato la dichiarazione di Compimento Lavori, quindi mancavano i presupposti per verificare se la costruzione fosse conforme al progetto approvato oppure no.

Domanda: — Ma l'ufficio preposto alla concessione dei permessi di costruzione ed ai controlli di conformità non avrebbe dovuto preoccuparsi di controllare l'andamento dei lavori?

Prefettura: — Il permesso di costruzione fu concesso il 9 novembre 1969 e poiché era ragionevole supporre che i lavori durassero almeno un anno, non era ancora il caso di preoccuparsi se i lavori fossero già terminati oppure no. Del resto, al momento del disastro nulla era ancora compiuto.

Domanda: — Cerchiamo di ricapitolare. Dall'istruttoria risulta che i gerenti iniziarono la costruzione del Dancing vari mesi prima di averne il permesso. L'iniziativa era illegale ma non del tutto clandestina, perché quando essi iniziarono le pratiche per ottenere il permesso di apertura notturna la Gendarmeria locale inviò alla Prefettura in data 17 settembre 1969 un rapporto indicante che il Dancing era in via di compimento. Quindi mentre da un lato la Prefettura riceveva questo rapporto, dall'altro non aveva ancora concesso il permesso di costruzione. Dov'è la radice di questa disfunzione?

Prefettura: — L'abbiamo già detto, nella mancanza di coordinamento tra un ufficio e l'altro. Ciò non dipende da un cattivo funzionamento della nostra Prefettura, bensì dai regolamenti amministrativi dello Stato. E' mancato un momento unificatore di tutte le informazioni.

Domanda: — L'esistenza del Dancing però era di pubblico dominio. Faceva pubblicità in tutto il Dipartimento, per radio e con manifesti anche a Grenoble.

Prefettura: — Ma questo non è il nodo in cui può essere informata un'amninistrazione pubblica. Essa lo deve essere legalmente, da persone abilitate a farlo.

Domanda: — Allude al sindaco?

Prefettura: — Se Perrin fosse stato informato delle anomalie, avrebbe certamente dato l'allarme in Prefettura. Perrin è uno dei migliori sindaci dell'Isère.

Domanda: — Insomma, se non era compito del sindaco, chi doveva farsi carico di controllare il Dancing?

Ma a questo punto l'interrogatorio venne bloccato. Petit si era probabilmente accorto che Vaudeville e Uhrich annaspavano in difficoltà crescenti, che di ammissione in ammissione la loro linea di condotta vacillava fino al rischio del crollo, che oltre le banali disfunzioni di alcuni uffici prefettizi apparivano in squarci sempre più ampi le carenze strutturali del Ministero degli Interni, delle istituzioni amministrative di Francia, al limite di tutta una classe politica. Soprattutto sarebbe divenuto tecnicamente impossibile raggiungere l'obbiettivo cruciale del processo: circoscrivere la ricerca convenzionale delle colpevolezze al solo sindaco Perrin. Silenzioso fino a quel momento, il presidente Petit comprese che se voleva evitare il crollo in cui si era impegnato a contenere il processo doveva intervenire subito e a lungo, con tutto il peso di un'autorità ufficiale che in casi estremi ha il diritto-dovere verso il Potere ultimo che l'ha istituita di non motivare al pubblico le proprie manifestazioni. I veti a raffica di Petit sulle domande poste ai due testimoni sarebbero certamente apparse un arbitrio; costo pesante per un potere giudiziario che ama paludarsi di continue legittimazioni; eppure un costo minimo, da pagarsi volentieri in contanti, se evitava il rischio di un'esplosione politica del processo al di fuori del quadro prefissato in istruttoria. I legali di Perrin e Isorni cercarono di aggirare l'ostacolo:

— Dopo il disastro le leggi non sono state cambiate, però si è passati dall'inerzia allo zelo. Come lo spiegate?

Prefettura: — Certo, se lo avessimo saputo prima...

Domanda: — Quindi riconoscete che c'era un margine di iniziativa per la Pubblica Amministrazione?

Ma i testimoni furono esentati dal rispondere, Petit aveva posto un nuovo veto alla domanda. Piat, l'avvocato parigino di Perrin tentò un'altra via:

— Pochi giorni dopo l'incendio il Prefetto dichiarò che avrebbe firmato lui stesso il decreto di apertura del Dancing se Uhrich non fosse stato presente, e poi proseguì: « Ma poiché è stato un errore firmare, è normale che ci sia una sanzione ». Vorrebbe il Prefetto dirci se conferma quelle dichiarazioni?

Ancora una volta intervenne Petit: — la domanda non deve essere posta —. Il tabù si estendeva: non era proibito soltanto approfondire le ragioni del mancato funzionamento della Prefettura, ora anche vicende di pubblico dominio andavano espunte, cancellate. Per difendersi il Potere non esita a censurare la storia. Alla controparte non restava che avvalersi dei pochi fatti ritenuti in istruttoria, quelli su cui la Corte, come epifania del potere, non poteva smentire se stessa. Eppure anche a questo livello scattarono tecniche censorie. Venne fuori ad esempio che oltre al rapporto della Gendarmeria del 17 settembre, in data 8 ottobre era stato inviato in Prefettura un altro rapporto della Gendarmeria di Saint Laurent du Pont in cui si precisava che il Dancing esisteva già e che aveva ottenuto un'autorizzazione provvisoria di sei mesi per l'apertura notturna. Come mai anche questo rapporto non aveva avuto seguito? Intervenne Petit e con fare annoiato osservò: — Ma tutto questo si trova già nel dossier, quindi è inutile parlarne —. Come se un'udienza pubblica non avesse appunto lo scopo di dibattere gli elementi contenuti nell'istruttoria.

Era scontato quindi che quando l'avv. Isorni chiese la sospensione del processo in modo che si riaprisse l'istruttoria incriminando Vaudeville e Uhrich, la risposta fosse un rifiuto. Ma tale era il clima che la mossa di Isorni apparve una provocazione inutile. E' vero che nell'iniziativa di costui — uomo di estrema destra, difensore dell'OAS, già sospeso dall'attività forense per offese alla Corte — era facile vedere un viscerale livore contro le istituzioni dello stato gaullista. Ma è altrettanto vero che se alla sua richiesta si fossero associate altre parti legali, tutta l'iniziativa avrebbe assunto ben altro significato. Per gli avvocati del Comitato familiari delle Vittime dissociarsi dall'iniziativa di Isorni e deplorarla pubblicamente, fu invece l'occasione per manifestare ancora una volta la loro conformità alle linee dibattimentali dettate dai gestori politici del processo:

E' fin troppo chiaro — sostenne uno di loro in udienza — che (l'iniziativa di Isorni) tenta di introdurre due procedure parallele, quella ora regolarmente deferita al Tribunale e un'altra che potrebbe portare a una denuncia dell'amministrazione prefettizia. E' evidente che noi non abbiamo intenzione di proteggere nessuna personalità a nessun livello, ma è anche evidente che da due anni le famiglie che noi rappresentiamo attendono una soddisfazione che sperano di ottenere dal questo Tribunale allo stato attuale dell'istruttoria. Insistiamo dunque che la sentenza sugli imputati attuali non venga rinviata... Detto ciò potremmo in seguito esaminare eventualmente l'opportunità di associarci a una procedura supplementare, se ciò dovesse apparire necessario...[27].

Mossa prevista. Meno previsto fu che anche il collegio di difesa di Perrin avallasse di fatto la medesima linea. Fra i tre avvocati che formavano tale collegio non esisteva in verità completa identità di vedute. I due

---

27 Le Monde, 13-10-1972.

legali lionesi Faure-Jarrosson e Pélissard propendevano per una linea morbida, sicuri che avrebbero pagato al momento del verdetto con una sentenza sostanzialmente favorevole al loro patrocinato. L'avv. Piat di Parigi era invece favorevole a una linea più aggressiva che si era già manifestata nelle domande rivolte a Vaudeville, molte delle quali peraltro bloccate da Petit. Pur discostandosi dai toni provocatori di Isorni, egli avrebbe optato per una chiamata in correo dell'amministrazione prefettizia; tuttavia, messo in minoranza dai colleghi, si uniformò alla linea del prudente silenzio [28].

Rigettata la richiesta di Isorni di incriminazione di Vaudeville e di Uhrich, il dibattimento si avviava alla conclusione. Alcune testimonianze di funzionari civili precisarono nei dettagli le carenze delle prassi amministrative di controllo; l'ipotesi che all'origine dell'incendio vi fosse un attentato compiuto da un racket fu esaminata e respinta sia per l'inconsistenza delle prove che per la sua irrilevanza rispetto alla rapidità con cui si propagarono le fiamme; alcuni sindaci tra cui Jargot testimoniarono che anche per loro all'epoca del disastro era impossibile sapere che cosa andasse realmente fatto in materia di sicurezza e di prevenzione anti-incendio. Ma erano ormai testimonianze di strascico, anche le arringhe dei vari avvocati erano rituali scontati. tutta l'attenzione si rivolgeva a sapere quale sarebbe stata la linea della Pubblica accusa sostenuta da Truche.

9. *Le richieste del P.M. e la sentenza*

Truche parlò venerdì per quasi tre ore. Come scrisse Jean-Marc Theolleyre, giornalista de Le Monde, « Egli ha mostrato che può esistere non nell'arte ma semplicemente nel tono della requisitoria, uno stile nuovo per poco che il magistrato acconsenta di apparire anche un cittadino » [29]. Truche fu severo per i responsabili materiali dell'incendio (richiesta di due anni di carcere per Gilbert Bas, di quattro e sei mesi per padre e figlio Wimfles) dimostrando che essi non erano dei « lampisti » (cioè alla coda delle responsabilità) ma persone che avevano commesso colpe gravi e precise ancorché circoscritte. Giustificò la richiesta di una pesante ammenda per Moskovits (20 mila franchi) perché in quanto PDG della Società Sheby aveva l'obbligo di far segnalare i limiti d'uso dei prodotti immessi sul mercato. Chiese infine una condanna simbolica (« pena di principio ») per il sindaco Perrin. Tale richiesta trovava significato nel quadro di una meticolosa, intransigente diagnosi di tutte le contraddizioni, carenze, inapplicazioni pratiche della legislazione francese in materia di sicurezza dei locali pubblici. Sotto questo aspetto, quattro furono i passi salienti della sua requisitoria:

a) il carattere esemplare e innovativo del processo che acquistava di fatto il valore politico di una denuncia delle negligenze storiche che avevano condotto al disastro: « Quando un paese industrializzato è arrivato a un tale punto di sottosviluppo in materia di sicurezza e di qualità della vita, il dovere di un giudice è di *emettere decisioni* affinché si possa finalmente prendere coscienza a tutti i livelli che d'ora in poi si hanno degli obblighi »;

b) i motivi addotti per giustificare il non luogo a procedere contro l'Amministrazione prefettizia, che deliberatamente contraddicevano l'impostazione di principio data nel punto *a*): « Noi qui dobbiamo ricercare le responsabilità penali di questa o quella persona e non le ragioni del

---

[28] La circostanza ci è stata confermata direttamente dall'avv. Piat.
[29] Le Monde, 16-10-1972 .

cattivo funzionamento di un servizio o di una amministrazione ». Questa contraddizione era con ogni probabilità volutamente sottolineata per ricordare i limiti imposti in fase istruttoria e che Truche come P.M. era obbligato a rispettare in fase dibattimentale;

c) le considerazioni fatte sul ruolo di sindaco ricoperto da Perrin, dove si ammetteva la sostanziale convenzionalità della sua condizione di accusato: « Se una colpa può essere imputata a Perrin è perché egli era solo, perché egli è sindaco e il sindaco ha dei poteri di polizia di cui non ha usato, mentre nell'ambito della Prefettura io non saprei chi dover perseguire... »;

d) la richiesta di grande indulgenza verso Perrin, viste anche le sue vicende umane: « Noi abbiamo visto come le sue colpe siano leggere. Voi sapete anche che quest'uomo è stato ingiustamente e odiosamente calunniato. Io vorrei dunque contro di lui una sanzione molto moderata, diciamo pure una sanzione di principio... ».

Per quanto riguarda sindaco e Prefettura, quella di Truche era dunque una requisitoria ampiamente « suicida » come si dice in gergo giudiziario, cioè una requisitoria che, obbligata a seguire una linea imposta dall'esterno, sviluppa poi argomenti che nell'apparente sostegno a tale linea concorrono in realtà a smentirla. Il risultato fu l'aperta protesta del Comitato Familiari delle Vittime e l'irritato disagio della Corte che trapelò nell'annuncio che il verdetto sarebbe stato emesso solo più di un mese dopo, il 20 novembre.

E il 20 novembre si palesò finalmente nella sentenza tutto il contrasto che aveva diviso la Corte dal Pubblico Ministero. Per Bas fu accolta la pena richiesta di 2 anni di carcere, ma gli venne concessa la condizionale, beneficio a cui il P.M. non aveva accennato. Ai due Wimfles, anziché i 4 e 6 mesi richiesti da Truche furono dati 15 e 13 mesi (con condizionale). A Moskovits, anziché l'ammenda di 20 mila franchi, 10 mesi di reclusione, sempre con condizionale. E infine 10 mesi con condizionale anche al sindaco Perrin, per il quale il P.M. aveva chiesto una semplice « pena di principio ».

Era questa la condanna che maggiormente si discostava dalla linea del P.M. e che dunque occorreva maggiormente argomentare. Ma il dispositivo della sentenza non conteneva che piatte ripetizioni del già detto in istruttoria, discutibili petizioni di principio in base alla provvidenziale se pur vecchissima legge del 1884. In sostanza ci si sforzava di esaltare l'importanza del ruolo di sindaco (istanza non sottoposta all'autorità ma solo alla vigilanza della Prefettura... legame indispensabile tra gli amministrati e l'autorità centrale... pietra basilare dell'intero edificio amministrativo...) in modo da potergli meglio accollare tutte le responsabilità fino allora non definite.

La Corte infine, in merito alla richiesta di Isorni di incriminare Vaudeville e Uhrich dichiarava innanzitutto la propria incompetenza al riguardo e quindi, contraddicendosi, entrava nella questione affermando che « ... il comportamento dei responsabili dei diversi servizi amministrativi del Dipartimento dell'Isère, le cui azioni sono criticate dalle parti civili, non sono legate alle azioni dei cinque imputati da un legame indivisibile » [30].

La sentenza fu male accolta da tutte le parti in causa: dai cinque condannati che interposero subito appello e anche dal Comitato Familiari delle Vittime che forse soltanto in quel momento si accorsero di come l'ammontare delle sentenze comminate fosse risibilmente esiguo rispetto all'ampiezza della tragedia sofferta. Ci siamo già soffermati sul ruolo am-

30 Le Monde, 22-11-1972.

biguo di questo Comitato, dovuto alla eccessiva remissività rispetto ai manovratori politici del processo; ma ora la rinuncia a procedere contro la Prefettura in quanto organo dell'Autorità centrale induceva molti di loro a domandarsi se la strategia scelta fosse stata la più giusta. In ogni caso era (e resta) lecito domandarsi quale strategia avrebbe mai potuto colmare il paradossale squilibrio tra una domanda sociale di giustizia esemplarmente riparatrice e la sentenza di Lione, in una situazione bloccata sia dall'inesistenza di individui viventi responsabili di colpe *dirette* maggiori di quelle riconosciute ai cinque condannati, e sia dalla impossibilità di risalire ai responsabili *indiretti* — politici e amministrativi — delle carenze strutturali che erano state all'origine del disastro.

Ancora una volta, così, la domanda di giustizia delle vittime trovò sbocco sostitutivo in un comunicato pieno di indignazione contro il Comune di Saint Laurent du Pont che non aveva ancora recintato il luogo del dancing per costruirvi poi un monumento di ricordo, e contro i commercianti del medesimo paese che avevano proclamato una chiusura di protesta per la condanna del loro sindaco.

10. *Il processo d'appello*

La condanna di Perrin aveva messo in crisi la linea di prudenza fino allora seguita dal suo collegio di difesa e l'avv. Piat non ebbe stavolta difficoltà a persuadere i suoi colleghi lionesi dell'opportunità di una strategia più aggressiva. L'argomento base per questo mutamento di rotta era di natura giuridica: il P.M. Truche non aveva impugnato la sentenza di primo grado emessa contro Perrin e quindi, secondo il codice di Procedura, la Corte di Appello non avrebbe potuto in nessun caso aggravare la condanna già pronunciata. Perso per perso, tanto valeva attaccare a fondo chiamando finalmente in correo l'Amministrazione Prefettizia nelle persone di Vaudeville e di Uhrich. Gli avvocati di Perrin si associarono quindi all'iniziativa di Isorni che come avvocato di parte civile, il 6 dicembre aveva richiesto alla Corte di Cassazione che concedesse il permesso di aprire un'istruttoria contro il Prefetto dell'Isère e il suo segretario perché sospettati di reato nell'esercizio delle loro funzioni. Iniziativa ancora una volta deplorata dagli altri avvocati di parte lesa perché a loro dire avrebbe inutilmente intorbidato le acque).

I legali di Perrin chiesero altresì che la posizione del loro assistito venisse stralciata da quella degli altri condannati in primo grado e che fosse ridiscussa in un unico processo destinato ad esaminare le diverse responsabilità di tutti i funzionari coinvolti nei mancati controlli del Dancing bruciato.

Conseguenza di queste iniziative fu lo slittamento del processo di appello fissato in un primo tempo per il 4 aprile 1973: la Corte di Cassazione non si era ancora pronunciata in merito alla richiesta di incriminazione dei due funzionari prefettizi. Nuove scontate manifestazioni di insofferenza da parte del Comitato Familiari delle Vittime: dichiarazioni a caldo del tipo « la corda si sta per rompere... la pazienza è finita, ci obbligano ad agire come degli anarchici... dovremo scendere per le strade »[31], e quindi lettera al Presidente della Repubblica perché intervenisse affinché non ci fossero ulteriori rinvii nel fare giustizia. C'è solo da precisare che questa posizione non poteva che avere un effetto, quello di legittimare il rifiuto ad aprire un'istruttoria contro l'Amministrazione prefettizia perché avrebbe certamente portato via parecchi mesi, se non un anno di tempo.

---

[31] Le Monde, 5-4-1973.

La sentenza della Corte di Cassazione comunque non tardò a venire: il 10 maggio, come si prevedeva, essa rigettò le richieste di incriminazione contro Vaudeville e Uhrich. Il processo di appello stabilito per il 3 luglio non avrebbe più subito rinvii.

L'atmosfera in cui si svolse il dibattimento fu ben diversa da quella del processo di prima istanza. In sala, assai più colpevolisti (parenti delle vittime) che sostenitori di Perrin; il presidente Badaud-Dulac aggressivo, pronto ad alterarsi per ogni contestazione, con uno stile ben diverso da quello elegante e sornione di Petit; e infine un Pierre Perrin stanco, quasi intimidito che mirava solo a difendersi ed esitava a spingersi nei contrattacchi che avevano impressionato l'anno prima, quelli dell'uomo sicuro di sé che sta subendo un torto. Probabilmente il rifiuto della Cassazione alla chiamata in correo della Prefettura lo aveva convinto che la partita era già perduta prima ancora del dibattimento.

A diferenza di Petit che si era limitato a contestare supposte carenze amministrative inerenti al ruolo di sindaco, Baudad-Dulac non si lasciò sfuggire l'occasione di apprezzamenti sulla persona stessa di Perrin e insinuò il dubbio della sua inettitudine morale a ricoprire la carica, ridefinita in un'ampiezza formale che non trovava riscontro in nessun testo di legge. Quando ad esempio Perrin riprese uno dei temi centrali della sua difesa, cioè l'impossibilità reale per un sindaco di seguire tutte le costruzioni comprese quelle poste sotto il diretto controllo della Prefettura, fu bruscamente interrotto dal Presidente:

— Qui non si parla del Prefetto né di nessun altro al di fuori di lei. In quanto sindaco lei è l'ausiliario del Prefetto e del Procuratore della Repubblica. A lei non spetta di prendere decisioni in tutti i campi ma quando queste non sono prese, lei lo deve segnalare.

Perrin: — Se si è obbligati a fare tutto...

Presidente: — Allora non aveva che da non farsi eleggere! — e nell'aula scrosciò un battimani. Baudad-Dulac non ordinò il silenzio, anzi sembrò che cercasse egli stesso gli applausi, quando disse di Perrin che gli pareva « un ben curioso sindaco » e che « non aveva solo dei servizi da rendere ma dei doveri da compiere » [32]

Anche stavolta il P.M. Malleret, sulla linea già tracciata da Truche domandò che Perrin venisse condannato a una semplice « pena di principio », in gergo giuridico non più di un'ammenda simbolica. Ma oramai c'era la sensazione diffusa che i giochi per Perrin erano già stati fatti al peggio; i suoi avvocati dicevano indignati che quello di Baudad-Dulac non era stato un interrogatorio ma una requisitoria e il giorno dopo Jean Marc Theolleyre avrebbe scritto su Le Monde che « resta da sapere in che misura l'esercizio della giustizia ha potuto dipendere o no da un gruppo di pressione... quale che fosse la legittimità dei suoi motivi ». [33] Ma probabilmente era propria questa la funzione reale del secondo processo: diamo finalmente una soddisfazione morale alla parte lesa e otteniamo la sua legittimazione emotiva alla nostra azione riparatrice. Non ci sono altri colpevoli? Non possiamo aumentare la pena ai già condannati? Dobbiamo mantenere il tabù sull'amministrazione prefettizia? Non c'è che una via: insolentiamo Perrin in aula, avviliamolo come sindaco e come uomo. Ne trarremo due risultati: avremo finalmente l'applauso di quei lagnosi parenti delle vittime e al tempo stesso puniremo l'uomo che ha osato ribellarsi al ruolo di amministratore colpevole e pentito. Servirà di lezione a lui e di monito a tutti gli altri, sapere che permettersi troppe libertà con il potere non conviene mai.

---

32 Le Monde, 5-7-1973.

33 Le Monde, 5-7-1973.

A Perrin fu confermata tutta la pena dei dieci mesi con condizionale; la stessa sorte per i due Wimfles; a Moskovits, il PDG ossequioso ed efficientista che aveva dimostrato come seppure in caratteri piccoli piccoli qualche avvertimento tecnico per iniziati sull'uso dei suoi prodotti fosse stampato sull'involucro, la pena dei dieci mesi con condizionale venne ridotta a quattro. A Gilbert Bas invece essa fu apparentemente ridotta da ta a 18 mesi, in realtà fu aggravata perché sei mesi furono di « prison ferme », cioè senza condizionale (ci pare legittimo considerare anche Bas un capro espiatorio, dal momento che il suo maggiore coinvolgimento nel « 5-7 » — di cui va ricordato che non era dirigente — fu quello di avere investito un pò del suo denaro; è ragionevole supporre che se Reverdy e Herbelin non fossero morti tra le fiamme, sarebbero stati loro ad andare in carcere, non Gilbert Bas).

La Corte infine decretò che tutti i condannati come privati cittadini — escluso quindi Perrin condannato in quanto sindaco — dovessero pagare un indennizzo complessivo di 5 milioni e 670 mila franchi alle parti lese. Nel marzo 1974 tutte le sentenze vennero riconfermate dalla Corte di Cassazione.

11. *Conseguenze politiche della sentenza*

Due mesi dopo la conferma in Appello della condanna di Perrin, i sindaci dell'Isère radunati nell'assemblea annuale di settembre redassero un documento che andava ben oltre la denuncia dl torto subito dal loro collega. In esso si affermava che: « La giurisprudenza della Corte di Lione minaccia direttamente una forma di democrazia che ci è cara. Essa vieta in pratica la funzione di sindaco a degli eletti di buona volontà. Infatti l'appesantimento incessante dei compiti imposti ai magistrati muincipali, l'aggravamento senza fine dei loro poteri teorici senza migliorare i loro mezzi e quindi i loro poteri pratici, la trasformazione operata dai Tribunali di Lione dei poteri in doveri imperiosi la cui minima mancanza comporta responsabilità penali, la separazione crescente delle responsabilità dei sindaci da quelle dell'amministrazione prefettizia che lasci sempre al magistrato municipale la responsabilità in caso di mancanze, creano una situazione nuova rendendo ormai impossibile l'esercizio di questa funzione a dei cittadini che non dispongano di una formazione giuridica e amministrativa speciale e che non siano liberati da qualsiasi altra preoccupazione.

Siamo dunque alla trasformazione del sindaco volontario ed eletto in un funzionario a pieno tempo che necessita di una remunerazione consistente in rapporto alle responsabilità affrontate e alle capacità richieste. Siamo dunque alla soppressione dell'ultimo baluardo dei cittadini contro l'invasione dell'amministrazione anonima. A questo punto la giurisprudenza del processo di Saint Laurent du Pont non è più un problema di diritto e di difesa di una funzione, ma diventa un problema politico nazionale che passa in primo piano e che deve divenire la maggiore preoccupazione di tutti, amministratori eletti e cittadini amministrati »[34].

La lucidità di questa analisi fa del documento, oltreché una delle più complete denuncie politiche dell'intera vicenda anche un caso di presa di coscienza sociologica collettiva delle « conseguenze perverse » insite nella sentenza di Lione. I sindaci dell'Isère si resero perfettamente conto che la sentenza conteneva le premesse per la scomparsa della figura tradizionale del sindaco di provincia francese, inteso un po' come notabile pater-

[34] Le Monde, 26-9-1973.

nalista *super partes* e un po' come imprenditore volontario a beneficio della comunità locale [35]. Non solo, essi compresero anche che il ruolo di sindaco, unica istanza democraticamente eletta nell'amministrazione periferica, era destinato a diventare istituzionalmente il capro espiatorio potenziale per ogni carenza dell'apparato statale sul territorio comunale. In altri termini, possiamo dire che dal documento dei sindaci dell'Isère trapelava uno dei più tipici paradossi del rapporto società-stato in Francia, e cioè che il metodo democratico non svolge soltanto la funzione manifesta di legittimare i processi decisionali dell'apparato politico-amministrativo di vertice, ma svolge altresì la funzione latente di difendere tale apparato, offrendo sull'altare sacrificale il solo magistrato locale eletto con tale metodo. L'unico neo di tutta l'operazione — l'insufficiente credibilità sociale del sindaco come colpevole — veniva retroattivamente mascherato attraverso l'enfasi sull'importanza delle mansioni di sindaco; ma al contempo veniva di fatto evidenziato mediante l'attribuzione al sindaco di doveri così sproporzionati rispetto alle risorse, da metterne in crisi il ruolo tradizionale.

12. *Epilogo*

Resterebbe ormai poco da dire, se non fosse per due avvenimenti sopraggiunti a mo' di epilogo e che conferiscono a tutta la vicenda risvolti apparentemente inattesi, certamente più complessi. Circa tre anni dopo la sentenza in appello, fu discussa presso il Tribunale amministrativo di Grenoble una causa riguardante gli indennizzi da pagare in sede civile. Come si ricorderà la Corte d'Appello aveva stabilito che gli indennizzi fossero pagati soltanto dagli imputati privati e non da Perrin condannato nella sua qualità di sindaco. La causa civile era stata aperta dagli eredi di Reverdy, da Gilbert Bas e dalla Compagnia presso cui era stato assicurato il Dancing bruciato. Costoro sostenevano che poiché insieme a loro era stato condannato anche il sindaco di Saint Laurent du Pont, un terzo dell'indennizzo doveva essere pagato da questo comune (l'ultimo terzo spettava alla Società Sheby).

La richiesta venne respinta dalla corte in virtù del principio giuridico secondo cui il responsabile principale di un danno non può ultilmente invocare le colpe commesse da un altro per scusare la propria colpa. La sentenza fu rilevante non solo per i suoi aspetti giuridici ma anche per le implicazioni politiche. Per la prima volta infatti il potere costituito, attraverso l'Avvocato di Stato Gilbert Anton prese la parti di Perrin. Il motivo legale era abbastanza facile da capire: se il sindaco, e quindi il Comune di Saint Laurent du Pont fosse stato condannato a pagare parte dell'indennizzo, il Comune stesso avrebbe potuto per legge intraprendere causa contro lo Stato e rivalersi nei suoi confronti. Bisognava assolutamente evitare questa eventualità che avrebbe comportato il rischio di un riaccendersi delle passioni su un caso così lacerante per la coscienza civica francese.

Ma oltre a questo cambiamento di fronte va segnalato anche il tono generale dell'arringa tenuta dall'Avvocato di Stato, che suonò particolarmente severa nei confronti dello Stato stesso: — Questo dossier, come tutto quello della catastrofe di Val d'Isère — affermò Anton — mette in luce i compartimenti stagni esistenti nei servizi dello Stato e al tempo stesso l'inapplicazione di un regolamento essenziale. La sicurezza è stata per troppo tempo relegata nel servizio pubblico e altrove al rango di una

---

35 Cfr. i gia citati S. TARROW (1979) e BECQUART-LECLERQ (1978).

funzione secondaria e trascurata ». Anton sostenne poi che se la Commissione prefettizia di sicurezza avesse esaminato la pratica del « 5-7 », « è ragionevole pensare che il sindaco di Saint Laurent du Pont avrebbe acquisito, se non delle conoscenze generali sui problemi di sicurezza, quanto meno una pratica concreta delle procedure, avrebbe esaminato da vicino il dossier del « 5-7 », sarebbe stato incitato a seguire sul posto la esecuzione dei lavori, e forse avrebbe potuto eliminare sul posto i rischi presenti nei lavori non conformi al progetto » [36].

Ora che era stato irrevocabilmetne condannato in sede penale, Perrin poteva anche godere di un tardivo e accademico riconoscimento di non colpevolezza da parte delle stesse istituzioni che tre anni prima avevano sentenziato la sua colpa.

Ma nel frattempo era accaduto un altro avvenimento. Il 21 settembre 1974 Pierre Perrin era stato eletto senatore. E' noto che nella Francia della V Repubblica le elezioni per il Senato non avvengono per suffragio diretto ma attraverso il voto dei « grandi elettori » costituito dall'insieme dei consiglieri comunali, cantonali e dipartimentali. Forse è meno noto che l'Isère è sempre stato politicamente orientato a sinistra, sicché candidati indipendenti non hanno speranze di successo se non ottenendo l'appoggio di almeno uno dei due grandi partiti della sinistra storica. E' ciò che per l'appunto fece Perrin: al primo turno ottenne 872 voti su circa duemila votanti, ponendosi come primo candidato per il ballottaggio. Al secondo turno fu eletto con 969 voti, il centinaio di voti in più rispetto a quelli di partenza gli furono dati dal Partito Socialista. Perrin batteva così il candidato governativo ed entrava a Palazzo del Lussemburgo dove poi non perse quasi mai occasione di schierarsi con le opposizioni di sinistra [37].

Il senso di questa elezione può anche essere letto come una rivincita, una riparazione imposta al potere centrale non da Perrin soltanto ma da tutti gli amministratori locali dell'Isère, soprattutto da quella parte moderata che offesa da quanto era avvenuto negò il voto al candidato ufficiale della maggioranza e li riversò proprio sull'uomo diventato vittima simbolica della violenza praticata dalle Istituzioni.

Quando noi scriviamo queste pagine sono passati quasi dieci anni dal rogo del « 5-7 ». In Francia i controlli anti-incendio sono stati rigorosamente rafforzati; i comitati di sicurezza operano e vigilano in ogni dipartimento; sindaci, sottoprefetti e prefetti collaborano strettamente e in teoria non dovrebbero più verificarsi tragedie come quelle del Dancing di Saint Laurent du Pont (diciamo in teoria perché ancora nell'inverno '73 bruciò a Parigi una scuola con alcune decine di vittime; e i colpevoli furono trovati... negli allievi, alcuni ragazzetti sui 12 anni che si erano messi ad accendere fiammiferi fra taniche di benzina incustodite; una certa propensione della giustizia francese a preoccuparsi soltanto della mano che regge materialmente il cerino acceso sembra dunque conservarsi nel tempo).

L'incendio di Saint Laurent du Pont non sembra aver avuto nessuna conseguenza, neppure larvata, sulle carriere di Vaudeville e di Uhrich: il primo è divenuto nel '74 Prefetto della Val-de-Marme e quindi nel '76 Prefetto del Pas De Calais; il secondo, sempre nel '74 è stato trasferito, come segretario generale alla Prefettura di Lille. (Si può dire solo che il Governo ha atteso puntigliosamente la fine del processo di appello prima di decidere gli avvicendamenti, del resto completamente normali).

---

36 Le Monde, 14-3-1976.

37 Circostanza riferitaci dal sen. Jargot.

Gilbert Bas, scontati i suoi sei mesi di prigione lavora oggi come camionista in una piccola impresa del suo paese. Il vecchio Wimfles è in pensione ed il figlio continua a fare l'artigiano. Pierre Perrin è ancora sindaco e senatore, ma è malato, si è dovuto fare operare allo stomaco e si occupa sempre meno delle cose che lo hanno appassionato per tutta la vita. Saint Laurent du Pont è cresciuta, oggi supera i quattro mila abitanti e molti non sanno più bene che cosa avvenne dieci anni fa. A un chilometro dall'abitato un sacrario sul luogo del « 5-7 » fa volgere il capo agli automobilisti di passaggio. Su due pietre a mo' di libro aperto i nomi delle 147 vittime sono incisi a lettere dorate. Soltanto l'ultimo, Paul Reverdy è scolpito in bianco e non si sa se una mano impietosa abbia raschiato via la doratura in segno di rancore postumo oppure se una mano pietosa abbia aggiunto il suo nome a quello degli altri morti con lui.

GIUSEPPE BONAZZI

BIBLIOGRAFIA

J. BAECHLER, *Le Pouvoir pur*, ed. Calmann-Levy. Paris, 1978.

J. BECQURT-LECLERQ, *Paradoxes du pouvoir local*, ed. Pars. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1976.

P. BIRNBAUM, *Les sommets de l'Etat-Essai sur l'élite du pouvoir en France*, Ed. du Seuil, Paris, 1977.

G. BONAZZI, *Per una sociologia del Capro Espiatorio nelle organizzazioni complesse*. in « Studi Organizzativi », anno X, n. 3, 1978, pp. 3-49.

C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Ed. du Seuil. Paris, 1975.

P. CLASTRES, *La société contre l'Etat*, ed. Minuit, Paris, 1974.

R.M. COHEN-J. MARCH, *Leadership and Ambiguity*, Mc Graw Hill, New York, 1974.

M. CROZIER e altri, *Où va l'administration française?*, Les editions d'organisation, Paris, 1974.

M. CROZIED-E. FRIEDBERG, *Attore sociale e sistema*, tr. it., Etas Libri, Milano, 1978.

M. CROZIER-J.C. THOENIG, *La régulation des systèmes organisés complexes*, « Revue Française de Sociologie », XVI, 1975, pp. 3-32.

H.M. ENZESBERGER, *Politica e terrore*, tr. it., Savelli, Roma, 1978.

P. ESCUBE, *Les Grands Corps et l'Etat*, P.U.F., Paris, 1971.

M. FOUCALT, *Sorvegliare e punire*, tr. it., Einaudi, Torino, 1976.

M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, tr. it., Einaudi, Torino, 1977.

P. GREMION, *Le pouvoir périphérique - Bureaucrates et notables dans le système politique français*, Ed. du Seuil, Paris, 1976.

M. GUILLAUME, *Eloge du desordre*, Gallimard, Paris, 1978.

N. HERPIN, *L'application de la loi - Deux poids, deux mesures*. Ed. du Seuil, Paris, 1977.

H. JAMOUS-P. GREMION, *L'ordinateur au pouvoir - Essai sur les projets de rationalisation du governement et des hommes*, Ed. du Seuil, Paris 1978.

H. JAMOUS, *Sociologie de la décision - La reforme des études médicales et des structures hopitalières*, C.N.R.S., Paris, 1969.

A. JARDIN-A.J. TUDESQ,*La France des notables*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.

P. KAUFMANN, *Psicanalisi dell'illusione politica - Visionari, artisti, organizzatori*, tr. it., Marsilio, Padova, 1979.

P. LEGENDRE, *Stato e società in Francia*, tr. it., Comunità, Milano, 1978.

P. LEGENDRE, *Godere del potere - Trattato sulla burocrazia patriota*, tr. it., Marsilio, Padova, 1977.

H. MACHIN, *The Prefect in French Public Administration*, Craom, Helm, London, 1977.
M. OLSEN, *The logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
N. SMELSER, *Il comportamento collettivo*, tr. it., Vallecchi, Firenze, 1968.
E.N. SULEIMAN, *Les hauts fonctionnaires ed la politique*, tr. fr., Ed. di Seuil, Paris, 1976.
E.N. SULEIMAN, *Les élites en France - Grands corps et grandes écoles*, tr. fr., Ed du Seuil, Paris, 1979.
S. TARROW, *Tra centro e periferia - Il ruolo degli amministratori locali in Italia e in Francia*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1979.
J.C. THOENIG, *L'Ere des technocrates: le cas du Ponts et Chaussées*, Les editions d'organisation, Paris, 1973.
J.C. THOENIG, *Il rapporto tra centro e periferia nell'amministrazione pubblica francese: un'analisi sistemica*, « Studi Organizzativi », n. 3-4, 1975, pagine 91-154.
J.P. WORMS, *Le préfet et ses notables*, « Sociologie du Travail », n. 3, 1966, pp. 249-276.

Innovazione e continuità nella società giapponese
impressioni e interrogativi di un visitatore occasionale
(Perché non c'è lotta di classe in Giappone?)

Vi è un momento che precede la ricerca vera e propria, che in qualche modo la prepara come impresa umana, ma al quale non si pensa mai in maniera esplicita. Questo momento esprime un assunto meta-teorico, in senso proprio una *decisione esistenziale*. Prima che la ricerca sia stata disegnata, con le ipotesi di lavoro specifiche e gli strumenti di verifica cui fare ricorso, vi è il momento del distacco, in cui un individuo decide di interrompere la routine della sua quotidianità, noiosa o esaltante che sia: fa la valigia, compra il biglietto dell'aereo, saluta gli amici — in una parola, lascia il mondo che gli è conosciuto e si apre verso quello ancora ignoto come esperienza personale, se pure ne conosca i dati attraverso fonti secondarie, informazioni, letture — *decide di andare a vedere*. Questo è certamente importante. Trovo anzi che è essenziale. A patto, però, che si osservino alcune condizioni. E' importante andare sul posto, ma non per giudicare o, quanto meno, non per giudicare subito, quasi assegnandosi un ruolo permanente di procuratore generale su scala planetaria. Soprattutto per gli analisti europei occidentali e nordamericani, è anche importante che imparino a lasciarsi andare, a lasciarsi penetrare dal nuovo e dal diverso, ad accettare l'alterità dell'altro, ad avvicinarsi con la fiducia che un tempo fu dei titani, senza protezioni logiche rigide, riscoprendo forse il genio fanciullesco curioso dei Greci, così presto perduto sotto la spinta delle tendenze acquisitive e quella, inconfessata ma potente, dell'insicurezza e della paura. In questo senso, l'analista sociale deve possedere una duplice prospettiva: è nello stesso tempo abitante del villaggio e cittadino del mondo. Egli sa che bisogna aprirsi e che i confronti inter-culturali significativi non possono esere unicamente affidati a squadre di ricercatori armati di questionari standardizzati senza correre i rischi del meccanicismo e di risultati forse statisticamente ineccepibili, ma umanamente privi di senso. Egli sa o deve imparare a perdere tempo. Passeggiare, andare a zonzo. Farsi bagnare dalla pioggia del luogo: fine come quella di Londra o Parigi; nebulosa come quella di Lima o sub-tropicale, torrenziale come quella di Bombay o di Roma. Farsi lambire dal sole. Gli dei del luogo sono elusivi e gelosi. Bisogna imparare a *flâner*, passeggiare senza mèta, l'impermeabile aperto, il passo tranquillo... Percepire l'odore della terra ba-

gnata. O della polvere, quella che, come nel Nordafrica, penetra e irrita le mucose del naso. O il colore rossiccio della terra di Recife, nel Nordest del Brasile. O il rumore, la musica del traffico umano che caratterizza ogni civiltà: il trambusto della Quinta Strada nelle ore di punta, quando escono gli impiegati dagli uffici, il brusìo animato della Mediina di Kerouan... Voltaire diceva: « Méfiez-vous toujours de la première impression. C'est la bonne ». Aveva probabilmente ragione. Sta però di fatto che lo studioso di problemi sociali sperimenta un senso acuto di disagio quando l'impressione non riesca a raggiungere lo status di un'ipotesi verificata e standardizzata, ossia scientifica, aperta al controllo di chiunque come una qualsiasi procedura pubblica.

Con riguardo alla realtà giapponese, è da rilevare una realtà supplementare. Nell'interpretare questa realtà, lo studioso di formazione europea occidentale è naturalmente portato ad usare gli strumenti concettuali e metodologici di cui dispone, i soli, ad ogni buon conto, che sia in grado di padroneggiare. Ebbene: devo dirlo subito. Questi strumenti non funzionano. Forse la lezione più preziosa che ho potuto trarre dal mio viaggio in Giappone è proprio questa: una lezione negativa e un richiamo piuttosto severo. I concetti sociologici sono storici, o non sono nulla. Vale a dire: i concetti sociologici vanno elaborati e costruiti nel processo vivo della ricerca che si svolge nel quadro di un contesto storico, economico, culturale specifico. Questi concetti sono come una merce delicata e facilmente deperibile. Non si possono trasferire all'ingrosso da un contesto ad un altro; non sono adatti all'esportazione di massa; vanno acclimatati criticamente attraverso un processo di taratura di cui peraltro non conosciamo e per il quale probabilmente non esistono regole standardizzate e universalmente valide. In via preliminare, il ricercatore è bene che rinunci ai concetti e agli apparati teorico-concettuali cui è abituato. Non è così facile come può a prima vista apparire. Non si possono cambiare le abitudini mentali come si cambia la camicia. Nessun dubbio ch'io viaggi con i miei pensieri, con le categorie logiche e politiche di cui da anni mi servo nelle mie analisi. Ciò di cui non mi debbo dimenticare, e che del resto mi mormoro incessantemente all'orecchio interiore, è che non posso concedermi il lusso di essere eurocentrico, cedere alla tentazione della nostalgia, al gusto, certamente dolce ma mortalmente ingannevole, di tornare a casa, di non uscire dalla comoda familiarità di un paesaggio mentale abituale. Le categorie del ragionamento politico-ideologico europeo occidentale non sono meccanicamente applicabili alla realtà giapponese. So che non posso lasciar cadere queste categorie senza rischiare di svuotarmi intellettualmente. Mi vieto solo di proiettarle sulla realtà

giapponese. Decido che preferisco non capire piuttosto che colorare e imprigionare l'oggetto dell'analisi entro concetti che alla fine si riveleranno pre-concetti.

Da questo punto di vista, sono arrivato in Giappone, all'aeroporto internazionale di Tokyo a Narita, nelle condizioni ideali: ignorantissimo di cose giapponesi. La Japan Foundation aveva mandato un'auto a prendermi con un'interprete. Dopo circa un'ora di viaggio per l'autostrada, ho preso alloggio nell'albergo New Otani, non lontano dai giardini imperiali. Non appena ho potuto, sono uscito a piedi per le strade, la mattina presto, la sera tardi, la notte. Ho visitato famiglie private, università, luoghi di lavoro, qualche museo; ho tenuto conferenze e dibattiti con colleghi universitari. Prima delle otto, gruppi consistenti di impiegati, vestiti di scuro, si avviano alle fabbriche e agli uffici. La Ginza non ha nulla da invidiare a Fifth Avenue o, forse, a Broadway. Il traffico è intenso ma ordinato. Tokyo, distrutta due volte — nel 1923 dal terremoto e nel 1944-45 dalle bombe americane — è oggi un organismo vivente che funziona 24 ore su 24. Ciò che più mi colpisce sulle prime è questa vita che continua, senza febbre, ma incessante, possente e normale, come a New York, ma senza la frenesia che è una tipica caratteristica neviorkese. Alle tre del mattino, tutto funziona, come a mezzogiorno. La domenica sera, alle dieci, i negozi dell'albergo sono tutti aperti, dalle pizzerie alle cartolibrerie. A Roma sarebbe inconcepibile. Qui la cosa appare del tutto normale. I centri metropolitani giapponesi vivono a ciclo continuo e completo, reinventando o sospendendo i ritmi naturali — veglia, riposo, sonno, ecc. La veglia è costante. Il meccanismo è in perpetuo moto. L'autostrada multi-corsie da Narita a Tokyo mi ricorda la Express Way di Chicago e la Free Way che da San Francisco va verso il Sud. Mi guardo attorno. Mi concedo una autentica vacanza sociologica. Oppongo una resistenza minima agli imprevisti e alle novità, paradossalmente aiutato dall'isolamento cui sono costretto dalla barriera linguistica. Mi concentro sugli aspetti pratici, sugli sguardi, sugli odori, sui rumori, sui flussi di gente, sui silenzi, sui momenti di solitudine. Sono immerso in una folla fluviale, senza grida, composta; una grande corrente da cui sale solo un uniforme brusìo. E' certamente un paese sovrappopolato, ma è nello stesso tempo ordinatissimo. E' sovrappopolato, ma è nello stesso tempo stranamente restìo al contatto fisico. Gli individui si accalcano, ma non si toccano. E' una folla di isole. La sovrappopolazione italiana è un'esperienza qualitativamente differente, per certi aspetti antitetica. E' un pigia-pigia, sudore, richiamo ad alta voce, gomitate. Qui dalla calca immensa, brulicante, uniforme, sale invece una sensazione di ordine cosmico,

dato per sempre e quindi fuori discussione, in cui ognuno ha il suo posto, cui tutti necessariamente partecipano.

L'albergo, come del resto tutta Tokyo, è quello che si dice un albergo « moderno ». Gli stessi alberghi moderni li troveremo poi a Kyoto, a Hiroshima, a Matsuyama. Vi sono tutti i servizi di un grande albergo all'americana, per esempio di un albergo della « catena Hilton ». Ma vi sono anche delle differenze sostanziali. All'apparenza tutto è efficientistico in senso occidentale. Gli ascensori; il room service; il front desk. Si praticano anche gli stessi prezzi, di livello americano, per le camere, piuttosto salati. Ecco: uno può pensare di trovarsi a Chicago o a New Orleans o in uno Schweizerhof di Zurigo o a Colonia. Ma poi emergono differenze sostanziali: la sacralità dell'ospite. Non c'è solo la Bibbia dei Gideons nel cassetto del comò, magari insieme con gli « insegnamenti di Buddha ». C'è anche il kimono, piegato sul letto, con le pantofole, per il cliente appena arrivato. In tutti i ristoranti, negli aerei, il vaggiatore si vede offrire un tovagliolo umido, impregnato di sostante profumate, caldo, per pulirsi mani e viso. È più ancora: l'atteggiamento oblativo, di servizio delle cameriere, dei valletti, dei tassisti, docile e dignitoso e rapido a un tempo, è tanto disarmante e grande da riuscire quasi imbarazzante. Nessuno d'altro canto si aspetta la mancia. E' una efficienza non venale: è l'adesione anche psicologica al compito che va assolto, con naturalezza e qualche volta m'è sembrato persino con buon umore. Mi domando quanto tempo reggerà. Vorrei conoscere meglio l'atteggiamento dei giovani. Mi sembra impossibile che l'arroganza della competitività acquisitiva e la grossolanità del consumismo e del commercialismo sfrenato non finiscano per distruggere queste nature così deliziosamente *serviceable*, pronte al servizio e responsabili umanamente rispetto al compito ancor prima che per denaro o per mera obbligazione contrattuale. Noto dunque una diffusa, tranquilla accettazione del proprio ruolo nella società, e quindi una società estremamente attiva, ma non in fermento, priva di lacerazioni profonde, fondamentalmente centripeta, ma senza sforzo, senza quello spasimo verso l'unità che in Europa ha così duramente contrassegnato la coscienza tedesca, facendola oscillare paurosamente fra misticismo e barbarie. Qui si avverte una solidità che rimanda ad antiche tradizioni, a generosità umane, a disponibilità e ad aperture psicologiche divenute abitudini, riflessi condizionanti. Ma se questa calma, se questo clima di accettazione sono reali, sono dati di fatto della quotidianità, sarebbe logico pensare alla bonaria lentezza, all'assenza di tensione che definiscono le situazioni umane e sociali, dominate dallo spirito di fratellanza invece che del calcolo razionale, meritocratico e competitivo. Qui si in-

contra invece una nuova sorpresa: la puntualità giapponese, una puntualità che supera qualsiasi aspettativa. Tutti i mezzi della vita collettiva, da quelli di trasporto a quelli del divertimento, sono regolati con una precisione che arriva alla frazione di secondo. Un treno come lo « Hikari », da Tokyo a Hiroshima, spacca letteralmente il minuto sia agli arrivi che alle partenze, rivaleggia e forse supera i treni svizzeri e le corriere olandesi. Ma così anche le riunioni scientifiche all'università o politiche o più genericamente sociali. Che cosa significa? E' dunque possibile un'efficienza che non escluda la simpatia umana, che si fondi anzi sulla personalizzazione non commerciale del rapporto? Ma allora: cos'è questo enigma del Giappone? E' efficiente in senso moderno o è tradizionalista? Credo che il Giappone pratichi una varietà di efficienza sconosciuta agli occidentali: la produttività danzante, quella felina, elegante scioltezza di movimenti che riesce a fondere il massimo della rapidità con il massimo della bellezza. Aggiungerei anche, pur nella evidente tendenza a rifiutare qualsiasi contatto fisico troppo ravvicinato, a mantenersi « insulari », un senso agapico della comunità che si coglie anche per le strade e nei mercati: a volte, per le grandi vie di Tokyo o di Kyoto, quando la gente si riunisce a frotte e parla fitto e cordiale. Sembra di trovarsi all'improvviso a Torino (ahimé, nella scomparsa Torino di una volta): l'intercalare che ovunque si ode, variamente, dolcemente modulato, è: « neh, neh ».

Si profila qui l'insufficienza delle categorie occidentali. In base ad esse il Giappone può configurarsi solo come un intreccio di contraddizioni: società efficiente industrializzata, ma anche tradizionalista; classista, ma anche comunitaria; utilitaristica, ma anche solidale; basata sulla famiglia, ma non familistica; aperta all'innovazione tecnica anche la più ardita, ma nello stesso tempo gelosissima delle sue tradizioni; in apparenza occidentalizzata e americanizzata; ma nel fondo completamente e semplicemente nipponica. Il fatto è che la logica analitica delle scienze sociali europee si basa su dicotomie, quali comunità-società, individuo-gruppo, classe-nazione, e così via, che non hanno senso nei termini dell'esperienza storica, politica e culturale giapponese.

L'innovazione tecnica, chiusa l'epoca Tokugawa nel 1868 e iniziata con la restaurazione di Meiji l'occidentalizzazione della economia, è indubbia e tutti conoscono i grandi, impetuosi progressi realizzati in Giappone nel campo dell'industria, da quella dei cantieri navali a quella dell'alta precisione, delle macchine utensili e dell'elettronica. Ma questa innovazione tecnica non sembra incidere, contrariamente a quanto è accaduto in Europa, sulla fondamentale continuità dei valori nipponici profondi.

Un esame, per quanto superficiale, di questa continuità non

può non porsi in via preliminare di fronte alla conformazione fisica, ossia alla struttura in senso geo-fisico e demografico-ecologico preciso, del Giappone.

Il Giappone è un arcipelago, un insieme di isole. Viste dall'aereo all'arrivo, queste isole si presentano montuose, con formazioni collinari all'interno che si sviluppano al modo di una tortuosa colonna vertebrale, con zone pianeggianti e sovrappopolate lungo i litorali. Si comprende subito che la distribuzione della popolazione e soprattutto il suo equilibrio sono problematici. Si nota la crescita di grandi centri metropolitani (Tokyo, Osaka, Kyoto), e, anzi, recentemente, di vere e proprie « conurbazioni » o « rurbanizzazioni », vale a dire di un *continuum* città-campagna che fa cadere o quanto meno attutisce quelle che fino a pochi anni fa sembravano contrapposizioni insanabili. Lo squilibrio fra popolazione, risorse umane e risorse materiali è evidente. La sovrappopolazione è ovunque avvertibile, ma forse nel solo Giappone oggi o in Giappone più che altrove si ha una precisa verifica degli effetti positivi, a determinate condizioni, della densità demografica. Il prezzo, la conseguenza in termini politico-culturali, di questo squilibrio è la netta prevalenza del gruppo sull'individuo. La cosa si presterebbe agevolmente ad una lunga trattazione filosofica. Mi limito a segnalare alcune conseguenze pratiche nel comportamento quotidiano: andando in Giappone, non dimenticate i biglietti da visita per le presentazioni: questo lo sanno tutti; più importante ancora: non dimenticare di indicare, accanto al nome, l'istituzione presso cui si lavora o che si rappresenta; un biglietto da visita con il solo nome della persona sarebbe motivo di sorpresa, se non di scandalo.

Il Giappone è dunque una società socio-centrica. Se ne possono dare molte definizioni, secondo le categorie sociologiche europee correnti. E' certamente una società industriale, ma è ancora una società anche agricola (il 14% della popolazione è ancora agricolo), con importanti settori produttivi di tipo artigianale.

Dalla situazione di sovrappopolazione cronica e dal conseguente squilibrio popolazione-risorse discende un dilemma molto chiaro che è al fondo dell'esperienza storica giapponese: « organizzarsi o perire ». L'organizzazione collettiva, il contenimento dei capricci o anche delle aspirazioni legittime individuali, l'efficienza operativa, la collaborazione inter-personale non sono per il Giappone un di più o un imperativo morale. Costituiscono un imperativo funzionale e nello stesso tempo una precondizione fondamentale di sopravvivenza. Solo con un incredibile sforzo collettivo che rappresenta la cumulazione degli sforzi individuali concertati e il loro punto di massima convergenza, il Giappone

ha potuto sopravvivere e svilupparsi. Questo è vero, a mio parere, nella prospettiva storica di lungo periodo, ma è visibile anche nell'attualità a breve termine.

Il senso della precarietà dei mezzi di vita incide anche sull'atteggiamento dei Giapponesi verso la natura. E' un atteggiamento di rispetto, dominato dalla consapevolezza della scarsità dei beni naturali che escludono ogni tipo di spreco. Ma se si pensa che gran parte della superficie nipponica è sismica, si può pensare che i Giapponesi scorgono nella natura una realtà fragile, malata di « nervi », non da sfruttarsi ma da trattarsi con riguardo. Si noti inoltre, ed è forse la ragione decisiva, che per i Giapponesi la natura è anche la rivelazione agli esseri umani della divinità, contrariamente alla tradizione del mondo giudaico-cristiano in cui il divino si manifesta essenzialmente nella « scrittura ». Sono arrivato per caso a Tokyo la mattina del 21 marzo, inizio della primavera. La festa dei ciliegi in fiore è commovente ed esprime abbastanza bene, mi sembra, il senso di un bene sacro per il quale non si fa tuttavia ricorso alcuno al divino, all'extramondano. Il fiorire dei ciliegi, atteso con ansia dalla gente che spia il buttare delle gemme dei fiori di ciliegio nei parchi e nei giardini, mi è parso il « miracolo di San Gennaro » dei giapponesi. La religiosità dei Giapponesi mi è apparsa singolarmente pragmatica e laica, per così dire, tutta legata alla terrestrità, ai bisogni e ai valori della comunità nipponica, che nel culto degli antenati assicura a se stessa la continuità tanto minacciata dagli agenti esterni quanto invece assicurata e protetta dall'intimo, centripeto convergere dei giapponesi verso la loro società, che è insieme etnia-nazione-stato-religione-presenza nel mondo.

Dalla seconda metà dell'ottocento, quando il Giappone, caduti volontariamente i Shogun e ristabilita l'autorità centrale dell'imperatore, si è aperto al progresso di tipo europeo, l'innovazione è stata rapida, massiccia, molto diffusa, ma essa è stata realizzata su un fondo tradizionale che non viene, almeno per ora, intaccato. La tecnologia, anche la più raffinata, è adottata e vissuta come puro strumento. Mi domando: è possibile? E' mai possibile che sia dato al Giappone di oggi ciò che non è stato concesso ad alcuna civilità, vale a dire di passare indenne, come una salamandra, con i suoi valori tradizionali intatti, attraverso il fuoco della tecnica moderna? Spio con pazienza i segni della contraddizione, cerco una crepa che mi presenti il sintomo di una tensione interna non più tollerabile, il segnale d'una schizofrenia distruttiva. Noto solo che l'antico convive con il moderno: la gentilezza tradizionale del kimono, che sembra disegnata apposta per impedire i movimenti troppo rapidi così come il piede fasciato e atrofizzato nella Cina di una volta consentiva solo di

procedere a piccoli balzi, si accompagna senza difficoltà apparenti alla logica degli orari spietatamente precisi. Sembra che vecchio e nuovo abbiano concluso qui un armistizio sine die, una lunga tregua indefinita. A Tokyo, 12 milioni di abitanti, 26 citta-satelliti, il brulicame delle case minime si stende come un molle tessuto connettivo fra un grattacielo e l'altro. Seduto al finestrino del treno, fermo per quattro minuti quattro, nella stazione prima di arrivare a Kamakura, guardo le ragazze passare sul marciapiede ferroviario. Basta incrociarne lo sguardo nero maiolicato. Ed ecco: sorridono amabili, con una gentilezza di misurata ambiguità che può essere letta in modi contraddittori, come invito o rifiuto: come la natura stessa. Più tardi, nel tempio buddista zen Okokuji, sorbisco lentamente del thè verde, molto denso, aiutandomi a sconfiggerne il sapore amaro con piccole colombelle di zucchero. La fontana è un'esile cascatella chiacchierina nel bosco fresco di canne di bambù. Fa un rumore tranquillo, sempre uguale, ripetitivo. La ripetizione induce l'oblìo, la tranquillità, la stasi, e quindi la suprema estasi dell'immobilità immemore, la perfezione della morte, il cui pensiero qui è di casa mentre nel mondo tecnico occidentale viene con ogni cura sopresso, allontanato, ostracizzato. Mi domando: quanto durerà? Fino a quando sarà possibile a questo paese di essere all'avanguardia dal punto di vista tecnico e nello stesso tempo di restare così umanamente caldo, tranquillo, interiormente sapido e sicuro? Il sorriso, la gentilezza senza enfasi, i saluti sottovoce (low-geared, Softspoken). Tutto sembra molto genuino. Non avverto forzature. Il ritualismo sembra perfettamente internalizzato, anche quando si fanno gli inchini, numerosissimi e variati (appena accennati, a mezzo busto, a tutto busto, ecc.). (Ho qualche volta l'impressione che i giapponesi siano pronti a tutto pur di non darti la mano. pur di non toccare fisicamente l'altro). Ma quando verrà meno l'antica etica dei valori nobili, l'etica dei samurai così eroica da ritenere profanato un amore quando venga dichiarato o anche solo tacitamente ammesso, quella per cui si è suicidato Yukio Mishima, che cosa resterà? Sarà come a Toronto o negli alberghi della ITT e della catena Hilton, dove le cameriere portano in giro sul petto dei cartellini a stampa che dicono « Smile », e hanno una faccia da funerale, oppure « I am at Your Service » o ancora « I am Happy to Serve You », e ti mandano al diavolo? Ma intanto, a mezzo metro, mi accade di vedere una signora di mezza età, seduta di fronte a me nel boschetto di bambù, mentre beve, con calma, del thé verde da una tazza ornata di disegni floreali molto raffinati. Beve adagio, guardando fisso nella tazza e tenendo questa con ambedue le mani, quasi a congiungerle, quasi fosse un ciborio o un calice da messa. Infatti, la posizione, i gesti...,

tutto mi fa pensare ad una cerimonia religiosa, al silenzioso compimento di un rito.

A parte i prodotti Sony, Nikon, Honda, Sanyo, Hitachi, ecc., il Giappone è dunque una società tradizionalista, ma, contrariamente a quanto si sarebbe tentati di concludere frettolosamente, non è una società familistica. Quando si parla di gentilezza e di calore umano e di tradizionalismo il confronto con l'Italia è quasi di rigore. Ma il paragone con l'Italia a questo proposito fa emergere una caratteristica contraddittoria. In Italia il tradizionalismo della società si esprime nel suo carattere ancora familistico, centrato sulla comunità locale come agglomerato di più famiglie. In Giappone, invece, il tradizionalismo è socio-centrico. Non la famiglia particolare, ma la società globale è la vera famiglia dei Giapponesi. (Per questo forse non esiste il furto; non si ruba la valigia ai propri familiari). Si potrebbe dire, paradossalmente, che in Giappone non c'è famiglia o, più precisamente, che la famiglia c'è e funziona, ma in condizione nettamente subordinata rispetto alle esigenze della società globale extra-familiare. E' questa peculiare situazione che fa saltare le categorie sociopolitiche occidentali, fondate sulla contrapposizione fra comunità, o *Gemeinschaft*, e società, o *Gesellschaft*. Applicate al Giappone queste categorie esplicative e dilemmatiche non spiegano nulla. Sono fuorvianti invece che illuminanti.

Le categorie e i quadri logici europei occidentali tendono a contrapporre certi concetti mentre in Giappone si tende ad integrarli. Così è chiaro che l'innovazione in Giappone è forte, sostenuta ed auto-alimentantesi, ma essa non si contrappone necessariamente alla tradizione, anche se è evidente che una rottura esiste fra la restaurazione di Meji, ossia fra il momento in cui si decide l'apertura alla modernizzazione di tipo occidentale, e la vita giapponese d'un tempo, prima di Meji. Si nota tuttavia, ancora oggi, una tendenza pragmatica, tipicamente giapponese, ad assimilare e ad integrare, qualche volta semplicemente a giustapporre, mondi di pensiero e pratiche di vita che logicamente non potrebbero convivere. A noi europei, che siamo stati e restiamo dei cartesiani, l'indifferenza giapponese di fronte a ciò che per noi sono contraddizioni flagranti riesce probabilmente incomprensibile. Il problema non riguarda solo certe sopravvivenze della tradizione, come, per esempio, nel campo della musica, in cui la musica giapponese tradizionale sopravvive e si sviluppa accanto a quella moderna senza che fra le due musiche si dia alcun contatto. Si danno forme di coesistenza di antico e moderno in cui diviene evidente che la tradizione non è necessariamente in conflitto con ciò che è moderno e, d'altro canto, ciò che è nuovo, innovativo si muove e cresce *dentro*, e non *contro*, la vita

giapponese tradizionale. Il progresso tecnologico, per esempio, è abbastanza facilmente integrato nel mondo produttivo della tradizione giapponese, al punto che fabbriche modernissime e tecnicamente all'avanguardia si presentano pervase da un profondo, tradizionale paternalismo (in particolare le *zaibatsu*), lavorano come se ancora fossero una sola grande famiglia, e gli operai, alla fine della giornata, piuttosto naturalmente cantano in coro le lodi del loro datore di lavoro, la loro gioia di lavorare insieme per la prosperità dell'azienda e per il benessere del Giappone. E' difficile immaginare qualche cosa di simile fra gli operai della Fiat o della Renault o persino della Volkswagen. Questa situazione non va naturalmente esente da qualche esempio di blanda schizofrenia. L'offensiva sindacale di primavera non è quasi mai una cosa seria. Accade che gruppi di operai siano in sciopero, ma che continuino a lavorare e a produrre con il consueto accanimento. Si indovina che sono in sciopero da un cartellino che recano sul petto e che annuncia: « sono in sciopero ». L'annuncio è necessario; nessuno altrimenti se ne potrebbe accorgere.

Durante le mie conversazioni e seminari mi sono reso conto che quello che io considero il problema fondamentale della nostra epoca non ha consistenza per i giapponesi di oggi. Questo problema è per me dato dalla transizione dalla razionalità tecnico-formale alla razionalità sostanziale. Per quanto riguarda la razionalità tecnico-formale, non sorgono problemi. Mi domandano invece cosa intendo per « razionalità sostanziale ». Rispondo: l'insieme dei valori convissuti e dei significati condivisi che dà senso di orientamento e costituisce la mèta collettiva (storica) di una qualsiasi comunità umana (giustifica anche, come strumento, la razionalità tecnica).

Ed ecco la risposta, inattesa, dei miei interlocutori giapponesi, attenti e cortesissimi: « Ma allora, *il problema per noi non esiste*. Noi abbiamo già, da tempo immemorabile, la razionalità sostanziale. Questa non è mai stata chiamata in causa né poteva esserlo dall'innovazione tecnica e neppure da grandi catastrofi nazionali, come la sconfitta nella seconda guerra mondiale. La razionalità tecnica è infatti per definizione strumentale. La razionalità sostanziale è data invece per noi dai valori della tradizione nipponica che costituiscono il fondamento della società giapponese in tutte le sue espressioni ».

Cerco allora di comprendere i contenuti specifici della « razionalità sostanziale » giapponese — ovvero la realtà di questa cultura nipponica di base — che i miei interlocutori danno per acquisita *à jamais*, fuori discussione, sicura e potente come un incrollabile fondamento dell'*esserci* giapponese. Vi sono delle difficoltà: la cortina impenetrabile del comportamento altamente

ritualizzato resiste anche agli scandagli più attenti. Non avverto alcun senso di colpa alla tedesca; nessuna repressione o rimozione. Direi che non vi sono cadaveri nell'armadio della nazione giapponese. Esploro l'etica dei samurai; l'hagàkura, secondo una ottica che potrebbe indurmi a credere in una versione di autocontrollo di tipo puritanico o di spirito di prodezza tipicamente cavalleresco, ma ecco che trovo anche comportamenti e valori del più schietto utilitarismo, spregiudicato e pragmatico. Per esempio, è straordinario come i giapponesi abbiano accettato, dopo la fine della seconda guerra mondiale, il regime democratico: una accettazione senza traumi apparenti, troppo « pacifica » e unanime per non far pensare che si tratta di un gesto puramente rituale. Napoleone era l'imperatore di una repubblica. In Giappone, l'imperatore è ancora una divinità, ma in abiti borghesi.

I valori latenti, quelli profondi, su cui ruota tutta una civiltà e un modo di vita, non sono facilmente percepibili perché non si esprimono a parole, ma con gesti fuggevoli, occhiate fulminee, e soprattutto mediante *silenzi*. E' difficile comprendere le cose importanti perché le cose importanti non sono dette, ma piuttosto *implicate*. Non è l'individuo, il depositario di questi valori profondi, ma il gruppo, la nazione, la società. Non sono legati a un pensiero personale. La loro realtà resta opaca, una sfida sfibrante per la *clarté* cartesiana della cultura europea occidentale.

Mi do allora alla ricerca delle crepe della società giapponese. Credo che ogni società riveli se stessa, sia costretta ad una specie di auto-epifania, quando venga colta, disarmata e sorpresa, nei suoi momenti di *défaillance*. La crisi spezza la corazza della quotidianità, lacera e nello stesso tempo rivela, fa capire. Non vi è società che non abbia i suoi punti di rottura: droga in USA; violenza in Italia; giovani coppie che si rifiutano di far figli nell'Unione Sovietica.

In Giappone la spia è ancora più terribile e difficile da decifrare. Si tratta del *suicidio degli adolescenti*.

Pare che non si tratti di una novità. Solo che attualmente i mass media ne parlano con maggiore spregiudicatezza. Il numero dei suicidi giovani, dai diciotto anni in giù, è in diminuzione in senso assoluto. Ma il numero dei suicidi dei quattordicenni è invece relativamente in aumento. E' difficile stabilire le ragioni. Probabilmente bisogna parlare di un insieme di ragioni in cui entrano differenti fattori causali o condizionali, quali per esempio:

1) eccesso di protezione del ragazzo o della ragazza;
2) la concorrenza scolastica;
3) fin quando si è a scuola, nella società giapponese, non

si viene riconosciuti come adulti; così, per auto-affermarsi, nelle delicate fasce dell'età pre- e post-puberale, resta solo il suicidio come protesta, una protesta silenziosa e definitiva.

Quest'ultimo fattore non potrebbe però applicarsi al suicido dei bambini. Vi sono infatti suicidi, relativamente numerosi, di bambini di *sette anni*. In questo caso, sembra che il fattore determinante vada ricercato nella solitudine, mancanza di amici, disarmonia nella famiglia, ecc. Neppure il suicidio dei bambini è però una novità. E' venuto alla luce perché si va profilando oggi una forte critica contro i metodi di selezione scolastica che obbligano i bambini a studiare moltissimo o, come diceva Leopardi, a darsi ad uno studio « matto e disperatissimo ». I mass media si impadroniscono dei casi più clamorosi e li analizzano a lungo, spietatamente. Sta di fatto che i suicidi dei giovanissimi, non il numero complessivo, sono in aumento. Che cosa ci sia dietro è difficile dire; occorrono ricerche empiriche. Nessun dubbio però che si trovi qui la tragica testimonianza di una certa difficoltà nell'integrare *innovazione* e *continuità*, alti standard di competitività scolastica e vita tradizionale. Forse è però più indicativo del travaglio della società giapponese odierna, in bilico fra innovazione e continuità, il *suicidio collettivo delle famiglie* oppure della madre che ammazza i bambini e poi se stessa, talvolta perché il padre è fuggito o non torna a casa. Di regola, il suicidio collettivo delle famiglie è in realtà costituito dall'omicidio dei bambini da parte dei genitori e poi dal loro suicidio. Le ragioni economiche giocano qui un ruolo importante, ma da fissare ancora con chiarezza. Ma vi sono anche altre motivazioni importanti. Per esempio, quando un membro della famiglia è molto malato allora tutti si uccidono oppure, quando la coppia marito-moglie non funziona, vengono uccisi anche i figli perché sono considerati parte integrante della coppia (l'individualità anche in questo caso cede di fronte al gruppo). Circa l'80% dei suicidi familiari sono dovuti a madri che ammazzano i figli e se stesse. Sono madri terribili: danno la vita e la tolgono. Non ho capito bene che cosa significhi. La spiegazione più ovvia è che la madre-suicida che ammazza i figli lo fa perché ritiene che i figli siano ancora parte di lei, che quindi senza di lei i figli sarebbero degli « abbandonati ». Su questo punto, tutte le madri giapponesi sembrano d'accordo. Meglio morti che poveri e abbandonati. Come in tutte le società a forte base comunitaria, il peso di ciò che pensa la gente è determinante. L'individuo in senso occidentale, cui non importa gran che dell'opinione altrui, non è ancora emerso. Quello che conta è il gruppo. Va però osservato che all'estero, a differenza dei cinesi, i giapponesi non si uniscono fra loro. Ciò vuol dire che in Giappone deve esserci una forte repressione da

qualche parte. Alcuni casi di suicidio collettivo sono emblematici. E' accaduto che tutta una famiglia di nove persone — padre, madre, figlio, moglie del figlio, figli e fratelli, ecc. — si sia uccisa per ragioni economiche: il capo-famiglia, titolare di una piccola industria, è sull'orlo del fallimento; riunisce tutti i membri del gruppo familiare e domanda loro con gentilezza se siano d'accordo circa l'ammazzarsi; tutti dicono di sì e agiscono di conseguenza; la famiglia si auto-stermina; scomparendo, si sottrae alla vergogna del fallimento. Si profilano qui alcune ambivalenze caratteristiche. I giapponesi sono group-oriented, legati e subordinati alle esigenze del gruppo, ma sono anche egoisti. La madre uccide i propri figli per egoismo, nel senso che esagera nel proprio ruolo, la propria *indispensabilità.* Così come sono egoisti i padri che « scompaiono ». A Tokyo vi sono delle specie di *pubs* dove si riuniscono le sera operai e impiegati, mangiano, bevono e dormono; la mattina corrono al lavoro; vanno a casa solo una volta la settimana. Interrogati, i giapponesi rispondono a proposito dei padri che scompaiono: « Li comprendiamo ». Per un occidentale la cosa non è del tutto comprensibile. Può darsi che la famiglia in Giappone in realtà non esista come la si concepisce in Occidente. C'è il gruppo e c'è la società. In Italia, per esempio, non c'è la società. C'è invece la famiglia come « società naturale », la « piccola patria », protezione e difesa contro la società extra-familiare, percepita come « terra straniera ».

In conclusione, il Giappone resta un enigma, difficile da comprendere e affascinante. Noto che le tre grandi spiegazioni europee della società industriale moderna non tengono per il Giappone. Con riguardo a *Marx,* vi sono in Giappone i rapporti di produzione capitalistici (nella duplice versione, sociale e tecnica), ma non vi è lotta di classe. Con riguardo a *Weber,* vi è in Giappone un capitalismo dinamico e aggressivo, ma manca il fondo dell'individualismo puritanico. Con riguardo a *Veblen,* agisce in Giappone la « disciplina della macchina », ma gli abiti mentali tecnico-scientifici non sembrano intaccare i valori profondi della tradzione nipponica, non hanno riverberi culturali importanti, restano puramente strumentali. L'enigma giapponese è anche inquietante: verso gli Stati Uniti l'atteggiamento è bivalente. Il Giappone ne ha bisogno come scudo protettivo, ma non dimentica che gli Stati Uniti sono nello stesso tempo i responsabili di Hiroshima e di Nagasaki. Sono un partner, ma nello setsso tempo un concorrente. Fino a quando il Giappone potrà contentarsi dei suoi grandi successi commerciali?

FRANCO FERRAROTTI

Hegel: filosofo nazionale tedesco o filosofo tedesco dello Stato?

Per un conoscitore della bibliografia relativa al filosofo di Stoccarda il titolo che ho dato a queste pagine non crea certamente gravosi problemi d'interpretazione. Nei fatti vorrei cercare di analizzare criticamente una particolare interpretazione della filosofia hegeliana: quella fornitaci nel 1870 da Karl Rosenkranz nell'opera intitolata appunto *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, con particolare riferimento alle conclusioni storico-politiche che in essa l'autore esponeva.

Rosenkranz è ricordato e conosciuto soprattutto per essere stato colui che nel 1844 pubblicò, su incarico della famiglia Hegel, la prima biografia ufficiale del filosofo scomparso [1]. Molto meno noto, però, e non tradotto in italiano, è questo suo lavoro successivo, nonostante la rilevanza degli influssi che esso determinò in Germania negli anni seguenti la sua pubblicazione. Con esso infatti si cercò, per la prima volta in modo organico, di presentare Hegel come l'antesignano, il fondatore spirituale e la guida filosofica di quella forma di organizzazione statuale che ebbe in Bismarck il suo artefice: il Secondo Impero tedesco.

Ampliate e sviluppate, le tematiche esposte in questo testo divennero in seguito l'asse portante di quella linea di sviluppo « da Hegel a Bismarck » che ebbe in Meinecke, ed in altri studiosi formatisi prevalentemente in ambiente storicistico, i suoi più convinti assertori. E questa corrente interpretativa è ancora oggi lungi dall'estinguersi, stando almeno ad alcune tra le più recenti opere a carattere storico riguardanti la Germania del XIX secolo tradotte e pubblicate in Italia [2].

Proprio per la conoscenza relativamente scarsa che qui da noi si ha di quest'opera ritengo necessario delinearne brevemente il contenuto, senza d'altra parte dilungarmi, per ovvie ragioni di spazio, in un'estesa trattazione riassuntiva.

Diremo subito che il testo di Rosenkranz si sviluppa lungo l'asse di tre motivi fondamentali. In primo luogo l'autore cerca di dimostrare che Hegel deve essere considerato il momento cul-

---

[1] Opera inedita anche in Italia, con il titolo *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Firenze, Vallecchi, 1966.

[2] Nella fattispecie: GOLO MANN, *Storia della Germania moderna*, Milano, Garzanti 1978; ma anche, sia pur con diverse caratteristiche; GERHARD RITTER, *I militari e la politica nella Germania moderna*, Torino, Einaudi, 1967.

minante, l'apice dell'evoluzione filosofica e letteraria avutasi in Germania a partire dal XIV secolo. Nel ripercorrere cronologicamente le varie tappe di questo processo egli pone continuamente in risalto due aspetti: da un lato, ovviamente, il progressivo approfondimento speculativo che si osserva confrontando gli scritti filosofico-teologici dei « mistici » medioevali tedeschi con quelli successivi di Jakob Böhme e poi, via via, con Wolff e Lambert fino a giungere a Kant ed agli altri due principali esponenti dell'idealismo, Fichte e Schelling. Dall'altro però egli ribadisce di continuo come a questo processo di evoluzione filosofica non fosse sempre congiunto il miglioramento del linguaggio, della prosa speculativa, nel senso di un suo divenire sempre più classica e « germanica », ossia meno soggetta ad influenze esterne, in primo luogo francesi.

Per questa ragione, e ciò altrimenti sarebbe per noi incomprensibile, Rosenkranz dedica molto più spazio e cura nell'analizzare la filosofia di Wolff che quella di Leibnitz. Su questa base egli traccia un giudizio nel complesso fortemente critico dell'Aufklärung, che gli appare come il tentativo di trapiantare, *sic et simpliciter*, al di qua del Reno moduli interpretativi e concetti sviluppati in Inghilterra e Francia e perciò avulsi, a suo giudizio, dalle specifiche condizioni culturali e storiche in cui si trovavano gli Stati tedeschi del XVIII secolo.

Senza volermi addentrare nell'analisi di queste ultime affermazioni passo direttamente alla conclusione che l'autore ritiene di poter trarre, nonché ribadire ripetutamente: Hegel rappresenterebbe la sintesi tra l'evoluzione filosofica tedesca culminata in Kant e nell'idealismo ed il gusto classico proprio alla prosa di Alexander von Humboldt. Più che « sintesi » direi che si potrebbe adottare qui proprio quel concetto classico della filosofia hegeliana rappresentato dal termine *Aufhebung*, con tutte le caratteristiche evolutive che gli sono proprie: Hegel — secondo Rosenkranz — completa, supera, conserva ed unifica in sé l'opera di questi due intellettuali tedesco-prussiani.

A questa tesi, che rappresenta in realtà il vero e proprio leitmotiv del testo, sono strettamente connessi gli altri due scopi che l'autore si proponeva di raggiungere: ribadire lo sviluppo e le conclusioni della filosofia hegeliana nei confronti delle critiche e degli attacchi ad essa portati; in secondo luogo difendere, ed in taluni casi ampliare la concezione hegeliana dello Stato per congiungerla poi al processo storico giunto proprio in quei mesi a compimento: la riunificazione nazionale tedesca.

Inoltre, se rispetto al primo di questi punti Rosenkranz è pure disposto a qualche concessione, riconoscendo talvolta che questo o quell'aspetto della filosofia hegeliana potrebbe generare

degli equivoci; per quanto riguarda il secondo invece, egli attua una difesa strenua dei princìpi del maestro che viene appena temperata dalla constatazione che, nel mezzo secolo che separa *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* dalla pubblicazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la storia non è rimasta immobile e ha continuato il suo corso.

In ogni caso, nonostante il fatto che proprio l'evoluzione storica (e, all'interno di essa, le modificazioni avvenute nella concezione statuale del mondo occidentale) si fosse indirizzata in tutt'altra direzione rispetto a quella ipotizzata da Hegel, in ogni caso, dicevo, lo Stato così come il filosofo lo aveva delineato nel 1821 resta sempre, agli occhi di Rosenkranz, il più razionale.

Chi però si attendesse che, sulla base di questa recisa affermazione, l'autore si dedichi ad una polemica equanime verso tutti coloro i quali avevano sottoposto a critica la concezione hegeliana dello Stato, viene ben presto deluso. Se infatti la polemica verso i critici « da sinistra » della *Filosofia del diritto* è feroce e continua, soprattutto nei confronti di Ruge, Rosenkranz si comporta in maniera assai diversa allorché si tratterebbe di difendere il filosofo di Stoccarda dalle critiche reazionarie portategli in quegli anni da Stahl e, in seguito, riprese da Treitschke. Non solo: egli giunge persino ad affermare che, in definitiva, Stahl e Hegel concordano perfettamente tra loro e giungono alle medesime conclusioni allorché riconoscono nello Stato il « sistema dell'eticità autorganizzantesi » e ritengono la monarchia costituzionale la migliore tra le possibili forme di organizzazione statale.

A questo punto occorre dire che le ripetute professioni di fede monarchica, i reiterati omaggi a Bismarck, i continui « adattamenti che Rosenkranz e gli altri sopravvissuti della ormai disciolta Scuola hegeliana effettuarono, anche a scapito della reale immagine di Hegel che tutti pur affermavano di voler tutelare, non valsero comunque a realizzare una rinnovata affermazione dell'idealismo hegeliano come filosofia in qualche modo ufficiale del nuovo Stato tedesco.

Vuoi perché le risposte fornite da Hegel ai problemi della società borghese non si adattavano più alle condizioni realizzatesi in Germania dopo il 1870; vuoi perché la polemica condotta da più parti contro la sua filosofia parve aver fatto giustizia sommaria del metodo e delle conclusioni a cui era giunto; vuoi infine per il fatto che Hegel veniva considerato, a torto o a ragione qui non importa, il padre putativo delle teorie rivoluzionarie marxiste; per tutte queste ragioni si tese, da parte della cultura ufficiale tedesca della fine del XIX secolo, a coprire la sua figura e la sua opera con il manto dell'oblio; ad ignorare anche quelle riletture che cercavano di presentarlo consono alle esigenze ideo-

logiche del momento, tra le quali va senz'altro annoverato il testo di Rosenkranz in questione.

I più noti ideologi del II Reich assunsero, rispetto all'eredità hegeliana, un atteggiamento di comprensibile diffidenza dovuta essenzialmente al fatto che era in ogni caso difficile conciliare il modello di Stato proposto dal filosofo con quella che sarebbe dovuta esserne la realizzazione empirica, il nuovo Impero germanico. Questa difficoltà, come riconoscerà esplicitamente Franz Rosenzweig, cioè proprio uno studioso che si proponeva, sulle orme di Meinecke, di riesaminare la connessione da questi già operata tra l'opera di Hegel e quella di Bismarck, era causata, in sostanza, dal carattere implicitamente liberale che lo Stato, nella sua accezione hegeliana, aveva derivato dalla cultura del XVIII secolo, segnatamente, dall'Illuminismo e da Rousseau [3].

Come ha osservato alcuni decenni dopo uno studioso italiano, la concezione hegeliana della « volontà » sopravanza quella bismarckiana e guglielmina, sviluppatasi in « volontà di potenza », proprio per il carattere di razionalità che essa conserva allo Stato. Da ciò deriva anche una relativizzazione dello statalismo hegeliano, dato che la sfera statale è superata da quella culturale e filosofica su cui, con procedimento tipico della filosofia hegeliana, è anche in ultima analisi fondata [4].

Proprio questa deduzione puramente teorica, idealistica ed astratta dell'origine dello Stato è la causa di uno degli aspetti meno soddisfacenti della filosofia politica di Hegel. Essa porta il filosofo, per così dire, a decadere dal « cielo » dello spirito, dello Stato teorico, al più meschino dei casi reali, come nel caso dello scritto del 1817 sulle vicende del Württemberg. E' il meccanismo stesso della logica hegeliana a determinare implicitamente il riconoscimento della particolare realtà oggettiva via via presa in esame, quale essa sia. Ciò lo porta a conciliare questi aspetti circoscritti ed idealisticamente deformati della situazione storica che viene analizzando con il suo sistema; e così facendo eleva questo particolare e ristretto oggetto di analisi al grado universale di massimo livello raggiungibile dal genere umano. Fu questo il caso del Württemberg nel 1817, ma sarà anche il caso della Prussia quattro anni dopo, come lo era stato per la Francia napoleonica tra il 1807 ed il 1815.

Queste considerazioni ci permettono anche di comprendere

---

[3] Franz Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, pp. 470 e sgg., 1976.

[4] Mario Rossi, *Da Hegel a Marx*, Vol. I, *La formazione del pensiero politico di Hegel*, Milano, Feltrinelli (1970), pag. 35, 1976.

uno dei motivi, forse il motivo fondamentale, del disinteresse di Hegel a definire compiutamente il concetto stesso del termine « nazione » e « nazionalità », che ci appare ancor più sorprendente se confrontato con altre nozioni, come quella di « patria » e quella di Stato, che tanto spazio occupano nella sua produzione filosofica.

Che senso poteva assumere agli occhi di Hegel un'entità tanto astratta come quella di « nazione tedesca », dal momento che per tutta la sua vita la Germania gli apparve, per usare una celebre espressione di Metternich, come una pura entità geografica spezzettata in decine, quando non centinaia, di realtà politiche contrapposte l'una all'altra, o addirittura soggette all'influenza e alla dominazione straniera? Mentre si sentì, nel corso della sua vita, cittadino del Württemberg, della Baviera e in ultimo del regno di Prussia, Hegel non giunse mai ad unificare queste sue esperienze dirette nel superiore concetto di un patrimonio comune che unifica culturalmente e storicamente, in modo inalienabile, queste entità politico-statuali.

Si potrebbe controbattere questa affermazione ricordando uno tra i più noti scritti del giovane Hegel: la *Costituzione della Germania*, composta nei primi anni del XIX secolo. Ma a prescindere dalla diversa atmosfera storico-politica e dalla particolare tensione che traspare dal testo, bisogna considerare che Hegel, in sede conclusiva, dopo averci proposto la mitica immagine del « Teseo » incaricato dal destino di riunire « manu militari » i popoli germanici, afferma che costui « dovrebbe avere la magnanimità di concedere a quel popolo, che egli avrebbe creato unendo piccoli popoli dispersi, una partecipazione a ciò che riguarda tutti »[5]. Ecco dunque ribadito il tipico concetto secondo cui la « nazione », un popolo, è tale solo in funzione dello Stato che l'unifica e del monarca che lo governa: « il popolo, considerato senza il suo monarca e senza l'organizzazione necessariamente ed immediatamente connettiva della totalità, è la moltitudine informe, che non è più Stato, a cui non spetta più alcuna delle determinazioni che esistono soltanto nella totalità formata in sé »[6].

Questo mancato riconoscimento di validità scientifico-filosofica al termine « nazione », oltre a derivare dalle specifiche condizioni storiche in cui si trovava la Germania in quel periodo, risponde anche ad una ben precisa esigenza dell'ideologia hegeliana. Attribuire alla « nazione », e quindi al popolo inteso nel suo complesso (poiché è da questo che essa in ultima analisi

---

[5] HEGEL, *Scritti politici, a cura di C. Cesa*, Torino, Einaudi (1972), pag. 131, 1974.

[6] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Bari, Laterza (1913), pag. 279, 1978.

scaturisce), un carattere razionale non importa a quale livello, avrebbe fatalmente aperto la strada al riconoscimento, come fondamento dello Stato, del principio contrattualistico, il che esula nel modo più assoluto dalla concezione organicistica hegeliana.

Mentre è facile per Hegel affermare e dimostrare che un popolo, indefinito e privo di tutto ciò che potrebbe distinguerlo da altri popoli, inteso a sé stante, è nulla, sarebbe invece stato più difficile giungere alle medesime conclusioni qualora si fosse trattato di un « popolo-nazione », unificato ed unico per le sue tradizioni e la sua cultura, il quale si troverebbe automaticamente insignito di una certa autonomia e sovranità nei confronti del monarca, ossia poi della concreta manifestazione esteriore dell'eticità assoluta, dello Stato.

A ripercorrere schematicamente questo sviluppo logico hegeliano avremmo perciò una sequenza così configurata: partendo dalle condizioni di arretratezza politica in cui si trova la Germania, Hegel afferma che l'esigenza primaria per ovviare a questa situazione consiste nella creazione di uno Stato forte e centralizzato, ma non per questo necessariamente autoritario, quanto semmai autorevole per la fiducia che i cittadini devono necessariamente riporre in esso. Da ciò scaturisce il rifiuto di qualunque forma di reale partecipazione popolare alla gestione della cosa pubblica, rifiuto che viene giustificato « filosoficamente » con l'impossibilità di far partecipare un ente « non spirituale », il popolo appunto, alla vita di un ente sommamente spirituale qual è lo Stato. Per non contraddirsi Hegel deve a questo punto necessariamente omettere la definizione del concetto di nazione e nazionalità che avrebbe direttamente conferito al popolo almeno parte degli attributi a suo giudizio appartenenti in modo esclusivo all'ente spirituale.

Con ciò Hegel si dimostra legato ad una concezione antiquata del termine in questione.

L'accezione propostaci dal filosofo della nazionalità è riconducibile infatti a quella dei teorici del XVII e XVIII secolo, che indicavano con essa la popolazione di uno Stato sovrano senza riguardo alla sua unità di lingua, razza, costumi e tradizioni. Già però con la Rivoluzione francese, e ancor più nei primi anni del XIX secolo, fu proprio al possesso di queste caratteristiche che ci si riferì ogni qual volta s'intese utilizzare il termine « nazione ». Secondo questa interpretazione, che si rifaceva anche al significato etimologico del vocabolo, la nazionalità sussiste anche senza una sua unitaria organizzazione, essa rappresenta il patrimonio inalienabile di un popolo che resta vivo anche qualora quest'ultimo sia soggetto all'autorità di uno Stato che comprenda con esso altre « nazionalità ».

Il riferimento a Fichte viene a questo punto naturale; più in generale, nel corso del secolo scorso, entrate in crisi le precedenti forme di legittimazione statale, fu proprio il carattere della nazionalità ad assumere il ruolo di forza integratrice: si pensi al Risorgimento in Italia, si pensi anche allo stesso processo di riunificazione tedesco. La creazione in Europa di Stati fondati sul criterio della « nazionalità » fu il cavallo di battaglia della borghesia per gran parte del XIX secolo, ma Hegel, il cui pensiero è pure riconducibile per larghi tratti ad un'ideologia di stampo borghese, rimase legato ad una visione arretrata del problema che se da un lato permise la sua personale affermazione negli anni della Restaurazione, doveva però dall'altro determinare il suo brusco accantonamento nei decenni successivi.

Ecco perché condividiamo il giudizio di Rosenzweig allorché afferma che il II Reich « aveva, nella sua base nazionale, qualcosa di estraneo o perlomeno di superfluo rispetto all'ideale hegeliano, che entrò alla fine appagato, nel porto dello Stato particolare prussiano »[7]. Ecco il motivo per cui non ci convince chi, come Rosenkranz, presenta Hegel come l'antesignano di questo processo storico.

Con queste affermazioni mi pare di aver già chiarito in quale direzione ritengo di poter sciogliere il quesito posto a titolo di questo contributo. Ma a prescindere da questo aspetto, non credo che Hegel possa essere definito il « filosofo nazionale tedesco » neppure sulla base di considerazioni stilistico-letterarie e filosofiche, come afferma Rosenkranz, né ritengo che l'autore abbia voluto intendere con quell'aggettivo, « nazionale » solo una sua diversa caratura rispetto agli altri filosofi germanici. L'opera di Hegel non è esclusivamente frutto dell'evoluzione filosofica e letteraria tedesca; al contrario, nella filosofia hegeliana agiscono spunti e correnti intellettuali non tedesche, e neppure in senso lato « germaniche ».

In primo luogo è riconoscibile l'influenza dell'Illuminismo francese, fino anche alle sue espressioni più radicali, come avemmo modo di accennare poche pagine or sono; basterebbe poi ricordare gli studi di economia effettuati da Hegel per avvedersi dell'interesse, che lo contraddistingue, per le analisi svolte su questo argomento in Inghilterra a partire dalla seconda metà del XVIII secolo.

Ancora meno accettabile si presenta la concezione, e schematica rappresentazione, dello sviluppo della filosofia tedesca precedente Hegel propostaci da Rosenkranz, il quale non esita a cancellare il continuo e proficuo rapporto di interscambio da

---

[7] ROSENZWEIG, op. cit., pag. 471.

essa stabilito con la cultura europea. Rinchiudere, costringere Hegel in un ambito esclusivamente tedesco, lungi dal rappresentare un'esaltazione della sua opera — come forse riteneva nel 1870 Rosenkranz sotto la spinta del ridestato orgoglio nazionalistico germanico — avrebbe oggi in realtà l'effetto di sminuirne l'importanza ed il ruolo nella cultura del XIX secolo.

MARCO MARRONI

L'antropologia della « Scuola di Oxford »

Forse il modo più adatto per evitare l'errore di definire una « Scuola di Oxford » è proporre una interpretazione soggettiva e frammentaria. Non a caso coloro che dovrebbero esserne considerati gli esponenti sono i primi a negarne l'esistenza come, ad ogni rendiconto, l'imprimatur. Per l'antropologia questo è un momento di transizione. La disgregazione in varie tendenza è accentuata da Oxford dalla reazione al dominio ideologico del funzionalismo. E' significativo che l'opera di critica a Radcliffe-Brown sia stata iniziata proprio da Evans-Pritchard, suo successore alla cattedra. Lo scientismo di Radcliffe-Brown ha rivelato i suoi tautologici. Nel tentativo di isolare e definire prima di spiegare i fenomeni sociali l'indagine si è spostata dall'analisi delle funzioni alla ricerca dei significati. Questa nuova enfasi sul « meaning » contribuisce tuttora a condizionare le scelte degli antropologi di Oxford. Il loro mancato interesse per il cosiddetto determinismo geografico può essere interpretato come l'ultima reazione all'eccessiva fiducia nel modello delle scienze naturali. Non si ignora l'interazione fra ecosistema e cultura ma, al contrario della scuola di Steward, non se ne accetta il valore di fattore determinante. Il rifiuto viene esteso con maggiore intransigenza all ateorie in sospetto di behaviourism.

Rientra in questo quadro la consapevolezza (vedi la critica a Gluckman) della insufficienza dell'indagine statistica. Questa critica poggia sugli effettivi valori euristici. Il problema non è dunque il metodo di misurazione quanto i termini tassonomici stessi. La reazione allo scientismo poteva prendere la facile strada dell'irrazionilismo. Tra i giovani nutriti da Bergson e Ginsberg, lo stregone Don Juan potrebbe fare altri discepoli? Certamente non ad Oxford, dove il problema viene accettato solo a livello teoretico. Partendo dalla rilettura di Levy-Bruhl, già proposta da Evans-Pritchard, il dibattito si incentra sulla natura stessa della razionalità, se esista cioè una sola logica oppure, passando attraverso analogie con la fisica quantistica, più logiche alternative. In questa scelta si può vedere la continuità della tradizione filosofica di Oxford e non uno svolgimento di tematiche psicologiche alla Roheim.

Una delle costanti dell'antropologia inglese è il ricambio teorico con la scuola francese. Discepoli, forse meno incostanti di quanto non si sia dichiarato Lévi-Strauss, di Durkheim e della scuola della *Année Sociologique*, si trovano, essendo partiti sulla stessa linea, sulla stessa direttrice. Infatti Evans-Pritchard già da « The Neur » (1940) anticipa il concetto di struttura in antropologia. Si possono dividere in tre gruppi i temi strutturalisti sviluppati ad Oxford. Il primo si incentra sul concetto di classificazione. R. Needham si adopera a diffondere in Inghilterra due tra le elaborazioni più originali della scuola francese su questo argomento: « Primitive Clasification » di Durkheim e Mauss (tradotto nel 1963) e « Totemism » di Lévi-Strauss (1962). La tematica viene ulteriormente sviluppata dallo stesso Needham con « Polythetic Clasification » (Man, 10, 1975) e quattro anni dopo con « Symbolic Classification », nel 1973 in « Right and Left » raccoglie le verifiche etnologiche dipendenti da classificazioni per opposizioni binarie. Il secondo gruppo segue le direttive impostate da Saussure. E. Ardener lo impone all'attenzione dei colleghi (come farà in seguito con Chomsky) e squote gli antropologi inglesi dall'indifferenza verso la problematica della linguistica moderna. (« Social Anthropology and Language » A.S.A. Monograph 10, 1971). Un momento di svolta è costituito dalla valorizzazione teorica delel strutture paradigmatiche e sintagmatiche e i relativi modi di specificazione all'interno del sistema di rapporti fra contesti culturali. (Ardener, « Some Outstanding Problems in the Analysis of Events » A.S.A. Decennial Conference, 1973).

Non meno importanti sono considerati gli studi sulla parentela. « Structure and Sentiment » (Needham, 1962) è una presa di posizione nell'acceso dibattito che seguì la pubblicazione di « Les Structures Elémentaires de la Parenté » di Levi-Strauss. L'interesse per l'argomento è tuttora vivo come dimostrano i lavori di P. Rivièré in Sud America e di N. Allen in India. Nel corso di quest'anno, R. Barnes si recherà a l'Ecole des Hautes Etudes per proseguire le ricerche sulla terminologia della parentela Crow-Omaha, a suo tempo giudicata inclassificabile dallo stesso Lévi-Strauss. La relazione degli antropologi di Oxford con lo strutturalismo francese è critica e a tratti polemica. Si potrebbe riassumere mediante una semplificazione che probabilmente non soddisferebbe gli interessati. Nel caso di Ardener si ha un superamento dei livelli di analisi levistraussiani. Egli innesca il processo di moltiplicazione delle strutture possibili e la complicazione stessa delle interrelazioni porta all'esplosione del concetto di struttura. La proposta di Needham invece è una semplificazione ancora più radicale, un tentativo di rendere nuovamente vergine

il terreno di elezione degli strutturalisti su cui avventurarsi in « Reconnaissances » (1980) alla ricerca degli « archetipi » della mente umana.

Questi dibattiti teorici non distolgono l'attenzione della dimensione diacronica nell'interpretazione dei fenomeni sociali. Anche in questo si può vedere una reazione al dogma funzionalista dello studio sincronico. Non a caso a questa tendenza si accomuna uno spostamento di interesse verso aree culturali diverse da quelle dell'antropologia inglese tradizionale. Infatti, mentre nel campo della società a tradizione orale dell'Africa lavorano G. Liedhardt e W. James, cui si affianca P. Lienhardt, altri studiano società in cui la profondità cronologica delle fonti storiche non può essere trascurata. E così succedono alla cattedra dell'africanista Evans-Pritchard il sinologo M. Freedman e Needham, specialista dell'Indonesia.

A conclusione dovremmo ricordare il tradizionale interesse quasi estetico-filologico, per la riscoperta dei classici, da Robert Hertz e Max Müller a A.M. Hocart e C.S. Wake. Dall'altra parte l'omaggio a più recenti tendenze i nun seminario di ricerca, collaterale all'attività dell'Istituto, sui problemi della donna, guidato da Shirley Ardener. A Oxford l'insegnamento dell'antropologia è limitato ai corsi post-laurea di Diploma, M. Litt. e D. Phil. Si consiglia agli studenti di partire per la ricerca sul campo (un anno come minico) dopo il conseguimento del M. Litt. La racolta di manufatti etnologici, l'uso delle più moderne tecniche di registrazione etnografica, quali filmati, fotografie, nastri magnetici, la computerizzazione dei dati al Centro dell'Università, è lasciata a discrezione degli studenti.

Gli etnologi « puri » che sul campo pensano di poter fare a meno della teoria si iscrivono all'Istituto di Etnologia del Museo Pitt Rivers. A differenza di molti antropologi italiani che hanno ripiegato nell'Italia del sud, assediando la raccaforte dei folkloristi, nel contesto di Oxford *fieldwork* significa sempre l'inderogabilità di un confronto con culture « altre ». Negli ultimi anni però alcuni studenti hanno prodotto lavori di pura teoria antropologica, applicata a temi di semantica, storiografia e letteratura, che prescindono dalla necessità di ricerca sul campo. Involuzione o crisi di crescenza?

MASSIMO RAVERI e MARY JONES PICONE

Attualità del pensiero politico di Adriano Olivetti*

Benché da qualche tempo l'interesse e gli studi sul pensiero politico di Adriano Olivetti e sulle sue esperienze sociali e aziendali di ordine pratico si vadano moltiplicando, il contributo di Donatella Ronci va salutato con grande favore perché si colloca a sicura distanza sia dalle celebrazioni di comodo, che però alla fine riescono riduttive scorgendo in Adriano Olivetti nient'altro che « il padrone illuminato », sia dalle stroncature che, per essere ideologicamente motivate, raramente sfuggono ai noti limiti del dogmatismo settario. E' di pochi anni fa una trasmissione televisiva intesa a dare un ritratto di Adriano Olivetti, ma secondo linee di una insensibilità così straordinaria e di una ottusità così plumbea e priva di speranze, acconciamente sintetizzate dall'affermazione di Ottiero Ottieri che « di Olivetti non restava nulla », da far pensare, forse non solo a chi scrive, che l'industriale e il pensatore di Ivrea era stato così « sepolto due volte » (si veda *La Critica sociologica*, n. 29, Primavera 1974, pp. 217-218).

Del resto, anche nell'odierno rifiorire di interesse per Olivetti si nota un prevalere dell'aneddottica frammentaria, se non pettegola, sulla sobria considerazione d'insieme del suo pensiero e della sua complessa figura — un prevalere che commentatori incáuti o semplicemente sprovveduti sembrano avallare in nome del recupero dell'umanità del personaggio, unendo così all'incomprensione un certo grado di disprezzo, neppur sempre dissimulato. Anche per questa ragione, non certo dettata solo da sentimenti di devozione per quella figura ma in primo luogo determinata dall'esigenza di rendere giustizia ad un pensiero eccezionalmente ricco, nel quale convergono e si fondono esperienze e filoni di varia provenienza, tecnica e umanistica, secondo un'impostazione originale e una « globalità » che non esiterei a indicare come « post-disciplinare », lo studio della Ronci mi sembra meritoriamente sottrarsi alle consuete semplificazioni, le quali trovano per lo più nelle esigenze espositive una scusa in verità troppo facile.

Come avevo potuto per tempo osservare (in due articoli in *Critica sociale* del 20 ottobre e del 20 novembre 1960; ora in F. Ferrarotti, *La sociologia come partecipazione*, Taylor, Torino, 1961, pp. 76-89), il pensiero olivettiano è essenzialmente unitario

---

* *Prefazione al libro di Donatella Ronci su Adriano Olivetti, di prossima pubblicazione presso la Casa editrice Franco Angeli.*

nella sua ispirazione di base, anche se possa occasionalmente presentarsi in forma frammentaria. Con un pudore che definiva un tempo il vero uomo di cultura di cui si è forse perduta ogni traccia, il pensiero olivettiano tende per sua natura a nascondersi o a prendersi gioco di uno sguardo frettoloso e inconsapevole. Al limite, allorché l'interprete sia particolarmente provveduto, il pensiero olivettiano può ancora celarsi dietro una crosta pittoresca, di estroso, apparente eclettismo, in cui la citazione biblica si accompagna, a maggior disorentamento del lettore conformista, alla formula giuridica o matematica.

La gravosità del compito non sfugge alla Ronci. « Non è facile — scrive — ripercorrere in tutta la sua complessità ideologico e politica l'ispirazione che informa questa utopia; del resto, l'iter che essa traccia non è esente da contraddizioni. Si può anzi affermare al di là di ogni giudizio liquidatorio, che in tali contraddizioni, nell'ecletismo che sviluppano sta proprio la peculiarità della presenza di Olivetti sulla scena politica e culturale degli anni '50 ». L'orizzonte intellettuale in cui si muove l'autrice non supera dunque la cultura prevalente, che è storicistica e genericamente progressistica. I termini « utopia » e « eclettismo » tornano qui come in tutte le esposizioni di maniera. Va però ascritto a suo merito di aver resistito alla tentazione di liquidare la costruzione olivettiana come « utopistica » in senso deteriore, ossia storicamente gratuita e sostanzialmente arbitraria, e di avere quanto meno sospettato l'elemento positivo decisivo che egisce all'interno della funzione sociale dell'utopia, la cui caduta è alla base della crisi odierna delle società industriali, drammaticamente prive di un traguardo esterno e trascendente contro cui misurare il senso umano della correttezza interna delle proprie operazioni. La descrizione del sistema olivettiano risulta così analiticamente accurata, ma insufficiente dal punto di vista del significato complessivo. E' un'addizione che non giunge ad affermare la totalità. La Ronci scrive: « Gli elementi che costituiscono i fondamenti del quadro istituzionale dell'*Ordine Politico delle Comunità* (lo Stato, le forze del lavoro e della cultura, il capitale, i gruppi di interesse) rimandano all'ordine democratico del New Deal, del sindacalismo istituzionalizzato di Walter Reuther e del C.I.O., alla razionalità organizzata della pianificazione. Il riferimento al riformismo capitalistico è in Olivetti costante, ma nell'attività teorica, manageriale e politica si fonde senza soluzione di continuità con i richiami al riformismo socialista della Fabia Society e al laburismo britannico, con le assonanze con il « socialismo del capitale » di Walther Rathenau, ricomposti singolarmente ad unità nella pervasica ispirazione cristiana ».

E' un elenco, una lista di « ingredienti » che sono certamente presenti e attivi nel pensiero di Olivetti. E' una descrizione analitica accettabile: allinea, bellamente e ordinatamente come su uno scaffale di farmacia, i materiali grezzi, le assonanze e i richiami culturali e socio-politici, da Rathenau a Walther Reuther, nella costruzione olivettiana. Considerata però nel suo insieme e nel risultato finale, pur utile com'è, è una descrizione inadeguata. Non vogilo dire meccanicistica, poiché vi è anzi in essa il meritorio tentativo di collegare i molteplici piani del pensiero e degli esperimenti pratici di Olivetti secondo nessi dialettici non dottrinari, ossia non scontati in base a calcoli puramente speculativi. Ma la descrizione è inadeguata perché non riesce né a rendere conto del modo in cui gli « ingredienti » vengono trasformati e fusi né a chiarire il senso complessivo della nuova sintesi olivettiana, continuamente riportata e riproposta nei termini tradizionali della dinamica politico-partitica che in tutti i suoi scritdi Olivetti critica a fondo, con estremo rigore e lucida coerenza.

Donatella Ronci riconosce che non vi è traccia, nel pensiero di Olivetti, di angustia municipalistica o di paternalismo strapaesano. Ma non può scorgere in esso altro che una versione tecnicamente aggiornata della socialdemocrazia intesa come momento riflesso e istituzionalmente garantito della mediazione e della diluità dei conflitti di classe. Ciò che non vede è un aspetto fondamentale del pensiero di Olivetti, e le si possono concedere le attenuanti solo perché fra gli stessi specialisti di scienza politica la cosa è stata malcompresa. In generale, non si è capito che, per Adriano Olivetti, la socialdemocrazia nella sue varie forme resta un fenomeno del capitalismo e non del socialismo così come ci si avvede che in tutta la sua lunga attività di urbanista e di pianificatore, aziendale e territoriale, Adriano Olivetti costantemente e coerentemente fa valere una cesura essenziale, spesso dimenticata da socialisti e comunisti e dagli stessi collaboratori più prossimi, fra intervento riformista e intervento riformatore.

Non può meravigliare, date queste premesse, che Donatella Ronci cada in alcune inesattezze. Il rappresentante parlamentare del Movimento Comunità non ha mai fatto parte del PSDI, anche se Giuseppe Saragat, nel dare la notizia della occasionale partecipazione di questo rappresentante ai lavori del gruppo parlamentare socialdemocratico, forzò a suo tempo la mano fino a far credere che questa partecipazione significasse una iscrizione al partito. Va anzi rilevato in proposito che, per alcuni mesi, fra il 1960 e il 1961, il voto comunitario di sinistra indipendente o « pulita », come allora si diceva, risultò determinante per il primo governo di centro-sinistra. Non solo: che il rappresentante di Comunità, benché il Movimento avesse dato un'adesione an-

ticipata alla riunificazione delle forze socialiste in Italia, non partecipò di proposito alla celebrazione della riunificazione del partito socialista e del partito socialdemocratico alla fine della Terza Legislatura perché si rendeva perfettamente conto della fragilità dell'operazione e del suo intento opportunistico, come poco più tardi divenne per tutti chiaro. Qualche riserva merita anche la trattazione di « Autonomia aziendale », che è in realtà troppo spiccio, se non superficiale, indicare come un puro e semplice sindacato « giallo » alla maniera americana quando lo stesso Giuseppe Di Vittorio ebbe a riconoscerne, nel vivo di un'accesa lotta sindacale, la piena legittimità democratica. Semmai, andava, e va, rilevato che nella piattaforma generale di « Autonomia aziendale » si offriva un'interessante anticipazione della « contrattualità articolata » odierna e si insisteva per un ritorno all'azienda che, lungi dal porsi come un'operazione di vieto paternalismo o di neo-corporativismo, costituiva la premessa per la piena riscoperta dei rapporti di produzione nella loro fattualità sociologica al di là e contro i dogmatici schematismi ideologici. Analoga osservazione andrebbe fatta a proposito della mia teorizzazione della « protesta operaia ». Vi è qui una leggenda da sfatare. Non solo la « protesta operaia » non discende dal famoso *Inter-university Project*, menzionato dalla Ronci, il quale legava in una sola unitaria impresa le università di Harvard (J.T. Dunlop), MIT (Charles Myers), Chicago (Frederick H. Harbison) e Berkeley (Clark Kerr), e faceva perno sul *management* come variabile indipendente mentre il *labor* era assolutamente assente. La « protesta operaia » capovolge questa impostazione. Vede nel *labor*, organizzato o meno, una variabile potente e autonoma, capace di esprimere creativamente la propria rappresentanza, legandosi, come forze integratrice e liberante, ai bisogni delle grandi maggioranze. Fa specie che la Ronci segua qui l'interpretazione fatta propria e diffusa specialmente della CISL, già LCGIL, di Giulio Pastore, forse il maggior responsabile, nel 1948, della scissione sindacale, secondo le istruzioni del colonnello USA Tom Lane e degli altri suggeritori e registi della versione sindacale della guerra fredda, mentre sono completamente in ombra i fitti rapporti con l'on. Giuseppe Rapelli, la perenne, inquieta *ombra di Banquo* di Giulio Pastore, almeno fino a quando non fu con odio teologico politicamente emarginato e quindi messo definitivamente a tacere.

Ma il nucleo essenziale della costruzione olivettiana non è lì. Esso va ricercato in una prospettiva culturale e politica più ampia. Questo nucleo, tuttora vitale e capace di importanti insegnamenti, è dato dall'idea di « democrazia *compensata* » o anche, per usare una formula polemica, « democrazia senza partiti po-

litici ». La perdurante validità del pensiero olivettiano si lega, come altra volta ho osservato, ad una intuizione essenzialmente politica, l'intuizione della comunità e dei suoi compiti, rispetto alla crisi della democrazia del nostro tempo; la comprensione del significato ultimo dello sviluppo della comunità in una società industriale, o semplicemente post-contadina, tendenzialmente alienata; la capacità di intendere i molteplici problemi, (di adattamento, di mediazione, di integrazione, di risoluzione di conflitti) posti dal rapporto fra gruppo e storia, fra gruppi primari, o comunità naturali allo stato fluido, e istituzioni formalmente codificate, fra Società e Stato.

Si chiarisce ora la ragione fondamentale dell'isolamento culturale e politico di Adriano Olivetti e insieme del disagio, spesso patetico, di molti suoi stretti collaboratori. Tutta la cultura politica moderna ha origine e cresce nel clima mentale storicistico che svaluta per principio i valori « comunitari » mentre attribuisce alla storia poteri organizzativi automatici, impersonali e necessitanti, intrinsecamente razionali, per cui l'importante è lasciare via libera allo « sviluppo », il meglio viene a coincidere con il nuovo o anche solo con il diverso, andare avanti significa, automaticamente e necessariamente, « andare bene ». E' comprensibile che, da siffatto punto di vista, l'intuizione olivettiana che scorge nella « comunità concreta » un « nuovo fondamento atto a ricomporre l'unità dell'uomo », gettando un ponte fra lo Stato leviatanico e l'individuo puntiforme, atomistico delle dottrine politiche ottocentesche, appaia al più, e nell'interpretazione più benevola, come la nostalgia romantica di un sognatore misticheggiante.

In realtà, ancor prima che fosse coniato, da Giuseppe Maranini, il fortunato neologismo di « partitocrazia », o che altri, come Lelio Basso, a lungo e talvolta un poco scalasticamente discettasse del « principe senza scettro » o del « tiranno senza volto », o ancora che altri, sulla scorta di Michel Crozier e della sua nozione, così mistificante, di « société bloquée » parlasse, anche con riferimento all'Italia, di « democrazia bloccata » (cfr. in proposito C. Chimenti, « La forma di governo dopo le elezioni del '79: riflessioni sulle origini di una democrazia bloccata », in *Queste Istituzioni*, 27, pp. 3-16), Adriano Olivetti delineava una spiegazione scientifica, né moralistica né puramente ideologica, della crisi della rappresentanza democratica. E' appena il caso di osservare che tale crisi non è riducibile, nel pensiero di Olivetti, ad una questione di « ingegneria elettorale » né tanto meno al dilemma, caro ai politologi odierni, della « consociazione » o dell'« alternanza » così come si sottrae alle secche nominalistiche, in cui eccellono scrittori noti come G. Sartori e G. Galli, del « bi-

mida di fronte al nuovo e allo storicamente inedito da affrettarsi a bollare come vacuo utopismo qualsiasi tentativo di spiegazione analitica e di sperimentazione pratica che non scorgesse nel precedente storico la propria giustificazione. Sono timori che non scalfiscono Olivetti né il suo ardimentoso piano sincronico. Così:

a) la riforma della struttura istituzionale al livello statuale si salda sempre alla riscoperta e alla rivalutazione delle « comunità naturali », sede propria della sovranità e fonte della legittimità sostanziale (« Tutto il potere alle comunità! », recitava uno degli slogan della prima serie del settimanale *Comunità*, quello redatto da Giuseppe Rovero e Giovanni Cairola su carta rosa e con la campana come simbolo);

b) il momento della riforma economica non solo non esclude, ma anzi poggia sul momento della consapevolezza culturale e sulla componente tecnologica (in questo senso Olivetti parlava di una democrazia « integrata » o « compensata », ossia di una democrazia non affidata solo alla conta delle teste, di una democrazia non puramente aritmetica, bensì guidata anche, o irrobustita, con il criterio della *pars sanior*, secondo le tradizioni delle più antiche democrazie odierne, quelle anglosassoni);

c) le centralità della fabbrica, che si esprime nei legami con il territorio (per questo aspetto, Olivetti era un prodhuniano inconsapevole, com'ebbi a dirgli una volta, e nel fondo un socialista non municipalistico, ma libertario e anarchico);

d) la crisi dei sistemi urbani metropolitani è chiaramente prevista da Olivetti con un anticipo di almeno vent'anni e non è risolta in termini esclusivamente tecnico-urbanistici, bensì produttivi e di nuova razionalità, legata a fini collettivi espressi autonomamente dalle comunità secondo un criterio di auto-gestione della città, ossia della città restituita ai cittadini in base ad un'ottica che in Italia ha trovato in R. Guiducci un assertore informato e persuasivo nella relativa latitanza della sociologia urbana corrente, incapace di trascendere il livello del mero sociografismo descrittivistico.

La costruzione olivettiana fa perno pertanto su un triplice fondamento, vale a dire sull'*espressione democratica di base*, sulle *forze del lavoro* e sulla *cultura*.E' interessante notare che alla cultura, in un'epoca in cui si discuteva stancamente e spesso a vuoto sul rapporto intellettuali-società, viene assegnato un ruolo specifico e determinante. « La cultura — scrive Olivetti — accanto all'ideale democratico e alle forze del lavoro, costituirà un terzo fattore di equilibrio politico nel nuovo Stato... La cultura acquisterà, come entità organizzata, un significato specifico di preparazione politica dottrinale e uno generale di conoscenza dei problemi superiori dell'umanità » (*op. cit.*, p. 47). E' sempre pre-

sente in Olivetti una preoccupazione per la « qualità » della rappresentanza, che egli non dà per garantita automaticamente mediante la pura democrazia numerica. Non esita in proposito a citare dal famoso passo del Libro III della « Politica » aristotelica (« è necessario possedere delle cognizioni per fare una buona scelta. Volete eleggere un pilota o un geometra; occorre che gli elettori siano o dei piloti o dei geometri. Degli ignoranti possono mescolarsi e dare il loro parere sulla scienza o sulle diverse attività della vita; ma il loro giudizio è così sano come quello delle persone dell'arte? » - Libro III, cap. VII). Di questo passo Olivetti non contesta il valore parziale; si limita ad osservare che il criterio aristotelico è « continuamente violato dalla politica » e propone di ricorrere, « laddove il citato principio aristotelico non appare, da solo, sufficiente garanzia di una scelta illuminata », ad un processo di *cooptazione* », in modo da ottenere, con questa « procedura aristocratica » una « integrazione dei sistemi democratici » (*op. cit.*, p. 265; corsivo nel testo).

In questo senso, Olivetti si colloca e prende le distanze dall'ottimismo normativo della tradizione storicistica; egli non è solo il banditore, sibbene il « tecnico delle riforme », e queste riforme non sono più viste come il risultato, ineluttabile e necessitante, dello sviluppo storico in quanto tale, ma l'esito di uno sforzo tecnico ed organizzativo, coniugato con una forte spinta ideale. Con Olivetti, abbiamo dunque gli elementi fondamentali di ciò che altrove ho chiamato la « rivoluzione riformista » (nel « Corriere della Sera » a proposito del libro di A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, 1977): un pragmatismo idealmente orientato, di là dal massimalismo velleitario e dal riformismo che di fatto rinuncia, in nome della « politica dei piccoli passi », ai cambiamenti strutturali necessari oggi all'umanità per sopravvivere.

Si può dire che Olivetti abbia così messo a frutto la tragica lezione del fascismo e del nazismo in Europa fra le due guerre. Egli vede in questi movimenti il sintomo più vistoso, prima ancora che della caduta dei valori democratici, delle insufficienze culturali e strutturali dei regimi democratici ristretti, a base sociale limitata, che strumentalmente non erano in grado di assicurare la mobilitazione e la partecipazione delle grandi masse sociali, messe in moto dalla « rivoluzione industriale », alla vita pubblica, e che andavano pertanto interpretati come l'origine e la causa prossima delle dilaganti dittature totalitarie così come, nei fatti polacchi e ungheresi del 1956, Olivetti scorgeva, al di là di ogni facile demonizzazione ideologistica, la riprova dell'involuzione burocratica del socialismo, conseguente alla perdita del senso della comunità concreta e alla caduta delle « garanzie di libertà in

uno Stato socialista ». Attraverso questo complesso e difficile itinerario, Olivetti giunge così a porre il problema di una « terza via », da non confondersi con le frettolose scorciatoie di tipo socialdemocratico — una terza via in grado di elaborare e garantire i modi per una partecipazione politica di massa e nello stesso tempo tale da non ridursi ad una democrazia plebiscitaria (nei termini di Max Weber, « cesaristica »), essenzialmente conformistica e manipolata. Olivetti prende così il suo posto fra i pensatori che si preoccupano con rigore, in un piano che cada al di là delle preoccupazioni opportunistiche del momento contingente, per quanto legittime, di una ricerca « socialista » della democrazia, secondo un'ottica intellettuale e una temperie morale che trovo molto affino a quelle di Josef Ludvìk Fischer (in *La crisi della democrazia*, trad. it., Einaudi, Torino, 1977), specialmente là dove Fischer concentra la sua attenzione sulla ricerca di una terza via rispetto alle democrazie parlamentari liberal-democratiche e al modello sovietico, che rappresenti nello stesso tempo una netta contrapposizione teorica e politica al fascismo. Soprattutto le idee di Fischer intorno al « processo rivoluzionario » hanno un tono olivettiano e, probabilmente inconsapevolmente, « comunitario » e gramsciano (nel senso del Gramsci dell'*egemonia*). « Gli insuccessi sofferti in questo campo dal socialismo — scrive Fischer — in tutti gli stati culturalmente e politicamente più avanzati avrebbero dovuto già da tempo portare ad atteggiamenti più concreti su questa questione. Infatti la rivoluzione, specialmente la rivoluzione sociale, così come è stata intesa finora, significava il tentativo di conquistare la società in certo qual modo *dal di fuori*. Determinati gruppi, postisi al di fuori della società, si pongono il fine di conquistare il resto della società col potere e di imporgli la propria volontà. Ma la società non si può mai conquistare — se vogliamo usare questo termine militare — dal di fuori, *bensì e soltanto dall'interno* » (cfr. J.L. Fischer, *op. cit.*, p. 204; corsivo mio).

E' qui da rilevare, con riguardo al pensiero politico di Adriano Olivetti, una duplice ironia. Solo oggi, con decenni di ritardo, alcuni politologi che si ritengono particolarmente aggiornati e intellettualmente ardimentosi avanzano cauti dubbi intorno al rapporto partiti politici-società (si veda per tutti lo studio di Marcello Fedele, *Classi e partiti negli anni '70*, Roma, 1978), raramente peraltro spingendosi oltre la descrizione dell'evoluzione elettorale, assunta superficialmente (« borghesemente »?) come la variabile decisiva, e non sospettando neppure la fondamentale distinzione olivettiana fra funzione esecutiva e foro di mediazione, distinzione che resta di primaria importanza per comprendere la paralisi odierna delle democrazie parlamentari specialmente

europee. Olivetti aveva fin dall'inizio, forse mosso da esperienze esistenziali profondamente sofferte in prima persona, denunciato la « lebbra dei partiti » e la weberiana « camarilla », o governo mediante legami di cricca, che da essa inevitabilmente risulta. Era chiaro ad Olivetti, in un'epoca in cui ogni riserva rispetto ai partiti politici e alla loro funzionalità democratica veniva sommariamente liquidata come espressione di « qualunquismo antidemocratico », che l'estensione della dinamica parlamentare a tutta la società non poteva che portare a quella caricatura atroce della democrazia che è il parlamentarismo demagogico determinando condizioni insopportabili: la vita intellettuale viene schiacciata dall'immediatismo politico; i gruppi settoriali e i loro interessi si scatenano e oscurano ogni idea di « interesse generale » o « pubblico ». La lotta per il potere diviene così accanita e totale da bruciare le regole non scritte dal « fair play » e da dar luogo all'inverecondo spettacolo del cannibalismo politico su vasta scala. Cadono così gli standard qualitativi di giudizio, sostituiti dai duri canoni della solidarietà delinquente.

Una seconda ironia va qui ricordata. La famiglia di Olivetti, comprensibilmente, e i collaboratori più stretti, vicini a lui come ideologo ma anche come industriale, ossia vicini ad Adriano Olivetti ma anche professionalmente segnati sul libro-paga della ditta Olivetti, si sono lodevolmente adoprati l'indomani della morte per far dimenticare quelli che a loro giudizio erano gli aspetti più caduchi, e più moralistici o « lontani » della costruzione olivettiana, obliterandone la portata politica ed enfatizzando per contro l'immagine del « buon padrone » e del « capitalista illuminante » oppure, da buoni conformisti di sinistra, quella del « padronal-socialismo » — ed ecco che l'aspetto più attuale e vivo del pensiero di Adriano Olivetti risulta essere quello politico, essenzialmente e semplicemente politico. Gli specialisti della politica non se ne sono accorti. Una svista, forse la conseguenza dell'atroce acutezza dei miopi, se non l'errore teorico di un corposo interesse pratico. E' vero peraltro che la comprensione piena del pensiero di Olivetti esige l'abbandono, almeno cautelativo, dei modi di pensiero e dei canoni fondamentali della tradizione storicistica vetero-europea.

E' forse qui che va colta la ragione sostanziale dell'isolamento di Olivetti. Per cultura e per temperamento egli non apparteneva a quella tradizione. Su di lui, affascinato dall'architettura e da tutto ciò che fosse o si richiamasse all'arte del costruire e del pianificare in termini tecnico-organizzativi al servizio dell'uomo, ma a grande distanza dai vieti umanismi classicheggianti, il moto diacronico su cui lo storicismo europeo, di destra ma anche di sinistra, aveva fondato le sue fortune e aveva elaborato il mito

del progresso automatico, non esercitava alcuna apprezzabile influenza così come problematica era la valutazione degli uomini di cultura filosofico-letterario-umanistica che pure invitava, con alquanto distratta generosità, a far parte del suo « Comitato Centrale delle Comunità ». Capiva che non potevano capirlo. Non potevano comprendere la portata politica, anche in senso immediato, del concetto olivettiano di « comunità », che ai loro occhi appariva irrimediabilmente intriso di organicismo e di finalismo tendenzialmente a-storico e « biblicamente » meta-storico.

In questo senso, essi abbracciavano, magari inconsapevolmente, la dura condanna di Karl Mannheim contro ogni potere concentrato nei gruppi (potere *comunitario*) contrapponendo ad esso il potere *funzionale* e *razionalizzato.* Secondo Mannheim infatti il potere comunitario sarebbe una forma arretrata e arcaica di potere, che inevitabilmente nuoce all'organizzazione razionale della società e che va pertanto combattuto con ogni mezzo. L'intellettuale ebreo medio-europeo rivela qui l'angoscia di chi sia da poco e miracolosamente sfuggito all'asfissiante controllo sociale della comunità gretta e xenofoba delle grandi tradizioni etnocentriche. Ma l'equivoco è da chiarirsi subito e fino in fondo. La « comunità » non è necessariamente il *Blut und Boden* (« Sangue e suolo ») come si dà nella rozza accezione nazista. « Comunità» vuole in primo luogo significare il *coerire* di un gruppo umano attorno ad alcuni valori percepiti come *comuni* e quindi tali da porsi come prerequisiti originari rispetto alla stessa esistenza storica del gruppo. Secondo questa accezione, la « comunità » olivettiana implica l'abbandono della tradizione storicistica su cui è cresciuto il pensiero politico moderno, richiede l'abbandono dello stesso « stile di pensiero » che caratterizza quella tradizione, e si inserisce, con impressionante anticipo, nella corrente di pensiero odierna che non scorge più nella soggettività, vecchia o nuova, il paradigma normativo della razionalità e dei valori morali. Questa esaltazione del soggetto risponde infatti ad esigenze storiche superate e oggi inaccettabili, legate come sono ad un euro-centrismo il quale, retorica e missione civilizzatrice a parte, si è storicamente specializzato e reso celebre per il dominio dispotico e il genocidio, fisico e morale, di massa. La fine dell'umanesimo individualistico e dell'identità del soggetto è ormai un tema ricorrente. La dissoluzione del soggetto è, anche al livello esistenziale, una consapevolezza acquisita. Il luogo del soggetto è da tempo disabitato. E' divenuto il luogo dell'« Altro ». Stiamo assistendo alla « fine dell'egologia ».

Il pensiero olivettiano si ricollega qui, con un salto che è insieme inatteso e impressionante, con le posizioni più avanzate

delle « teorie dei sistemi » e dei « flussi cibernetici ». Gli interlocutori privilegiati di Adriano Olivetti divengono, in questa prospettva, Niklas Luhmann, per un verso, con il suo approccio sistemico che costituisce una sfida radicale all'ottimismo storicistico, e sul versante ideologico opposto il marxismo messianico, alle cui trasformazioni, più predicate che praticamente attuate, Olivetti reca il contributo essenziale di un riformismo sociale tecnicamente provveduto in cui il socialismo stesso cessa di essere una fatalità cronologica o la vana promessa dei profeti storicistici per divenire un compito, politico e morale, che l'uomo assegna a se stesso.

Sul piano dell'attualità politica contingente, il concetto olivettiano di « comunità » emerge con forza nel dibattito italiano odierno intorno al « garantismo ». Come mai, in Italia, a differenza che negli Stati Uniti, ma anche in Giappone, non sembra esservi, come realtà politica e di costume rilevante, il senso della « comunità », quel senso che consente, nel caso di una effettiva emergenza, di dar corso ad una politica di reale unità e solidarietà nazionale? Lo stesso fenomeno di un'Italia che oggi sopravvive grazie alla vivacità dei micro-sistemi (economia sommersa, lavoro a domicilio, iniziative locali e personali *extra-legem*, se non *contra legem*, specie con riguardo alla mobilità del lavoro, negata in teoria e ammessa in pratica) i quali vengono in soccorso al letargico e ipertrofico macro-sistema burocratizzato, indica come valori quelli del guicciardiniano « particulare » assai più che un concetto di « interesse pubblico » e di « comunità » per tutti vincolante e a tutti gli effetti valido.

Non credo che si possa a questo proposito invocare la tesi gobettiana a spiegare questa vistosa carenza di « coscienza unificante »,ossia il non aver goduto, l'Italia, né di una rivoluzione politica come la Francia, né di una riforma religiosa, come la Germania. Né mi sembra sufficiente, come da taluno si è tentato di fare, di richiamare la « politica della classe operaia » come momento nazionalmente unificante, avendo assunto la classe operaia come « classe generale », ossia portatrice di valori non corporativi, ma universali. Ora, a parte il fatto che una classe la quale si ponga veramente come classe generale, rischia di autonegarsi e di dar luogo ad una pura e semplice contraddizione in termini, è un dato di fatto che la politica della classe operaia non è riuscita a sottrarsi in Italia, come del resto non si è sottratta altrove, alle lusinghe del corporativismo settoriale, tanto da chiudere duramente gli orizzonti e le realistiche speranze di impiego a molti giovani battendosi invece per consolidare i privilegi, indubbiamente corporativi, di coloro che potevano già

contare su un posto di lavoro. E' a confronto con questa situazione, socio-economica, politica e culturale, che l'intuizione olivettiana della « comunità » da costruire, pazientemente, dal basso, acquista tutto il peso e la portata di una proposta politica rivoluzionaria.

FRANCO FERRAROTTI

Nel prossimo numero

Alfredo MENICHELLI, *William Morris: il sogno dell'Altro.*

Enzo CAMPELLI, *Analisi del contenuto della stampa italiana a proposito del suicidio di massa nella Guyana.*

Carlo G. ROSSETTI, *Lavoro, potere e parentela: della loro assenza nella antropologia marxista italiana (note in margine al dibattito su « Problemi del socialismo »).*

PCI e intellettuali a Bologna *

Si può sommariamente delineare la storia del rapporto fra PCI e intellettuali a Bologna cominciando dal periodo in cui il reclutamento di figure intellettuali eccezionali ed emblematiche ha ceduto il passo al reclutamento pianificato, di massa. Nei primi anni era importante per il partito avere un rappresentante simbolico, iscritto o indipendente, proveniente dal mondo delle professioni. Si trattava spesso di figure eminenti nei rispettivi campi e nella politica locale, che però di rado occupavano le posizioni amministrative più concrete, a tempo pieno. A Bologna il professionista di sinistra tipico era un avvocato socialista, mentre l'amministratore comunista era un operaio o un contadino con una lunga storia di militanza e di attività partigiana.

Alla metà degli anni '60 la trasformazione delle strutture del governo comunale bolognese è iniziata con l'istituzione dei quartieri, questa volta strumento per stimolare la partecipazione dei cittadini in generale e decentralizzare i servizi sociali, al fine di aumentare l'efficienza e dare un ruolo più ampio agli impiegati tecnici, oltre, almeno in teoria, a diminuire l'eccessiva centralizzazione burocratica di tali servizi. I quartieri fornivano al lavoro intellettuale e agli intellettuali impegnati due tipi di collegamento col partito. In primo luogo, la nomina a consigliere di quartiere serviva come mezzo per assicurarsi il servizio di intellettuali emblematici; in secondo luogo, è servita da banco di prova per potenziali amministratori. I compiti non erano, o non erano necessariamente, eccessivamente gravosi, ma davano spazio per l'inserimento in ogni area della vita pubblica. Il consigliere intellettuale, infine, era in grado di stabilire e mantenere legami con i professionisti locali, di costituire per essi un punto di riferimento e di fiducia, oltre naturalmente ad essere un canale di comunicazione con il partito e con i consiglieri comunali. Dal punto di vista del lavoro intellettuale, per quanto l'assessorato al decentramento rimanesse per definizione un or-

* Si tratta di un capitolo del libro di prossima pubblicazione, con lo stesso titolo, presso l'Editore Liguori di Napoli.

ganismo piccolo e non-specialistico, il decentramento sembrava offrire possibilità d'impiego sia per gli operatori (negli asili, nei servizi sanitari, nelle biblioteche, ecc.) che per gli intellettuali « creativi », nei servizi culturali del Comune e nella progettazione, restauro e pianificazione di nuovi edifici e servizi pubblici.

Oltre allo stimolo dato dal decentramento *pianificato* dei servizi ad una prospettiva di città pianificata ed efficiente, moderna e insieme mirante alla conservazione dei propri beni, il Comune ha fatto di Bologna un luogo di pellegrinaggio sia per la qualità dei servizi sociali e culturali che, paradossalmente, come esempio di riuscito riformismo comunista [1]. In realtà, naturalmente, il successo di Bologna si iscriveva nei limiti di un sistema amministrativo caratterizzato da un fortissimo deficit; e dipendeva, inoltre, da un patto tacito, un accomodamento con la borghesia locale, in base al quale il partito non avrebbe mai usato la propria forza politica fino in fondo. Così, col fallimento del piano PEEP per l'espropriazione del suolo nel centro cittadino, si è avuto un chiaro esempio del modo in cui la partecipazione dei cittadini può sconfiggere o modificare degli obiettivi politici.

Da un lato, quindi, Bologna offriva agli intellettuali diverse opportunità di lavorare in una vasta area di attività pubbliche, sotto l'attivo patronato del Comune; dall'altro, forniva lavoro agli « operatori » e sembrava così superare, almeno in parte, lo squilibrio fra i professionisti affermati e la massa di laureati e tecnici disoccupati o sotto-occupati. In questo senso, la crisi delle nuove professioni che rendeva estremamente difficile l'inserimento sia dei professionisti già affermati che dei nuovi laureati nella struttura produttiva o nei servizi amministrativi, pareva, se non superata, almeno ridotta.

La fondazione di un centro universitario per le arti, il Dams, (per quanto, ovviamente, non creato dal PCI) ha simboleggiato la speranza del partito, pur senza sfruttare eccessivamente l'« eccezionalità » bolognese, tale innovazione avrebbe costituito la prova di ciò che *si può* fare nonostante la resistenza delle autorità centrali, la carenza di fondi, e l'impossibilità giuridica di scavalcare gli ostacoli giuridico-amministrativi.

Chiaramente, il partito, lavorando attraverso il Comune, sperava di ricavare l'appoggio del mondo intellettuale con questa opera di patronato (di cui sono esempi tipici gli inviti a pranzare, discutere e fare piani al « Cantunzein » fatti dal sindaco Zangheri agl intellettuali). La federazione, però, pur mantenendo il

---

[1] MAX JÄGGI, ROGER MÜLLER, SIL SCHMID, *Bologna rossa: i comunisti al governo di una città*. Milano, Feltrinelli, 1977. Cf. ZANGHERI, *Bologna è una città inserita in una società capitalistica, con tutte le sue caratteristiche che sono note*, p. 174.

proprio potere, rimaneva strutturalmente simile nella forma a quella dei primi anni '60: era, insomma, come il padre amorevole, che « si è fatto la sua strada », non si aspetta che le cose vadano sempre bene e conosce le vere difficoltà della paternità. Ma, per le loro origini, i comunisti dell'Emilia-Romagna non avevano alcuna ragione particolare per fidarsi degli intellettuali, e ancora meno per sentire deferenza. A loro volta gli intellettuali hanno trattato con il Comune come con un « patrono » e pochi hanno ripagato la propria fortuna con l'iscrizione.

Poiché, sebbene nell'etica professionale la sfera della libertà sociale e politica occupi un posto relativamente importante, essi hanno in genere preferito accontentarsi dell'opportunità di risolvere tecnicamente i problemi piuttosto che impegnarsi con la militanza di partito ad allargare e rafforzare quell'aspetto della propria etica [2].

L'immagine brillante che il Comune presenta di sé, di contro a quella più oscura, più opaca e anche più ambigua della federazione non è stata un fatto positivo. E' un contrasto che riflette in qualche misura la valutazione che con maggior realismo il partito stesso, dà dei limiti della riforma a livello locale, rispetto alla strategia nazionale, e insieme riflette la tradizionale abitudine degli intellettuali a guardare con sospetto l'intervento politico nell'attività professionale, per cui proprio tale contrasto ha simboleggiato la distanza dal Partito come centro di potere reale. Un elemento chiave in questo processo di reciproco avanzamento e sfiducia è dato dalla posizione dell'Università: le speranze del partito per il Dams, come prova della capacità di una iniziativa riformista di ammodernare l'Università e la struttura professionale, di renderne accettabili in modo pacifico la presenza e i prodotti, hanno avuto un duro colpo nel marzo 1977 [3]. Sono stati proprio gli studenti delle facoltà che avevano come sbocco le nuove professioni che si sono rivoltati contro l'amministrazio-

---

[2] Olga Danesi (funzionario dell'assessorato al bilancio, Comune) e Giorgio Ghezzi (prof. ord., diritto del lavoro, Assessore della cultura, Comune), *La politica culturale a Bologna: « quanto » e « come » si è speso.* Il Mulino, xxiv, n. 239. Giorgio Prodi (prof. ord. di cancerologia, Univ. di Bologna, membro del consiglio di amministrazione dell'Opera Universitaria), *Il bilancio della cultura a Bologna e l'università.* Ibid., *Una prospettiva di cultura,* Luciano Anceschi (prof. ord. di estetica, Univ. di Bologna, presidente Ente Bolognese Manifestazioni Artistiche), Vittorio Zerbini, *La politica culturale a Bologna: il teatro assente,* Il Mulino, n. 242, novembre-dicembre 1975, Pier Luigi Cervellati, *Città e università nell'esperienza bolognese,* Il Mulino, n. 24, marzo-aprile 1976.

[3] Cf. *Le radici di una rivolta,* a cura di La Nostra Assemblea, Milano, Feltrinelli, 1977 e *Il diritto all'odio,* a cura di Gabriele Martignoni, Sergio Morandini, Verona, Bertani, 1977.

ne di sinistra, per quanto il loro problema non potesse essere risolto né dal Comune né dalla Regione. Il partito si era a quel punto ormai tanto identificato con l'*establishment* nazionale dopo il 1975, che tutta la frustrazione, nel rendersi conto che i limiti del riformismo erano stati raggiunti, ha preso la forma di una ostilità intollerante verso quelli che, con la loro critica, mettevano in luce la *fragilità* della *spinta riformatrice*, e il fatto che la « vittoria » del compromesso non stava poi rendendo molto dal punto di vista politico, ed era stata realizzata per paura di qualcosa di peggio.

Un'indicazione del deteriorarsi dei rapporti l'aveva già data il « fallimento » del PEEP due anni prima del 1975. Ma il 1975 aveva dato ad alcune professioni, specialmente ai giuristi, nuovi orizzonti. Nei quartieri, per esempio, si erano incentrate le speranze degli economisti, degli architetti, del personale medico, degli operatori culturali », e così via. A livello universitario, però, era chiaro che tutte le « nuove professioni » erano in crisi. Il rapporto di mediazione, quindi, si è esasperato dopo il 1975, e più intellettuali — a parte i « dissenzienti » — si sono trovati a dover scegliere tra il ritiro nelle professioni e la critica diretta al partito. La maggior parte, naturalmente, ha scelto la prima strada, anche perché il 1975 ha segnato l'inizio del rapido declino della sinistra extra-parlamentare locale, e il radicalismo individuale era la sola alternativa ad un « flirtare » pericoloso, esposto e privo di direzione, con l'« autonomia ».

Gli intellettuali del partito hanno trovato gli anni 1976-'78 particolarmente difficili. Hanno dovuto difendere il partito da accuse di intolleranza che, non erano del tutto senza fondamento. Sentivano di dover mantenere un legame tra intellettuale e partito, per amore di quest'ultimo, in un momento in cui la critica del progetto di riforma universitaria proposto dal partito era diffusa tra i suoi stessi ranghi. La prospettiva di una riforma scolastica orientata all'offerta sul mercato del lavoro — con tutti i pericoli di selettività che tale progetto comporta — ha reso particolarmente difficile agli insegnanti comunisti, per esempio, dialogare con quei colleghi impegnati a difendere il principio di una istruzione democratica di massa.

D'altra parte, però, se i rapporti col partito si erano fatti ancora più distanti, l'esperto tecnico aveva un rapporto con il Comune o la Regione da mantenere. Ciò spiega sia la speranza riposta nella possibilità che la Regione abbia nuovi *poteri* di legislazione, sia il timore che vi possa essere una rinnovata espansione e centralizzazione burocratica che annullerebbe i risultati ottenuti dalle amministrazioni di sinistra. Il partito, per una molteplicità di ragioni, organizzative quanto politiche, ha accettato la priorità della Regione, per quanto paia rendersi conto che la sua

distanza dagli intellettuali aumenterebbe, e che l'esperto che lavora come consulente esterno per la Regione ancor meno di prima servirebbe a collegare il partito alla base operaia locale[4]. In parte, questo ha dato luogo a un ribaltamento forzato dell'idea che il contesto economico dall'Emilia-Romagna fosse costituito da aree essenzialmente diverse, con piccole industrie, piccole città, piccoli proprietari, e che pertanto la Regione come unità amministrativa fosse inorganica, astorica rispetto a questa realtà. In modo più immediato e visibile, però, ciò è servito a dare ai professionisti un più vasto spazio di attività, ed un maggior margine di distanza dal partito locale.

Per gli intellettuali, gli anni 1975-'78 sono stati anni di insolita mobilitazione e crisi, di ritiro dalla politica e di riconsiderazione critica delle implicazioni e dei *tipi* di riformismo disponibili in una città italiana. Bologna, anche se per poco, è diventata un centro di « dissenso » internazionale, di protesta contro la « criminalizzazione » del non-conformismo. Nell'economia, la politica dell'« irresponsabilità », del deficit, è stata sostituita da quella dell'austerità. Così, il « grande piano » del riformismo, di un neo-medievalismo che restaura rapporti organici in una città « umana », dove capitale monopolistico e artigiano insieme servono la ricca borghesia bolognese, ha ceduto il passo al riconoscimento che Bologna era entrata nel periodo della politica della austerità, era divenuta una città come molte altre amministrate dalle giunte di sinistra.

Non si deve dimenticare che uno dei compiti degli intellettuali tecnici non era tanto quello di operare la transizione da una città capitalista ad una socialista, quanto da una città provinciale ad un centro industriale. In questo processo continuo e complesso si può dire che è stato in qualche modo un successo mantenere l'interesse e l'attaccamento degli intellettuali al partito e al Comune. In un certo senso, per esempio, la festa dell'Unità diventa uno spettacolo, un evento simbolico per « grandi intellettuali », un occasione per mettere in mostra, in modo quasi rituale, intellettuali comunisti e indipendenti. I quartieri, però, per quanto non richiamino tanto alla mente i distretti operai autonomi e di autodifesa che i centri proletari, da Vienna a Parigi, hanno prodotto, quanto piuttosto un metodo di amministrare i servizi sociali e di attirare attorno ad essi l'interesse e l'impegno locali, hanno resistito alla tendenza al ritualismo e allo spettacolarismo della metropoli industriale. Nonostante la carenza di iniziativa che in genere li caratterizza i quartieri contribuiscono a mantenere i contatti tra organizzazione del partito, intellettuali-

[4] Cf. SALVATORE SECHI, *Il PCI e le contraddizioni del suo blocco sociale in Emilia*, « Unità proletaria », n. 3, 1978.

specialisti locali e amministrazioni decentrate. Da questo punto di vista, i quartieri rappresentano il successo di una visione che non ha molto in comune con i Soviet, ma molto coll'idea di una amministrazione specialistica che opera, in un contesto riformista, con gruppi di cittadini e i *loro* specialisti. Non si tratta di un *modello* di partecipazione, ma piuttosto delle forme possibili di una partecipazione limitata.

In quanto città insieme industriale e amministrativamente decentrata, Bologna ha intessuto con i propri intellettuali specialisti dei legami che non si possono spezzare facilmente. E' piuttosto il partito che non ha mietuto il raccolto dei tempi buoni, nè sembra aver seminato in quelli peggiori.

Introduzione metodologica

Le interviste sono state raccolte tra la primavera e l'autunno del 1978; la maggior parte sono anonime, con l'eccezione di alcune figure inevitabilmente identificabili. Nel condurre le interviste ho lasciato che gli intervistati parlassero a lungo e in maniera discorsiva dei rapporti fra le loro responsabilità, il loro *background* professionale e impegno politico, e situassero in senso lato questa esperienza alla luce della strategia del PCI per quanto riguarda, ad esempio, la spinta riformatrice, il compromesso storico, ecc. Le interviste sono state, quindi, sottoposte ad un processo di redazione e articolate non come semplici risposte ad un questionario, ma piuttosto per stimolare riflessioni generali sulla situazione attuale del soggetto intervistato, sia privata che pubblica.

Le domande, perciò, sono state formulate in modo sufficientemente ampio da permettere all'intervistato/a di collocarsi all'interno di una data problematica il più liberamente possibile. Dopo alcune domande generali sull'origine sociale e le qualificazioni professionali, ogni intervista è proseguita nella direzione indicata dalle risposte a queste prime domande. Lo scopo è stato quello di produrre una sorta di soliloquio biografico-politico.

Vi sono parecchi limiti in uno studio di questo tipo (che, credo, è tra i primi nel suo genere): per esempio, la ripetitività delle risposte, dovuta anche al fatto che molti ruoli nella « tipologia » possono essere ricoperti dalla stessa persona in tempi diversi. Oltre a mettere in rilievo questi limiti, lo studio indica anche, chiaramente, due direzioni lungo cui proseguire la ricerca. In primo luogo, occorre spostare l'indagine empirica dagli « intellettuali » ai « professionisti » ed ai « tecnici » e in particolare al rapporto tra valori umanistici e valori generati delle professioni. E' essenziale, insomma, cominciare lo studio del processo decisionale politico in Italia dal punto in cui il sociologo-intervistatore può impegnarsi in un dialogo col politico.

Infine, nel momento in cui i tentativi riformisti del PCI vengono riesaminati, e la forma attuale del processo decisionale viene rimessa in questione dall'interno del partito, questi profili possono rappresentare un contributo nell'illustrare la complessità del dibattito, oltre a mettere in evidenza alcuni punti e problemi-chiave sui quali deve fondarsi l'autocritica del partito. Tra questi vanno annoverati il rapporto tra la *conoscenza* tecnica e i professionisti che la usano; il rapporto tra il PCI e non semplicemente gli « intellettuali », ma coloro che cercano di funzionare come intellettuali *dentro* il partito; il problema dei funzionari che in un senso molto concreto sono « de-classati » al servizio del partito; e, infine, il collegamento tra la conoscenza che è potere, o può divenire tale, e il potere corporativo delle professioni che è già potere, concretamente e attualmente esistente.

I lettori noteranno che il campione degli intervistati è piccolo e specifico all'esperienza bolognese, o al più emiliana, mentre i « tipi-ideali » sono astratti. Ciò permette, da un lato, di mettere in luce le somiglianze e le differenze tra Bologna e il quadro nazionale generale; e, dall'altro, di sottoporre a prova empirica le categorie (professione, autonomia, esperto, intellettuale) che hanno nascosto tanti sviluppi degli anni '70, il periodo del primo realizzarsi appieno della massificazione degli intellettuali e, dal 1975, dal riconoscimento della figura dell'*amministratore* comunista (di contro a quella del consigliere, che, naturalmente, può essere una figura di opposizione o di appoggio).

Ciò detto, va notato che i referenti empirici di questo studio vivono e lavorano a Bologna, e che questo non può non avere un effetto di riflesso per questi intellettuali, per quanto riguarda i rapporti interni ed esterni, è politico, non sociale; e non è neppure una comune posizione nella divisione del lavoro. Infine, si esaminano qui due rapporti sovrapposti ma distinti: quello tra PCI e intellettuali in generale (ma definiti qui come coloro che si muovono nell'orbita del Partito); e quello tra intellettuali del partito e partito stesso. Chiaramente, non c'è modo di distinguere netttamente tra intellettuale comunista « esterno » e « interno » in quanto *intellettuali,* ciò piuttosto si potrebbe fare in riferimento alla loro funzione « interna ». Tuttavia, come non si può distinguere precisamente tra amministrazione e organizzazione. così non si può differenziare in modo scientifico la « militanza » del membro che dissente da quella dell'amministratore: a questo punto, ci si scontra con questioni di opinione e con impossibili confronti tra strutture diverse, per cui la ricerca rischierebbe di sconfinare nella ideologia [5].

[5] La I Conferenza nazionale degli amministratori comunisti (Bologna, 27-29 ottobre 1978) rappresenta l'inizio di un incontro nazionale di discus-

La tipologia

Il nucleo di questo libro è costituito da una tipologia — una serie di tipi empirici connessi al concetto essenziale di intellettuale — fondata su un certo numero di interviste durate da una a tre ore con uno o più soggetti i quali possono definirsi come tipici sulla base del ruolo, o della biografia personale, o di entrambe le cose. Ci si propone con questo studio di mostrare la complessità del rapporto tra partito Comunista locale e amministrazione (regionale, provinciale, comunale) e le varie forme di critica e di tensione che sorgono all'interno del rapporto. In prospettiva, lo scopo è di dimostrare, almeno in parte, come la ricerca empirica può far luce su ciò che si intende per « intellettuali » e atteggiamenti intellettuali. Si apre inoltre la strada all'ulteriore discussione dei modi in cui il partito fa uso, ed è a sua volta limitato, dell'*expertise* tecnica nei processi decisionali, e del ruolo che gli esperti intellettuali hanno nel determinare la politica e nel fornire una fonte di rinnovamento critico nel partito.

Questa, come qualsiasi altra tipologia basata su di un campione limitato di cui l'intervistatore dà qualitativamente ragione, può essere criticata da vari punti di vista. Non vi è, anzitutto, un indice del grado di impegno ideologico o di allineamento con le diverse posizioni ideologiche all'interno del partito; si suppone che l'ideologia intra-partitica aumenti le tensioni negli individui, senza però determinare la posizione particolare che essi occupano *nel* partito (benché, naturalmente, questo sia un elemento cruciale per l'interlocutore critico). In secondo luogo, per quanto si possa tener conto di una dimensione storica, queste tipologie mancano di tridimensionalità storica (e anche di capacità di predizione). In terzo luogo, i rapporti fra individui, che possono apparire distanti se posti su di un *continuum*, sono in effetti spesso importantissimi. Il mondo personale degli intellettuali, infatti, tende ad essere piccolo e omogeneo, quasi in proporzione inversa alla latitudine dell'universo immaginativo. Il *background* sulla cui base questi tipi-ideali possono chiamarsi « intellettuali » è dato dal fatto che per lo più, ad eccezione forse dei funzionari di partito, essi hanno in comune un grado di esperienza e di mobilità occupazionale (e politica) che eccede di gran lunga quella dell'iscritto di base. Infine, alcuni « tipi » possono parere ingiustamente esclusi: i giornalisti, per esempio, hanno

---

sione e scambio di informazioni per gli amministratori di varie regioni, e anche l'avvio di un'analisi seria della composizione degli amministratori. Cfr. ARMANDO COSSUTTA e ENRICO BERLINGUER, *I comunisti nel governo* Roma, Editori Riuniti, 1978.

un impegno politico ed una influenza sul partito, e certamente svolgono rispetto ad esse una funzione politica. Ma non figurano qui perché il loro rapporto con le funzioni decisionali e direzionali è più distante e governato da un'etica professionale (almeno in teoria) che allontana il loro ruolo da quelle posizioni amministrative che stanno al centro della tipologia. Sono inclusi, invece, gli intellettuali critici in quanto rappresentano un elemento fondamentale nell'equilibrare il rapporto tra impegno nei confronti del potere istituzionale della sinistra e fedeltà a valori quali distacco critico, autonomia culturale (o, oggi, professionale) e così via. In questo senso, i giornalisti costituiscono un tramite di comunicazione tra tipi-ideali piuttosto che esistere come un tipo a sé.

Ciascun tipo viene spiegato dettagliatamente ed accompagnato da un profilo commentato dei vari intervistati. La problematica trattata deriva da uno studio precedente sull'« intellettuale amministrativo », la tipica figura post-'75 che *pareva* esemplificare l'accesso dell'intellettuale alla classe politica come amministratore e dirigente di pieno diritto, e al tempo stesso risolvere il problema dei rapporti tra intellettuali e potere politico. In realtà, come vedremo, l'« intellettuale amministrativo » non ha realizzato né l'una né l'altra cosa in modo non equivoco o conclusivo.

Tuttavia, per quanto questa figura possa rappresentare solo uno dei molti modi di « riconciliare » gli intellettuali col potere politico e la responsabilità amministrativa, e per quanto un rapporto più tradizionale, tecnico, possa ancora essere il metodo più comune di inserire gli intellettuali almeno nei livelli subalterni del processo di formazione della politica, l'intellettuale amministrativo indubbiamente offre un punto di riferimento e, in un certo modo, di risoluzione, alla strategia riformista del PCI negli anni '70. Si sperava, infatti, che essa avesse una giustificazione intellettuale oltre che pragmatica, ma l'intellettuale amministrativo esemplifica l'inserimento più completo dell'intellettualità nel compromesso istituzionale del PCI. Mentre l'esperto può muoversi alternativamente tra riformismo utopistico e tecnico, l'intellettuale amministrativo risente assai di più da un lato della relativa ristrettezza della *leadership* del partito e, dall'altro, dei limiti giuridici, amministrativi e pratici imposti a chi riveste una carica pubblica. L'intellettuale amministrativo è ancora, comunque, una figura-chiave per il partito: per l'elettorato, incarna visibilmente l'« intellettuale che ha il potere », mentre per il partito esso è la riprova che l'impegno intellettuale può andare più a fondo e durare più a lungo che non il coinvolgimento ideologico o tecnico negli affari del partito. L'intellettuale ammini-

strativo è in tutto o in parte « uomo politico »: pur non essendo l'« intellettuale-politico » della direzione del partito, ed anzi sentendo e accettendo di occupare una posizione subordinata a causa delle molte limitazioni e spesso del carattere non-tecnico del suo ruolo, egli è nondimeno una nuova figura nazionale ed un punto di riferimento sia per l'intellettuale critico che per quello comunista.

La tipologia identifica due tipi di intellettuale « critico », la cui « critica » è essenzialmente politica, e non culturale nel senso crociano, il cui interlocutore è il PCI. Si deve distinguere la figura post-'75 dell'intellettuale dissenziente, la cui rivendicazione di autonomia è spesso a torto — addirittura grottescamente — confusa con l'area dell'« autonomia », dall'« interlocutore critico » del partito. Quest'ultimo si è a sua volta radicalmente trasformato, in seguito al successo elettorale del 1975, da critico del PCI in quanto partito non-rivoluzionario, revisionista, a critico del PCI come partito di governo, e quindi direttamente corresponsabile dei meccanismi « repressivi » della legge e dello Stato.

Si prendono poi in considerazione gli « esperti », sia quelli interni al partito, soprattutto quelli operanti nelle « commissioni di lavoro », sia quelli esterni, in particolare gli esperti consultati dalla Giunta, o normalmente, dal Comune. Potrebbe sembrare che con questa categoria si istituisca una distinzione tra esperto « tecnico » e intellettuale « ideologico »; si tratterebbe, peraltro, di una distinzione fuorviante poiché anche l'intellettuale « tecnico » esercita una precisa influenza sulla strategia « ideologica » del partito, e nello stesso tempo ne è un riflesso influenzando pertanto il processo di formazione della politica. In questo senso, la « tecnica » non è neutrale, « scientifica » e subalterna, e non è percepita come tale dagli esperti. Viceversa, è l'intellettuale « ideologico » che spesso lamenta che il suo compito si riduca a giustificare decisioni strategiche prese al di fuori della sua sfera di influenza e, addirittura, di competenza. La « spinta riformatrice » ha in effetti dimostrato la corenza della tendenza Marcuse-Habermas-Arendt a sostenere che nella società moderna la tecnica esingue la sfera pubblica della poltiica, così come la tesi « critica » secondo cui il governo moderno è caratterizzato da una ideologia totalitaria di amministrazione « razionale », neutral-scientifica.

Nel caso del PCI, gli intellettuali potevano scegliere di seguire la via della « tecnica » appunto perché essa offriva partecipazione più diretta nella formulazione delle strategie e nella trasformazione della società di quella data all'ideologo subalterno. E ancora, piuttosto che fondere scienza e amministrazione, l'esperto può restare *al di fuori* del partito assai più del filosofo;

d'altra parte, se è dentro, può risentire della tensione che può scaturire dallo scontro tra i compromessi politici del partito ed i requisiti tecnici di una determinata politica che egli sostiene.

Si è distinto l'esperto interno da quello esterno anche perché, man mano che si è sviluppata la cultura urbana, il conflitto tra esperti « burocratici » ed esperti politicamente impegnati è progressivamente diminuito: gli assessorati tendono sempre più ad usare i propri impiegati per consulenze di routine. L'esperto esterno ha compiti svariati alcuni dei quali comportano oneri maggiori e continuativi — ad esempio, per i giuristi—, mentre altri hanno oneri minori e apparentemente non suscitano problemi. Entrambi i tipi di esperto, comunque, non ricoprono cariche in senso stretto nel partito. Da quest'ultimo punto di vista, si distinguono il funzionario di partito, l'intellettuale di partito e l'amministratore di partito. L'ultima figura comprende, a sua volta, l'elemento rappresentativo e quello burocratico. Nel primo caso, abbiamo i consiglieri di quartiere, comunali, provinciali e regionali. Il meccanismo di nomina dei consiglieri di quartiere, i cui compiti sono maggiormente compatibili con la possibilità di mantenere un impegno intellettuale a tempo pieno, indica che le cariche rappresentative sono tutte controllate dal partito e quindi fanno parte del profilo di carriera dell'« uomo pubblico » comunista. Anche gli assessori, sebbene eletti, si occupano dell'amministrazione essenzialmente a tempo pieno o quasi, come nel caso del sindaco e, adesso, del vice-sindaco. La categoria dell'amministratore politico si divide in quella del politico in senso proprio, e dell'amministratore tecnico: in entrambi i tipi si mescolano elementi del burocrate, del tecnico e del politico. La distinzione si giustifica, tuttavia, in quanto un architetto o un urbanista dell'assessorato all'urbanistica, oppure un economista al bilancio o alla programmazione, hanno prospettive — e tensioni — che per quanto non determinanti per lo svolgimento dei loro doveri, instaurano però un rapporto più diretto col mondo politico di quanto non succeda per il professionista indipendente.

Si deve anche notare che l'amministratore non-tecnico si fa un nome cambiando ufficio; l'amministratore tecnico, invece, generalmente fonda la propria reputazione (politica e professionale) servendo nella stessa area. Il giurista e l'economista, naturalmente, hanno maggiore mobilità da questo punto di vista.

Vi è inoltre da sottolineare la categoria del politico *nazionale*: il sindaco di Bologna deve avere una statura nazionale, per le dimensioni dell'organizzazione del Pci se non per quelle della città. Però, si è verificato di recente il fenomeno di giuristi inseriti direttamente nelle commissioni nazionali, mentre in passato i rappresentanti per Bologna venivano scelti, forse, tanto

per il servizio reso alla città quanto per ciò che ci si poteva attendere da loro in futuro.

Un'ultima figura amministrativa è il presidente di un'impresa pubblica, il leader sindacale, il presidente di una cooperativa, ecc. si crede ancora nel partito che la versatilità come amministratore impedisca l'eccessiva specializzazione e burocratizzazione del partito stesso, e che il vero intellettuale organico sia il politico che ha svolto e dominato una vasta gamma di compiti amministrativi. Specialmente nel caso del funzionario, questo tipo ha maggior prestigio dello specialista tecnico e dell'intellettuale « ideologo ».

Si può, in conclusione, delineare la seguente tipologia:

intellettuale dissenziente
interlocutore critico (pre e post-1975).
Cariche di partito:
intellettuale di partito
funzionario
Cariche politiche:
« amministratori politici » (e amministratori politico-tecnici di altre imprese [6] (cooperative, sindacati, ecc.)
consiglieri di quartiere
consiglieri comunali
consiglieri provinciali, regionali
parlamentari
Esperti: interni
Esperti: esterni
Tecnici

L'intellettuale dissenziente

1. Prima del 1975 e della disillusione verso il Pci come partito di governo, per l'intellettuale critico il partito rappresentava insieme un avversario, un punto di riferimento politico e, in ultima analisi, un interlocutore a cui rivolgersi. Dopo tutto, la sua critica si appuntava contro una storia di consenso e di successo locali, di prestigio nazionale e di fama internazionale [7]. Da allora i ruoli politici si sono invertiti: l'intellettuale del dissenso è di-

---

6 E' sembrato che direttore di cooperativa fosse una posizione troppo specializzata, e che leader sindacale fosse troppo lontana dalla vita quotidiana dell'amministrazione e del partito per essere rappresentati in questo studio.

7 Cf. *Libertà e socialismo. Momenti storici del dissenso.* Milano, Sugarco, 1977. *Coraggio e civiltà degli intellettuali,* a cura di Domenico Porzio, Milano, Mondadori, 1977.

venuto una figura internazionale e Bologna una città come le altre. L'interlocutore critico pre-1975 comprendeva sia l'intellettuale dissenziente che quello critico. Il suo ruolo si limitava, però, ad essere letterario e « militante » prima del '75, ed allora come ora si scontrava col problema della mancanza di una base sociale; era chiaro, cioè, fra il 1969 e il 1975 che gli intellettuali critici o continuavano le attività propagandistiche e culturali degli anni '60, o confluivano nella sinistra « extra-parlamentare ». Dopo il 1976, la base sociale dell'intellettuale dissenziente è veramente la professione: il dissenso coinvolge il rifiuto non solo del partito e del marxismo, ma anche della classe. L'appartenenza a Lotta Continua, per esempio, dopo il '76, fra l'altro, ha generato anche un notevole conflitto nei rapporti tra gli individui e le loro attività professionali; man mano che si è verificato il declino degli altri gruppi dell'ultra sinistra, vi è stato un movimento di ritorno di intellettuali alla sicurezza della professione. Dopo il 1969-70, l'intellettuale critico si è trovato ad avere poco in comune con la sinistra extra-parlamentare, poiché egli era essenzialmente una figura letteraria che non era alla ricerca di nuovi tipi di organizzazione di partito o di militanza.

Gli intellettuali dissenzienti ricevono ampio — seppure a volte diluttante o cinico — appoggio da altri intellettuali; tuttavia, non è solo per timore di rappresaglie o strumentalizzazione che essi mantengono il proprio status e posizione professionale: è anche una questione di riluttanza intellettuale ad impegnarsi in organizzazioni e movimenti, oltreché di una notevole differenza culturale. In questo senso, né l'uno né l'altro elemento ha bisogno, o è consapevole di aver bisogno, dell'altro: l'« autonomia » è messa in imbarazzo dal sostegno degli intellettuali e gli è indifferente,ma anche gli intellettuali non sono troppo tranquilli circa le conseguenze dell'accettazione o del rifiuto da parte dell'« autonomia ».

Per quanto il rapporto col partito sembri essere di rottura, l'intellettuale dissenziente si considera interprete e tramite di forze sociali trascurate o respinte dal Pci; il terreno immediato della sua attività militante si colloca nel contesto del mondo politico-letterario e sulla piattaforma politica dove egli si impegna in attivo dibattito con gli oppositori politici, i quali sono spesso suo colleghi, anzi tipicamente suoi colleghi.

Egli è, naturalmente, anche una figura-chiave nel legittimare il coinvolgimento degli intellettuali nel partito e quindi di lui sia il partito-Comune che il partito in senso proprio diffidano particolarmente. L'anti-intellettualismo del partito si concentra, infatti, su questa figura e, tuttavia, altri intellettuali, pur non condividendo i suoi motivi e la sua politica, si sentono in dovere

di sostenere, almeno tacitamente, il suo diritto all'opposizione. Sebbene, in questo senso, egli sia al di fuori della portata del partito come *intellettuale*, poiché i suoi valori implicano il rifiuto della politica istituzionalizzata così come si presenta oggi, egli occupa una posizione assai più delicata e cruciale di quella del demoproletario pre-1975 il quale, a Bologna almeno, aveva un posto marginale con la sua opposizione ad una politica bolognese che pareva avere successo. Si trattava di un'opposizione quasi completamente ideologica, nel senso di una risposta vecchia, classicamente « massimalista » ad una politica riformista apparentemente riuscita. Il dissenziente critico, invece, ha garantito due forme di successo: nel breve periodo, esprime la futilità dell'opposizione formale al potere costituito ed al suo immobilismo attuale; nel lungo periodo, si rivela scettico circa l'intellettuale in politica e verso il potere e il dogmatismo in generale (uno scetticismo che è facilmente strumentalizzato da professionisti opportunisti e prudenti, così come dagli estremisti). Nel rappresentare il tipo ideale di ciò che molti intellettuali si sentono moralmente obbligati a fare, egli dà voce anche alla loro inquietudine rispetto al prezzo che il Pci sembra aver pagato per il compromesso con la Dc e ridimensiona l'urgenza dell'appello rivolto dal partito agli intellettuali sul piano morale e tecnico, specialmente quando il dissenso riguarda questioni interne di etica professionale (ad esempio, per i giuristi), funzioni di controllo sociale (insegnanti) possibili occasioni di conflitti tra interessi pubblici e privati (architetti). L'intellettuale dissenziente, invece, per quanto apparentemente al centro di un acceso conflitto, può sentirsi in posizione di « autonomia » rispetto al partito, nel momento in cui protegge gli emarginati contro l'autorità, critica lo Stato e il suo potere da una solida posizione culturale e professionale.

La « politica del dissenso »; l'intellettuale dissenziente; il bisogno di dire « no ».

Il bisogno di rifiutare, di respingere le pretese dell'autorità istituzionalizzata, inclusa quella di elaborare formulazioni intellettuali, è un luogo comune nel linguaggio dei più diversi movimenti « dissenzienti », dall'« autonomia » ai « nuovi filosofi »[8]. Nel caso italiano prende come emblema la resistenza degli indi-

8 Cf. A. GLUCKSMANN, *I padroni del pensiero*. Milano, Garzanti, 1977; MICHEL FOUCAULT, *Microfisica del potere*. Torino, Einaudi, 1977; JEAN BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*. Bologna, Cappelli, 1977 e *Filosofi senza contratto*, a cura di Davide Bigalli, con un intervento di Gianni Scalia, Bologna, Cappelli, 1978.

vidui ai regimi totalitari: in questo schema l'Italia stessa figura come stato autoritario democratico ovvero autoritario (liberal)-rappresentativo. Nel contesto particolare, quello di Bologna, si risolve in un rifiuto di intrattenere un discorso politico col Pci e quindi con le classi che esso rappresenta [9]. Scaturisce da un attacco al « cuore » del marxismo e del suo supposto derivato specifico nel caso italiano: il compromesso, o meglio « il patto eterno ».

Non si deve minimizzare l'importanza che il successo del « modello » Bologna ha avuto nel generare la critica degli intellettuali locali la cui visione della città è altrettanto « organica » di quella del partito. Questi hanno valutato abbastanza cinicamente la formazione di alleanze di classe con la borghesia locale, il reclutamento dei cattolici di sinistra dopo il 1968, e la peculiare non-sintesi di modernismo scandinavo e di medievalismo che caratterizza la città. D'altra parte, non si deve nemmeno sopravvalutare il disincanto del « grande » intellettuale che è nondimeno marginale nella sua stessa città, decisamente provinciale, che non può raggiungere né il proletariato, dominato dalla cultura ufficiale del partito, né il sotto-proletariato, per via delle accuse di « sovversivismo » ed anche per reali differenze culturali ed una sofisticata discriminazione politica. E' chiaro che oggettivamente l'intellettuale dissenziente manca di un'immediata base sociale e di un pubblico al di fuori dei suoi pari: di qui nasce l'idea di fare *teoria*, in quanto forma di sovversione estetica, di contro alla politica [10]. L'intellettuale dissenziente, giustamente, « non si sente a casa in nessun posto »: deve fare di questa vulnerabilità, di questo essere sradicato, una virtù, il più allegramente possibile. Questo suo atteggiamento ha provocato nel Pci la stessa irritazione che l'intellettuale dissenziente ricorda di aver suscitato nella polizia nel 1968. Questa ribellione condotta con un certo umorismo dai « notabili » nella città governata dagli operai e dai contadini, contro la pomposità così come contro la repressione, facilmente costituisce il teatro in cui l'intelletto individuale recita il dramma eternamente gratificamente di « uno contro tutti ». In breve, l'intellettuale dissenziante è cauto e polemico insieme di fronte agli alleati. La repressione può essere

---

9 SCALIA, *Io sono un intellettuale che non vuole « sporcarsi », non voglio fare da mediatore delle classi, o della divisione del lavoro e fra pratica e scienza.* ROBERTO ROVERSI, invece, disse: *il PCI non è già perdente, questo è il momento della conclusione del togliattismo e si possono aprire altre strade.* « Corriere della Sera », 16 dicembre 1977.

10 Cf. GIANNI SCALIA, *De anarchia.* Roma, Savelli, 1978 e *Per cominciare.* (Di nuovo intellettuale: il ribelle locale). « Il cerchio di gesso », n. 1, giugno 1977 (*Basta con la Politica, dunque!*), p. 64.

reale, ma egli non è la vittima: vi è un elemento di irrealtà nella sfida all'autorità, ma anche di isolamento. L'intellettuale dissenziente non può essere organico; egli risente a livello locale di tensioni la cui intensità è generalmente mitigata dall'idea di appartenere alla tradizione profetica degli intellettuali, la tradizione critica, o addirittura messianica. Il rifiuto del riformismo, tuttavia, tende a contenere la forma e l'efficacia della protesta e della resistenza nei limiti del letterario e del simbolico. Cioè, l'intellettuale dissenziente non appartiene alla tradizione attivistica del giacobinismo, né a quella dell'« intellettuale con il mitragliatore », ma piuttosto a quella dell'opposizione liberale al fascismo. Egli diffida profondamente della democrazia conformista, di massa, così come dei regimi autoritari. Diffida, in effetti, dell'autorità in quanto distruttrice, non importa se in nome di una minoranza o di una maggioranza, dell'individuo, del debole, del creativo. L'Italia, con la sua debole, e comunque screditata e conservatrice (marca di liberalismo), è purtroppo particolarmente aliena a questa forma di protesta. Ecco perché i punti validi, circa l'effetto del pensiero schematico (per quanto « compromissorio » e democratico nella forma e nel contenuto) sulla società, e contro il pericolo di una repressione istituzionalizzata e consensuale dell'opinione, possono entrambi interpretarsi come una sorta di incanto visionario ovvero come « infrazione delle regole sociali ». Al contrario, l'intellettuale dissenziente invece mette in luce la disorganicità del collegamento tra Stato e società civile appunto si schiera per il principio socratico di quest'ultima, vale a dire il diritto non ad una perfetta razionalità, bensì al godimento di una vita civica come cittadino.

Rimangono elementi di un marxismo hegeliano, più che classista: il timore di usare un metodo dialetico che conduce alla riconciliazione degli opposti, alla chiusura delle prospettive; il timore, anche, della democrazia totalitaria in un senso falsamente reosseauiano che elimina l'individualismo genuinamente liberale.

2. Nel 1977 Bologna è stato il centro in cui si è espressa, seppur in modo abbastanza eterogeneo, la preoccupazione degli intellettuali per la « germanizzazione » della società italiana, realizzata attraverso la « criminalizzazione » del dissenso e la repressione dei suoi portavoce intellettuali oltre che della sua base, da parte del Pci del « compromesso storico ». Dato che al marxismo italiano non ha saputo analizzare adeguatamente il significato di « crisi » e « transizione », sarebbe stato logico che l'interesse a livello internazionale avesse avuto come oggetto la mancata risposta ai problemi specifici del contesto sociale italiano. Invece, e anche questo comprensibilmente, la critica si è appuntata contro le implicazioni, per la vita intellettuale, di associare

dissenso e « sovversione ». Da ciò si è passati ad una critica generale dei caratteri essenzialmente dogmatici e autoritari del marxismo, dello stalinismo come proseguimento logico del leninismo e, infine, della « politica » e del « potere » come manifestamente ostili alla contro-politica e al non- o contro-potere.

Data l'assenza di intellettuali di fama internazionale a Bologna, e dati i bersagli eccezionalmente ampi scelti dai critici del Pci, il movimento critico internazionale ha ben presto perso i contatti con Bologna. Gli intellettuali « dissenzienti » locali, con poche eccezioni, nei mesi seguenti hanno troncato i pur tenui legami con gli « autonomi » interessandosi delle implicazioni locali o al massimo nazionali del movimento. Il Pci è abilmente riuscito a ristabilire la propria egemonia sulla sinistra locale (un po' meno nell'Università, ma, dopotutto, lì non è mai stato egemone). Nel *Cerchio di gesso* è avvenuta una spaccatura, dal terzo numero, del maggio 1978, fra « dissenzienti » e « intelocutori critici », una spaccatura che, retrospettivamente, si può collegare all'origine della rivista.

Gianni Scalia è oggi il solo intellettuale di un certo peso a collegarsi con la protesta internazionale nella veste di critico teorico del marxismo (in un momento in cui, chiaramente, è divenuto molto difficile identificare una determinata corrente del marxismo teorico che abbia un seguito sostanziale nel PCI), ed anche ad assumere come punto di riferimento il PCI locale, oltre al contesto politico sia locale che nazionale. Lo sbocco di Scalia verso una posizione di « anarchia liberale » è stato piuttosto rapido, dato che appena nel 1976 egli si considerava ancora parte della sinistra bolognese, e rifiutare un invito a parlare alla Festa dell'Unità significava per lui assumere una precisa posizione « simbolica ». La storia del PCI tra il 1975 e il 1978 lo ha, tuttavia, spostato verso una posizione di assoluto disincanto nei confronti del partito e del suo futuro (Roberto Roversi, invece, si è riservato il giudizio).

La posizione di Scalia ha qualcosa in comune con la critica liberale del marxismo (Popper), con l'argomentazione anarchica o anarco-sindacalista contro la politica e lo Stato, oltre che con la tendenza nella sinistra stessa a metter da parte il marxismo insieme col leninismo. Una posizione, ad un tempo, estremamente individualistica e attraente per tutta la massa di intellettuali liberali e scettici al di fuori del PCI.

Riportiamo di seguito il testo dell'intervista rilasciata da Gianni Scalia:

D. *Secondo lei, quali sono i limiti e gli errori più importanti nella concezione del Pci dello stato democratico?*

« " Berlinguer non mi fa venire in mente niente... " (Apocrifo krausiano).... Basta un filosofo politico o un politologo, un giornalista o un settimanale, moderato o progressita, " del sistema " o " extra-parlamentare ", particolarmente prosperi presso di noi, che sai sostenitore, nei più semplici termini " persuasivi ", della liberal-democrazia... e il " dibattito " marxista, nella Sinistra e nella nuova Sinistra, deve riconoscere subito di essere sempre *meno-dialettico*, o addirittura di *non* poter essere *più-dialettico*: deve abbandonare la dialettica, o deve continuare a fingere (a farci credere, o a credere) di essere *ancora-dialettico*. (Non ci si lamenta, da una parte, dell'assenza di " dialettica " tra opposizione/governo, tra i partiti, ecc.; e dall'altra parte, non si invoca la " dialettica " tra maggioranza/minoranza, partiti/masse, masse/Stato, nel *comune* riconoscimento della necessità della " stabilità ", del " quadro " politico, del " patto sociale "? Tra i modelli estemporanei, nella comune accettazione del Modello, di " democrazia conflittuale ", si stabilizza, in realtà, quella che G. Burdeau ha chiamato la " *démocratie consentante* ").

S'intende: il " cosidetto " dibattito è *apparente*; se nel Pci si può parlare di una sorta di liberal-leninismo (o di leninismo democratico), nel Psi si parla di liberal-socialismo: l'assenza di " invenzione " della Sinistra storica è pari alla sua impotenza, alla sua incapacità, sia di autocritica, sia di trasformazione. La " miseria della filosofia " della Sinistra non potrebbe essere più evidente: e la *filosofia della dialettica* è, insieme, l'alibi e il *verbiage*, l'ipocrisia e l'illusione. " Dialettica " sarebbe l'egemonia potenziale della classe operaia e la sua " centralità ", la possibilità dei (suoi) partiti ad essere forza di governo (nella impraticabilità delle " pseudo-strategie " del " compromesso storico " e dell' "alternativa di sinistra "...); o il " blocco storico " delle alleanze di classe, o il " quadro politico " dell'emergenza stabilizzante; o, più teoreticamente, l'integrazione (la " terza via "?) tra " metodo democratico " ed " elementi di leninismo " — o tra " metodo democratico " e " pluralismo " economico-politico —; o la " transizione " al socialismo *attraverso* la democrazia rappresentativa, la combinazione della " democrazia " esistente con il " metodo della direzione politica della conflittualità delle classi ", ecc. ecc. Nel " cosiddetto " dibattito, la confusione terminologica e concettuale, è massima. In assenza, beninteso, del riconoscimento " ultimo " (o " primo ") della " crisi " (di fronte alle " domande " di *mutamento*, sotto forma di attacco e non in forma " dialettica ") del marxismo *storico* e in presenza, del socialismo *reale* e del socialismo *del discorso*... che senso teorico-politico e pratico-sociale, era il continuare a dibattere di " socialismo " e di " comunismo ", o di " terza via " tra socialismo so-

cialdemocratico e comunismo leninista, nelle cosiddette elaborazioni "originali", per esempio, dell'eurocomunismo (o "eurosocialismo") sia a livello di "modelli" teorici che di esperienze storiche e di "praticabilità", come si dice, operativa o progettuale?

E pongo questo problema nel momento in cui è *sempre* nel quadro teorico-pratico del "sistema" liberal-democratico che si collocano, poi, le pretese elaborazioni, in assenza, ormai sembra quasi definitiva, di ogni *critica* "marxista" della democrazia, non riassumibile nelle formule di democrazia "formale" e/o "sostanziale": capitalismo *nella* democrazia; regole del "gioco" capitalistico; gestione "sociale" del capitalismo — e del suo *sviluppo-crisi*; direzione politica *della* conflittualità sociale, in mancanza, a un tempo, di "guida" e di "mutamento" coniugazione di "pluralismo" politico e "pluralismo" economico; garanzie "liberali" per la classe operaia e per il "sociale" in un modello politico in cui si estende, riproducendola, la "razionalità" capitalistica, e non si estendono le forme "autonome" di lotta sociale (il presunto "modello socialista" è altrettanto *non-rivoluzionario* e *non-riformista*).

Il problema sta quindi nel confondere o amalgamare il "metodo democratico" e "elementi di leninismo", come ho letto recentemente nell'articolo di una *tête bien pleine*, di un filosofo "comunista" (che, a differenza, di un altro o di altri partners "comunisti", si presenta più... intransigente sui princìpi)? Il problema è, cioè, di amalgamare "il metodo democratico col metodo della direzione politica della conflittualità delle classi », senza poter sapere se la *conflittualità* delle classi, dato che "teoreticamente" si rimane in un tale modello, sia all'interno *dello Stato* o *della società?* O si tratta di riconoscere "definitivamente" che il "metodo" democratico è, insieme, il riferimento "ideologico", il quadro istituzionale, l'assetto economico-politico, la "sostanza", insomma, del socialismo (o comunismo), senza poter sapere in che consista il "mutamento", e le già dette "egemonie", le potenzialità di governo, la classe che "si fa Stato", il "patto" (come è stato autorevolmente sostenuto) di "potere e masse"?

O non si riguarda, piuttosto, percorso il "calvario" da "marxisti" delle obiezioni "liberal-democratiche" (o "social-demoratiche"), non si tratta, cioè, di riconoscere *finalmente* che la democrazia "perfetta" (e, suppongo, sempre, l'"universalità del pensiero pratico-borghese-capitalistico) sia l'ideale-limite di "democrazia politica-democrazia sociale", fatalmente ascrivibile al "genere dei futuribili" (come scrive Bobbio *sub voce* "Democrazia e dittatura" nell'*Enciclopedia Einaudi*); e che finisce per condannare, il "marxismo" alla sua, per così dire, *trascenden-*

talità democratica? Non solo la " terza via ", ma la " seconda via ", non si troverà mai, perché c'è già... ».

D. *Come si può caratterizzare l'attuale atteggiamento " riformistico " del Pci?*

« ... Nel marxismo, nel socialismo o comunismo " reale " (e, nella nuova locuzione berlingueriana; " comunismo finora realizzato "?!) o in quello " potenziale ", che significato ha la *rivoluzione*, o le riforme all'interno del capitalismo come mezzi (e fini?) che realizzerebbero la " transizione " socialista e introdurrebbero " elementi di socialismo ", *id est* la gestione " socializzata " del Capitale?

Le elaborazioni " globali ", di tipo gramsciano-togliattiano, mi sembra che siano già " ridotte " a una quasi-nullità: la cosiddetta " doppiezza " togliattiana, formulabile nelle tesi dei " due tempi " e della " via italiana ", la quale, tra l'altro, avrebbe dovuto trovare insieme giustificazione e realizzazione nella " legittimità " governativa, non si sta dissolvendo, con le conseguenze sempre più gravi e " paralizzanti ", in quella che con gergo eufemistico, politologico e giornalistico, si dice la situazione " in mezzo al guado "? Le elaborazioni di tipo gramsciano-togliattiano sono di fatto e di diritto impotenti e incapaci di fronte alle " risposte " già date dai modelli teorici liberal-democratici, dal complesso delle istituzioni economico-politiche borghesi e capitalistiche alla cui *crisi*, infatti, non sanno dare una " risposta " cosiddetta " alternativa "..., dalla alleanza, insieme conflittuale e permanentemente " stabilizzatrice ", nella divisione del mondo tra gli " imperialismi " americano e sovietico, tra il capitalismo " democratico " e il socialismo autoritario. Magari, il " doppio " della Padronanza del mondo si potrà, nel prosimo futuro, " travestire " nell'altra faccia della " dialettica " del " due contr'uno ", con l'introduzione del " tertium " *apparente* della Cina... (Il maoista " uno che divide in due ", seppure anch'esso " dialettico ", non è già, *in partibus*, decretato morto?...). Il socialismo autoritario non ha permesso nessuna esperienza " eretica " se non a rischio di quello che chiamerei l'intervento della neutralizzazione egemonica, o di quella che chiamerei la " perpetuazione " della stagnazione teleologica.

Forse, direi per concludere, che tutte le " elaborazioni ", " neo-marxiste " si riducono ad una definizione *positiva* della democrazia liberale oppure ad una definizione *negativa* del socialismo (o comunismo) " liberatore ": adempimento " socialista ", in assenza dell'adempimento " borghese ", della *democrazia capitalistica.* Tra l' " imperfetta " democrazia liberale e l' " imperfet-

ta " democrazia socialista, sta il totalitarismo corporativo della " democrazia consenziente " *fin de siècle...* ».

D. *Il dibattito nella Sinistra sul " come fare la politica ", ha una portata autentica, una risonanza?*

« ... Ma perché continuare le finzioni " menzogne e illusioni "[2]. E' evidente l'assoluta incapacità di " inventare " dal momento che ormai le " invenzioni " sono le definitive illusioni e delusioni, ideologizzate e istituzionalizzate. L'attuale " dibattito " nella Sinistra (tra comunisti e socialisti " reali ", tra Berlinguer e Craxi, impegnati " burocraticamente " nella disputa...), quando non sia interamente trasferito nei reciproci sospetti (solo sospetti?) di pragmatismo, di strumentalismo, di " elettoralismo ", o nelle reciproche accuse di astrattismo ideologico e di insidiosa volontà di mutamento (?) del " quadro politico " (la cui " permanenza ", ripeto, sembra essere concepita come la perennemente democristiana " gestione " e " delimitazione " della sua provvisorietà stabile o instabile provvisorietà), è l'esemplificazione della reale dissoluzione di " dibattito ", che è ormai *introuvable* o impensabile.

Mi ripeterò nel definirlo, questo *dibattito*, ora che è di moda, presso alcuni, oppore l'autore della *Filosofia della maseria* all'autore della *Miseria della filosofia*, la più evidente *miseria della(-e) ideologia(-e)* di *sinistra*.

Basta, come ho detto, qualche *mot de verité* liberal-democratico (scoperto o riscoperto dai " nuovi marxisti ") per " decostruire " il *corpus* dottrinale-istituzionale, la teoria e la pratica del " marxismo ", inutilmente storicizzato e pluralizzato nei " tanti marxismi " e, per di più dichiarati "posibili" o " immaginari "?

Che cosa rimane — con buona pace anche dei " nuovi filosofi " sia del PCI, sia del PSI, che francamente accomunerei — se non la riconferma, appena alterata da " fermezze " storiografiche e sociologiche che riconoscano di essere " in altra situazione ", delle verità, universali e necesarie, " eterne ", proprio perché fervidamente e accanitamente *storicizzate*, della " filosofia " liberal-democratica? Che cosa rimane, in e da tutto questo " dibattito " nella Sinistra, o che cosa " emerge " (come si esprimono i professori di storia e di sociologia e di politologia, che vogliano essere " militanti "...), di ciò che abbiamo chiamato o definito o " sognato " ossessivamente, come *marxismo, socialismo, comunismo* ecc.? Mantenuti e rivisivitati nell'accezione " storiografica ", scomposti e ricomposti nella presunta potenzialità *politica*, fatti diventare" oggetto " di un presunto " presente " perché sottratti ai " miti " del passato o... del futuro, e tutti risolti nella riproduzione " riformistica " del presente e dell'esistente,

considerato *positivo*, magari, nel "confronto" e nella ridistribuzione dei "rapporti di forza" tra PCI e PSI (!): marxismo, socialismo, comunismo, così "modernizzati" e "secolarizzati", non hanno più significato. Perché illudersi "continuare", non riconoscere il fallimento? Perché non riconoscere che ai "nomi" non corrispondono più le "cose", o *viceversa*; perché continuare a oscillare, nello "storicismo" e nel "politicismo" più evidenti, tra nominalismo e realismo, tra il *minimum* pratico e il *maximum dottrinale?* (E nella "doppiezza", s'intende, tra fatti e parole, dichiarazioni e azioni, le "ideologie" e i comportamenti?). Perché non riconoscere che si è fallito, o che ci si è arresi, ci si è "travestiti" e ci si è "trasformati" in altro; che il marxismo, il socialismo, il comunismo, malgrado si affermi "realisticamente" l'impegno di non dividersi sui "modelli di socialismo" per assicurare l'"attualità" dei problemi e la "maturità" di partiti di governo, scompaiono sempre più alla *visibilità*, sia nella loro "prospetitva" che nella loro esperienza storica, sia nella qualità di "sogno" di liberazione che nella "realtà" di gulag? E che trionfa, invece, nel suo *presente*, la "filosofia" sempreviva della *democrazia* nella sua "totalità" corporativa? Beninteso, tutti gli "intellettuali", e di qualsiasi "parte", quali nuovi funzionari di Stato, appassionati e candidati dell'"autonomia del politico", della filosofia di governo, della "modernità" e senza illusioni riformatrice ecc. parlano di astrazione nel dibattito, di assen-
a di politica "reale", delle "cose", di club di "massimi sistemi"... non appena si è prossimi alle domande ultime, finali, strategiche...

E le domande ultime e finali, invece, *ci sono*, esistono, corrono le strade (e le coscienze): cos'è il "marxismo", il socialismo e il comunismo come dialettica "oggettiva" o "volontà" di soggetti sociali di liberazione e di emancipazione, individuale e collettiva, dai rapporti di produzione e riproduzione capitalistici? E ancora, come rivoluzione dei paesi oppressi e coloniali e come rivoluzione nell'Occidente; come socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio e delle forme del potere; come costituzione di società senza Stato e senza classi e come sostituzione dell'amministrazione delle cose al governo degli uomini e sugli uomini; come "identificazione" di libertà e necessità, in quanto gli uomini "associati" possano fabbricare razionalmente e secondo un "piano" la *loro* storia, regolando le relazioni sociali non più secondo la divisione del lavoro e il conflitto delle classi; come organizzazione della produzione e dello scambio secondo i bisogni e la loro soddisfazione, e non secondo la produzione e riproduzione del *valore?* Che cosa "rispondono" (cioè, non rispondono) la scienza e la pratica *politiche*, le dottrine del "bene"

e della "salvezza", le teorie della "razionalità", della gestione, del "governo" dell'*esistente?* Di che si tratta: di un enorme inganno; di un'illusione ideologica e "etica"; di un'utopia come ideologia; di una scienza come enorme "errore"; di una menzogna che fa vivere, che ha fatto vivere e morire (ed essere assassinati) *per marxismo?*

Non riesco a nascondere, lo confesso, il "disprezzo e il rispetto insieme", (niccianamente) e il "riso o la pietà" (leopardianamente) per tutti questi teorici e pratici politici e "intellettuali", storiografici e sociologici, politologici e semiologici... che perpetuamente sostituiscono o presuppongono le risposte ale *domande*: sempre e ancora, in nome di Esperimenti, che *non* sono esperienze dell'orrore, Progetti, che *non* sono esperienze dell'"entropia", Scienza, che è ideologia "socializzata", Morale, che è dominio, Praxis, che è "razionalità"...

Se il "sogno" di liberazione e di emancipazione degli sfruttati, degli oppressi, ha condotto nelle sue realizzazioni storiche, e nelle varie forme, alle varie forme di gulag, non sarà da chiederci anche, più profondamente e radicalmente, che cosa ha condotto, e conduce, *al* marxismo invece di considerarlo e comprenderlo senza giudicarlo, un fatto storico, una realtà politica e economica, una "ideologia" *relativa?* (Comprendere è perdonare, si dice. Non c'è *giudizio finale* della Storia, o degli uomini. Ma perché non *giudicare*: lottare giudicando, e giudicare lottando. Senza perdonare, cioè perdonarsi. Forse, *anche*, il Gulag c'est nous). E se ci si spiega che il socialismo e comunismo non è "assassinio", o se lo è, non è socialismo e comunismo, non ci si spiega sui termini, o occorrerà cambiare il senso di essi; cambiare i termini (e le remore) o cambiare principi, referenze? Se il comunismo è libertà e non potere, non resta da chiedersi che cos'è il comunismo *al* potere e il potere *del* comunismo? Se non si può essere "di destra" nel capitalismo, si può essere "di sinistra" *dopo* il comunismo? Che senso hanno queste "definizioni", dopo il congiunto fallimento, di fronte agli oppressi, agli sfruttati, agli esclusi, del capitalismo e del comunismo — e la loro reciproca *perfectio?* Non si muore *di* capitalismo, sperando *nel* socialismo? E non si muore *di* socialismo? Non si deve *disperare*, a un tempo, *del* capitalismo e *del* socialismo? Quali teorici e pratici, fabbricanti di "enti" (nel duplice senso, metaforico e finanziario) possono convincerci del contrario? (Non credo che siano mai le "vittorie" che spiegano: sono i "morti" *per* capitalismo e *per* socialismo che spiegano e giudicano).

Le interrogazioni ultime, finali, strategiche non hanno più "senso"? Sono, come spesso si dice, da rifiutare, come "massimi problemi", di fronte ai "problemi concreti"? E', questo,

forse, l'ultimo " feticcio " della ideologia sociale " praticamente vera " (come diceva Marx); l'ultima " rappresentazione " del " patto " o " contratto " sociale *nella forma del valore*: crimine e tabù originari. Sono convinto, al contrario, che bisogni reali e (cosiddetti) "massimi problemi " o domande ultime, sono, *ora e qui*, il sintomo, per così dire reciproco, dell'incapacità " dialettica ", delle ideologie e della praxis, a *rispondere* alle domande di *mutamento radicale* e della volontà " dialettica " di non-mutamento radicale... ».

« ... Il " dibattito " sulla *crisi del marxismo* (che è, poi, sulla sua crisi di crescenza sul *nuovo potere* o sulla *promesse du pouvoir*, sulla " gestione " e " controllo " del Capitale...) è, ormai, mi sembra, un'atroce caricatura, nella sua " doppiezza " costitutiva, che rivela altrettanto l'ideologismo che il pragmatismo, il " differimento " sotto forma di rivendicazione, la dissoluzione sotto forma di " continuità "...

Dobbiamo non sottrarci all'evidenza, della *critica* marxiana (diventata il " marxismo " o i " marxismi ", " doppiezza " costitutiva, meccanismo " dialettico " di perdita d'identità e di dissoluzione in *altro* e, insieme, di dissoluzione in " altro " e di " alienata " auto-identificazione...) *non è rimasto* che il riconoscimento della " identità " tra " pluralismo " economico e " pluralismo " politico, l'accettazione del mercato, della proprietà privata e della " produttività " " regolate " staualmente, della concorrenza " corretta " e dell'economia mista (in una forma-Stato, in Italia, sempre più, a un tempo, multinazionale e " assistenziale "). Il riconoscimento della *forma* e della *sostanza* della democrazia rappresentativa e parlamentare come l'unica forma, possibile e reale, per i " progetti " della Sinistra, di trasformazione dei rapporti sociali di classe (in un " quadro politico ", in Italia, caratterizzato dalla sempre più grave " dissociazione " tra il " sociale " e il sistema politico dello Stato-partiti e delle macchine...), e il riconoscimento, ancora, del " gioco " democratico, a cui, del resto, i partiti " di sinistra " come partiti, insieme d'opposizione e di governo, e in particolare il PCI, non sarebbero ancora pronti. I partiti di sinistra, non sono, forse, sempre più dopo il 20 giugno 1976, in crisi di " credibilità " democratica, conseguente alla sempre maggiore " purificazione " democristiana, alla sua capacità di " gestione della crisi " *nell'ambito* del " sistema politico " — e non certo di fronte alla conflittualità del " sociale " —, altrettanto il " compromesso storico " che " l'alternativa di sinistra "? Intanto: le *politiche* sono quelle dell' " emergenza " e dell' " unità nazionale ". E si può " continuare " in una spacie di reciproca esclusione — e compensazione? — nelle formule del tipo: " democratici " e " rivoluzionari ", di lotta e di governo, e simili). E'

il riconoscimento, infine, della "universalità" — e, quindi *non di classe* — delle libertà dette (ancora?) "borghesi" (in cui sembrerebbe consistere, del resto, nella reale "doppiezza" *subalterna*, tutta la nuova elaborazione *egemonica* e... la futura "gestione" del capitalismo), che costituirebbero, anzi, il fine della classe operaia (e del "proletariato" diffuso?), o una sua pretesa "conquista", già fatta o da fare "definitivamente": che altro sarebbe il "socialismo" se non una democrazia borghese allargata e riprodotta; o un insieme di libertà (borghese) e di eguaglianza (sociale); o un socialismo "centralizzatore" esteso e pianificato? Intanto, l'elaborazione "teorica" più avanzata si orienta sulle teorizzazioni, come ho detto, dell'integrazione fra "masse e potere", della lotta di potere *per* il potere come potere statuale, della concezione dello Stato non più di classe e, per questo, "sociale", ecc. ecc. Il dilemma teorico-politico fondamentale: libertà *nel* e *con il* potere, o libertà *contro* il potere; libertà-limite e/o partecipazione o libertà come "liberazione" o mutamento del "patto sociale"; opposizione come opposizione al potere, o opposizione come "consenso" al potere... rimane, del tutto indenne, in queste elaborazioni "neo-marxiste".

D. *Secondo lei, questo fallimento della sinistra organizzata è solo il risultato di una stretta sbagliata, o è anche decisamente strutturale?*

« ... Per concludere (sia pure provvisoriamente e... "politicamente"): dal 20 giugno 1976, data significativa o data-test dei "progetti", delle speranze (?), o delle eventuali modificazioni, una serie di avvenimenti decisivi, secondo me, e, questo sì, di modificazioni nel "corpo sociale" in rapporto al sistema politico (referendum, elezioni locali, ecc.) ha messo in rilievo, non solo la tendenziale crisi delle forze politiche e sindacali organizzate della Sinistra, nella loro "rappresentanza" di classe, sociale e politica, ma ha definitivamente messo in luce la "natura" di "doppiezza", nella teoria e nella pratica, degli organismi politici e delle "prospettive" della Sinistra, e in particolare del PCI; in certa misura, ha fatto comprendere, positivamente o negativamente, le tendenze "autonome" e corporative, centrifughe e realmente "contestatrici" nel "sociale": la delusione e la rabbia, la fuga dai partiti, il fenomeno che, non so se politologi o sociologi, chiamano "depolarizzazione"! — e la scelta dell'illegalità diffusa, se non del terrorismo, ecc. Il PCI, mi sembra ormai evidente, non riesce a "rappresentare" (e ad essere rappresentato) né come portatore di un'alternativa "rivoluzionaria", o comunque radicalmente riformatrice, né come realizzatore di una esperienza "socialdemocratica", di tipo riformistico: anzi, la formu-

la " strategica " del " compromesso storico " (l'ironia sull'epiteto " storico " mi sembra, quasi, d'obbligo!), del resto sempre meno praticabile e " credibile ", dovrà necessariamente, nella stessa condotta e tattica politica immediata, convertirsi da " contenuto " o " programma " a pura metodologia d' " emergenza ", e dunque, perdere fondamentalmente il suo stesso carattere " generale " e strategico (a cui, del resto, mi sembra imputabile la perdita di " tempo di maturazione " democratica ed eventualmente rinnovatrice). Dovrà lasciare, inoltre, del tutto impregiudicate le questioni di teoria e propriamente politiche, le questioni del " socialismo reale " (o, come dicevo, " finora realizzato "!), la critica reale delle esperienze storiche " socialiste ", dell'organizzazione politica di *classe*, del " centralismo democratico ", del " pluralismo/egemonia ", ecc. ecc. Insomma, non sembra possibile nessun preteso o reale " rinnovamento ", e tanto meno una ridefinizione della " natura ", delle prospettive, dei fini dei partiti della Sinistra, e del PCI in particolare; anzi, nel cosiddetto " *management* della crisi ", il personale politico e " governativo ", che sembra, più " organico " è, sempre e ancora, quello dell'immutabilità... *democristiana!*

La Sinistra, e il PCI, in assenza sia di " governo " che di " opposizione ", di alternativa e di reale " condizionamento " riformatore, non riesce ad analizzare né può affrontare la reale *crisi della società*, i fenomeni di " dissociazione " della *valorizzazione* capitalistica (per dire, in sintesi, la crisi del valore-lavoro, del valore-Stato, del valore-istituzioni): crisi che si manifesta nel duplice senso, nella duplice direzione del congiunto fallimento dei " modelli " capitalistico e socialista, dell'incapacità di " organizzazione " dei rapporti sociali, a tutti i livelli, nel " quadro " politico e sociale, dell'assenza di alternativa trasformatrice nei fini e nei mezzi, nelle analisi e nelle pratiche. E la crisi si rende sempre più evidente (in tutte le dimensioni), senza alternativa di prospettiva; da un lato nei fenomeni di disgregazione e degenerazione sociale (non più periferici ma diffusi e " collettivi "...) dalla droga alla P. 38, dalle ambiguità dell'irrazionalismo " funzionale " all'arcipelago dell'endemico " nichilismo " terroristico...); e dall'altro lato, nelle pratiche di lotta e di contestazione, " autonome ", nel dissenso sociale, nella dissidenza " intellettuale ", ecc. ».

D. *Secondo lei, bisogna quindi non solo accettare la realtà del fallimento della sinistra italiana, ma anche del progetto socialista stesso, almeno come progetto anti-capitalistico?*

« ... Può sembrare, questa mia conclusione (provvisoria e, anche per la sede e l'occasione, interlocutoria), del tutto pessimi-

stica, " disorganica " e disimpegnata, ma mi sembra, per terminare, che siamo di fronte alla questione più importante della " *fin du siècle* ", che è, ripeto, l'intreccio — e il nodo terribile, e inevitabile — di due crisi nel " neo-totalitarismo ", conclusivo dei fenomeni del secolo, il " socialismo reale " e l'imperialismo tardo-capitalistico: da un lato la crisi *reale* del capitalismo come Sistema di Valore (e di valori) e come totalizzazione dei rapporti di produzione, di potere, di " socialità "; dall'altro lato la crisi *reale* dell' " alternativa " del socialismo o comunismo nella forma della concorrenza e della " perfezione " della crisi del capitalismo. Crisi dell' " alternativa " del socialismo (sia sul piano dell'analisi e del discorso, sia sul piano della pratica politica e sociale) *significa*, secondo me, non solo la crisi della " realizzazione " dell'esperienza storica (e in atto) del socialismo " reale ", ma la crisi del socialismo " potenziale ", concepito (e " augurabilmente " praticabile) come assunzione, da parte della classe operaia (e dei suoi partiti) o, come ormai è necessario dire, del " sociale " nella sua *autonomia*, delle responsabilità e delle finalità, delle metodologie e delle istituzioni, della " gestione ", insomma, dello sviluppo e della *razionalità* (cioè, precisamente, della " razionalità irrazionale ") capitalistica della società.

Ecco, secondo me, la questione più importante (e, forse, unica, all'altezza conclusiva della contemporaneità): la " prospettiva " se così vogliamo chiamarla, della " gestione ", non più borghese, ma operaia e " sociale " della razionalità, esattamente della crisi-sviluppo (o dello sviluppo-crisi) del Capitale — quale prospettiva del cosiddetto " socialismo in Occidente " — non è affatto né la " salvezza " del capitalismo, né la sua " liquidazione "... è la *perfectio* della crisi dell' "ordine " economico, politico, sociale, " culturale ", sociale (collettivo e individuale) del Sistema di Valore *moderno* (capitalista/socialista). Il preteso progetto di " socialismo " nell'ambito dell'organizzazione e dell'assetto capitalistici, sia come presunzione di " appropriarsene " o " servirsene " (in senso " organico " o in senso " finalistico ", della " lealtà " o della " doppiezza "...) è destinato, proprio per la sua " natura ", ad essere coinvolto nel *meccanismo* (né spontaneo, né corretto), dell'entropia post-moderna. E' *al di là* del rapporto " dialettico " crisi/sviluppo del modello (" universale ", planetario) capitalistico, del Sistema di Valore, che, credo, si giochi, alla fine, con le estreme possibilità di " invenzione ", il destino *fin du siècle*: non (ci) basta più il rapporto " dialettico " per cui la crisi *è* sviluppo, e lo sviluppo *è* la crisi (come pretendono certi " neo-marxisti "); solo la soppressione del Sistema di Valore, (e di valori) è la condizione del discorso e della pratica post-moderna: l'*autonomia*, filosofica e sociale, che può cominciare solo dal-

la critica del Valore (critica della Techne, della Ratio, del Potere/Stato, delle Istituzioni/Ideologie...). *Critica* non nel senso " dialettico " positivo *o* negativo, ma nel senso della consapevolezza della *dissociazione* di Valore e " vita ", e della *emergenza* della vita dal Valore... Una teoria e una pratica della Differenza, del Dualismo, della " dissidenza "? Una nuova " gnosi "?... ».

In che senso questo è un « rapporto » con il PCI? L'intellettuale dissenziente è una figura molto importante: può essere lui quello che porta avanti legittimamente la critica dello Stato. Il PCI, associandosi con lo Stato, può far apparire la critica alle proprie azioni come ostilità nei confronti dello Stato. E tuttavia queste sono reazioni pericolose, poiché le opinioni espresse da Scalia sono abbastanza vicine ad un liberalismo (tinto di marxismo) da essere una riformulazione originale di opinioni affini a quelle di molti intellettuali che non si considerano critici, per non parlare di dissenzienti, e che anzi sperano e si aspettano che questo Stato e i suoi partiti siano in grado di dare a un Socrate — con o senza demone — la possibilità di vivere e insegnare nella città senza interferenze. L'intellettuale dissenziente conferma la tradizionale chiusura del PCI alla sua sinistra; è interessante, che egli sembri minacciare questa apertura almeno a una parte della « destra » — l'intellettuale liberale, esistenzialmente cosciente dei conflitti inevitabili tra autonomia di ricerca e servizio dello Stato. L'intellettuale dissenziente è quindi, ad un tempo, un luogo di « dissenso legittimo », rappresenta un ostacolo all'appello rivolto dal PCI alla comunità intellettuale e dipende dal tacito appoggio di coloro dei quali egli esprime, almeno in parte, le riserve private riguardo ai partiti della sinistra e alla loro strategia attuale.

FRANCO FERRAROTTI
JOHN FRASER

Sul tema « La legge del Vangelo e la legge della Patria » vi fu sul mensile « Die Frau » una polemica tra Gertrud Bäumer ed una pacifista svizzera. Max Weber intervenne nella discussione con una lettera a Gertrud Bäumer, pubblicata sul numero del Febbraio 1916 *della rivista. Questo è il testo dell'intervento.*

(A. R.)

* * *

La discussione sul significato della nostra guerra (in « Die Frau ») potrebbe forse essere completata dando maggiore risalto ad un punto di vista che certamente Lei saprà apprezzare: quello della *nostra responsabilità di fronte alla storia* — espressione che io trovo comunque un po' patetica. La questione in sé è semplice:

Un popolo che sia annoverato tra i « grandi » e che sia organizzato in uno Stato di potenza, per il semplice fatto di essere divenuto ormai tale, si trova messo di fronte a compiti del tutto diversi da quelli che attendono gli Svizzeri, i Danesi, gli Olandesi e i Norvegesi. Naturalmente ciò non significa che un popolo che sia annoverato tra i « piccoli » sia perciò stesso fornito di meno « valore » o che davanti al tribunale della storia sia meno « importante ». Solo che, in quanto tale, ha diversi doveri e proprio per questo diverse possibilità culturali. Lei conosce le idee di Jacob Burckhardt, che in alcuni hanno suscitato tanto stupore, sul carattere diabolico della potenza. Questa deve essere valutata, in modo del tutto conseguente, alla luce delle qualità culturali che ogni popolo custodisce, come gli Svizzeri ad esempio, che non devono sopportare la corazza di un grande Stato militare (e che neppure sono stati obbligati dalla storia a sopportarla). Anche noi abbiamo tutti i motivi per ringraziare il destino dal momento che c'è una cultura tedesca al di là dello Stato nazionale di potenza. Non solo la semplice virtù borghese e la vera democrazia, che non si è ancora realizzata in nessun grande Stato di potenza, ma in particolare i valori di gran lunga più intimi e dunque eterni possono sgorgare solamente da una natura comune che sappia fare a meno della potenza politica. Persino lo spirito artistico: un tedesco così autentico quale è Gottfried Keller non sarebbe mai divenuto tanto singolare e unico in mezzo ad un accampamento militare, come deve essere il nostro Stato.

All'opposto gli ordini, che sono stati emanati ad un popolo organizzato in uno Stato di potenza, sono ineludibili. Non i Danesi, gli Svizzeri, gli Olandesi o i Norvegesi saranno chiamati a rispondere davanti alle generazioni future, e specialmente davanti ai nostri discendenti, se si permettesse senza combattere che la potenza mondiale — il che vuol dire in una parola: poter decidere sui caratteri della cultura del futuro — fosse spartita tra i regolamenti dei funzionari russi e le convenzioni della « society » anglosassone, magari con un tocco di « raison » latina. *Ma noi.* E a ragione. Perché noi siamo uno Stato di potenza e perché, al contrario di quei « piccoli » popoli, in certi momenti della storia possiamo gettare sul piatto della bilancia tutto il nostro peso — e per questo motivo spetta a noi, e non a loro, il dannato dovere e l'obbligo, davanti alla storia, vale a dire: davanti ai posteri, di impedire che quelle due potenze invadano il mondo intero. Rifiutassimo questo dovere — ma allora il Reich tedesco non sarebbe altro che un costoso e futile lusso, e per giunta deleterio, che non ci saremmo dovuti permettere, e di cui ci dovremmo sbarazzare il più in fretta possibile, magari « svizzerizzando » la natura del nostro Stato e trasformarci in un piccolo Cantone senza forza, ma pieno di corti così artistiche — per quanto tempo i nostri vicini ci concederebbero di custodire pacificamente questo valore di cultura da piccolo popolo, che per sempre darebbe il senso al nostro essere? Ma sarebbe un grave errore credere che una formazione politica quale è il Reich tedesco possa decidere *volontariamente* di dedicarsi ad una politica pacifica, come si preoccupa di fare la Svizzera, del tipo: limitarsi a difendere le proprie frontiere con una buona milizia. Una formazione politica come la Svizzera — sebbene, qualora noi fossimo sconfitti, si trovi anch'essa esposta alle mire annessionistiche degli Italiani — perlomeno in via di principio non è d'intralcio a nessuna politica di potenza. Non solo per la sua debolezza, ma soprattutto per la sua collocazione geografica. Ma la semplice esistenza di una grande potenza, quale noi ora siamo, è un ostacolo sulla strada degli altri Stati di potenza; è un ostacolo innanzitutto alla fame di territori, limitata per ora solo da mancanza di cultura, del contadino russo ed è un ostacolo all'interesse di potenza della chiesa di Stato e della burocrazia russa. Non vi è assolutamente alcun modo per dire come ciò avrebbe potuto essere evitato. L'Austria, di tutti i grandi Stati, era certamente il più libero da mire espansionistiche e *proprio per ciò* — come si riconoscerà facilmente — il più minacciato. Di fronte alla possibilità che venisse distrutto abbiamo dovuto decidere, e in fretta, se tentare di arrestare il corso degli eventi o rimanere passivamente a guardare e rischiare di subire dopo qualche tempo la medesima sorte. Non vi è

alcun mezzo per spingere l'espansionismo russo ad indirizzarsi da altre parti e la minaccia incombe sempre su di noi. Questo è destino, e tutte le chiacchiere pacifiste non possono certo cambiarlo. Ed è altrettanto chiaro che noi non abbiamo potuto e non possiamo ora, *se non coprendoci di vergogna,* ammesso che lo volessimo, sottrarci alla scelta che abbiamo compiuto — allorquando creammo il Reich — e ai doveri che di per ciò stesso ci siamo assunti.

Il pacifismo delle « dame » americane (di entrambi i sessi!) è veramente l'« ipocrisia » più penosa che — del tutto ingenuamente! — sia mai stata pronunciata e propagata da un tavolo da tè, col modo tipicamente farisaico del parassita che fa buoni affari con i barbari delle trincee. Nella « neutralità » antimilitarista della Svizzera e nella sua avversione per gli Stati di potenza vi è in buona parte un'incomprensione ugualmente farisaica per il tragico che deve affrontare un popolo, ormai organizzato come Stato di potenza, se vuole assolvere i propri doveri storici. Malgrado ciò noi restiamo abbastanza obiettivi per capire che dietro un'indole tanto pura si nasconde soltanto chi, dato il nostro destino, non può essere per noi considerato un tedesco del Reich.

Ma da tutte queste discussioni si dovrebbe lasciar fuori il Vangelo — oppure: parlarne *seriamente.* Nel qual caso non si può che arrivare alle conclusioni di Tolstoj, altrimenti nulla. Chi riceve anche un solo pfennig per una rendita che altri — direttamente o meno — devono pagare, chi possiede o consuma dei beni che non sono fatti col proprio lavoro, ma di sudore altrui, costui trae di che vivere da quella lotta economica per l'esistenza, priva tanto d'amore quanto di pietà, che la fraseologia borghese chiama « pacifico lavoro civile »: un'altra forma della lotta dell'uomo contro l'uomo per la quale anno dopo anno non a milioni, ma a centinaia di milioni gli uomini si consumano nel corpo e nell'anima e cadono oppure conducono un'esistenza a cui è davvero profondamente estraneo qualunque « senso » riconoscibile, molto di più estraneo di quanto non lo sia all'impegno di tutti (anche delle donne — poiché anche esse « fanno » la guerra, se fanno proprio il dovere) per l'onore, e *questo vuole dire* molto semplicemente: per i doveri storici imposti al proprio popolo dal destino. La posizione dei Vangeli a questo proposito è, nei punti decisivi, di assoluta chiarezza. Essi sono contro non solo le guerre — a cui non accennano affatto per altro in modo particolare — ma piuttosto contro ogni legalità del mondo sociale, se questo vuole essere *il mondo della cultura terrena,* cioè della bellezza, della dignità, dell'onore e della grandezza del « creato ». Chi non sa trarne le conseguenze — lo stesso Tolstoj l'ha fatto solo al termine della sua vita — deve sapere quanto egli sia indissolubilmente

legato alla legalità di questo mondo terreno, che racchiude da tempo immemorabile la possibilità e l'inevitabilità delle guerre di potenza, e che solo *all'interno* di questa legalità egli può rispondere all'odierna « sfida dei tempi ». Questa sfida è risuonata e risuona però diversamente per i tedeschi della Germania e per i tedeschi della Svizzera. Resterà così. Poiché tutto ciò che riguarda il bene di uno Stato di potenza è sempre coinvolto nella legalità di quel « pragma potenza » che ha dominato tutta la storia politica.

Il vecchio, sobrio, empirico John Stuart Mill ha detto: partendo dall'esperienza non si arriva ad *un solo* Dio — aggiungerei: per lo meno non a un Dio di bontà — ma al politeismo. Infatti: chi sta nel « mondo » (nel senso cristiano) non può che esperimentare su di sé la battaglia tra una quantità di valori, di cui ciascuno, preso di per sé, appare vincolante. Bisogna *scegliere* quale di questi dei o quando l'uno e quando l'altro si vuole e si deve servire. Ma sempre ci si troverà in lotta contro uno o contro alcuni degli altri dei di questo mondo e soprattutto sempre lontani dal Dio cristiano — per lo meno dal Dio che fu annunciato nel Sermone della montagna.

MAX WEBER
(a cura di Antonio Roversi)

Note preliminari intorno al problema della comunicazione visiva

A che punto siamo nello studio dei meccanismi che regolano i processi di comunicazione attraverso l'immagine, vale a dire nello studio dell'immagine come espressione particolare e determinata di situazioni socioculturali circoscritte nel tempo e nello spazio? Dalla lettura dei saggi, degli articoli, dei libri che hanno trattato la immagine sotto le più svariate angolazioni, si ricava, specie nel contesto nazionale, più l'impressione di un settoriale voyeurismo culturale, certo impreziosito da dotti dibattiti fra addetti ai lavori, che la voglia o il tentativo di considerare l'attuale molteplice produzione di immagini come il risultato di processi razionali di trasformazione delle diverse realtà sociali. Infatti, di fronte al più formidabile tentativo di iconicizzazione della vita comunicativa che l'Occidente testimoni, è quantomeno sconcertante dover riconoscere come le analisi e i discorsi a proposito dell'immagine, pur se doviziosamente prodotti, arrestino sforzi, anche notevoli, alle temute frontiere della pertinenza disciplinare e su queste inalberino i tristi vessilli di lise guerriglie accademiche.

Sicché sembra utile domandarsi perché le attuali definizioni ed interpretazioni di un fenomeno così complesso, come la comunicazione visiva, non riescano a cogliere i nuclei profondi di una realtà sociale mutata ed in mutamento, come quella che andiamo vivendo; e perché tali definizioni e interpretazioni non riescano a prospettare uno scavo nell'analisi scientifica, tale che questa, pur restando puntuale e lucida nel delineare attraverso lo studio dei media particolari il senso delle trasformazioni sociali, riesca a non distaccarsi dalla fisiologia della produzione culturale: come dire, un'analisi che voglia andare oltre l'astrazione asettica dei formulari nominalmente ineccepibili. Si presenta così indispensabile lo scioglimento di due nodi fondamentali e strettamente correlati: il primo, di carattere politico-culturale, centra i rapporti fra la specificità particolare del mezzo di produzione ed il suo uso sociale; il secondo, di carattere più strettamente metodologico, si presenta come necessità di approntare strumenti analitici, tesi ad uno sforzo di correlazione fra la teoria e la prassi, per comprendere dall'interno il nuovo funzionamento dei meccanismi entro cui si articola la comunicazione visiva in un contesto completamente mutato nella struttura e nella morfologia.

Il piano di analisi diviene quindi duplice: se infatti ad un livello verticale esso centra i rapporti fra le tecnologie di comunicazione e le trasformazioni avvenute nei modelli sociali e nei processi culturali, ad un livello orizzontale esso coinvolge gli orientamenti disciplinari che hanno cercato di interpretare questo fenomeno sia dal punto di vista dello studio dei prodotti in sé, sia dal punto di vista dei suoi esiti sociali. Si tratta perciò non soltanto di mettere a fuoco la scarsità e spesso la inadeguatezza delle diatribe disciplinari, ma soprattutto di ricercare, anche nella storia stessa dell'immagine e dei suoi sviluppi materiali, nuclei propulsori che aiutino a saldare con la teoria una pratica da essa sempre più scissa: questo per riuscire a toccare il più possibile da vicino le coordinate reali di un fenomeno particolare, che in sé riassume poi aspetti molto più generali della realtà sociale, e che sta pericolosamente sfuggendo dalle mani dei cosiddetti esperti, che troppo spesso è

sfuggito ai politici come nodo centrale da risolvere, proprio perché il suo rischio maggiore è rappresentato da insidiose fughe all'indietro, sovente facili miraggi verso consunte lune di cartapesta. Perciò, proprio nel circoscrivere il campo di indagine alla comunicazione visiva nelle attuali società industriali complesse, si vogliono innanzi tutto cercare di rintracciare spunti metodologici che aiutino ad abbozzare, coerentemente con tale piano circoscritto, una ipotesi metodologica che, se da un punto di vista teorico, possa contribuire allo studio dei modi attraverso cui la realtà materiale diventa realtà comunicativa (e viceversa), da un punto di vista pratico aiuti quantomeno a stabilire le principali variabili, la cui analisi consenta una comprensione interna del funzionamento e della trasformazione del rapporto fra la particolarità del mezzo ed il suo uso sociale: che è poi il rapporto tra il momento tecnico-strumentale ed il momento dell'organizzazione culturale, quella che, appunto attraverso la gestione della concreta fisicità del mezzo, razionalizza le innovazioni creative.

Il ruolo della comunicazione visiva nella società tecnologica: mutamenti dei canali e delle tecniche di produzione e livelli di sviluppo culturale

La comunicazione visiva è stata affrontata partendo da presupposti metodologici molto diversi e spesso contrastanti fra loro: se questo fatto ha prodotto risultati estremamente parziali e « separati » sul piano scientifico, esso ha altresì disperso il significato profondo dell'oggetto di ricerca che, nella sua particolarità, coinvolge direttamente i rapporti fra produzione culturale, lavoro intellettuale e consumo. Proprio perché la girandola delle opinioni e la rete dei conflitti ha prodotto una dispersione francamente eccessiva, sembra opportuno partire dal livello verticale dell'indagine, per cercare di riconoscere le linee portanti, che concretamente definiscono l'omogeneità del campo problematico, mediante un'analisi dinamica della dialettica esistente fra il nuovo, provocato dagli dagli stati produttivo-tecnologici in continuo movimento ed i processi di mutazione che intervengono nei modelli culturali.

L'asse portante della realtà attuale è costituito dalla tecnologia, strettamente collegata con le implicazioni politiche ed economiche, facenti capo ai differenti modelli di gestione: la continua espansione tecnologica rappresenta perciò il principale veicolo nello sviluppo della comunicazione, che si sta muovendo verso un sempre maggiore allargamento degli spazi — vedi, ad esempio, la comunicazione via satellite —, come verso un progressivo annullamento delle barriere temporali. Ma non è possibile comprendere la portata delle trasformazioni che andiamo vivendo, se non inserendole entro un'ottica integrativa, entro, cioè, un ripensamento generale sul tema dello sviluppo, che tenga conto vuoi della riorganizzazione dei modi di produzione, vuoi delle modificazioni intervenute nella struttura sociale, estremamente complessa e ricca di contraddizioni, non solo per quanto riguarda le sue diverse articolazioni, ma anche, e soprattutto, per quanto riguarda le sue eterogenee formazioni culturali. Una società, quindi, facendo ad esempio riferimento particolare a quella nazionale, senza più certezze, o illusioni, ma una società che mostra comunque in ogni sua parte la necessità di colmare spazi creativi irrisolti e, dunque, postula interventi concreti, ben lungi dalle analisi riduttive o dalle ideologie astratte.

Sembra perciò più importante cercar di capire i motivi che sono alla base della trasformazione dei modi stessi di comunicare e di far cultura, per inserirli nelle esigenze attuali di rinnovamento sia dell'elaborazione culturale che della prospettiva politica, piuttosto che dibattere sull'una o sull'altra tessera disciplinare, piuttosto che pronunciarsi

a favore dell'una o dell'altra angolazione teorica. Così, inoltrandosi nel variegato e composito panorama iconico attuale, il filo conduttore dell'analisi consiste, a mio avviso, nel chiarimento di quei nodi cruciali che hanno tanto profondamente mutato il ruolo delle immagini nelle odierne società occidentali, per delineare, quantomeno, i principali aspetti di una problematica, come quella della comunicazione visiva, che investe i rapporti tra livelli tecnologici e contenuti culturali trasmessi attraverso le diverse espressioni visive e, perciò, i rapporti fra prodotti intellettuali, strumenti di trasmissione e modi di ricezione dei vari pubblici. C'è da fare, innanzi tutto un'osservazizone preliminare: se è vero che i nostri tempi sono stati protagonisti di una spettacolare svolta storica, è anche vero, però, che sembra terribilmente limitante guardare all'oggi, come se esso fosse protagonista di una realtà unica ed eccezionale, quella della telecomunicazione, quasi che il passato, prossimo e remoto, fosse completamente cancellato. E' certo evidente che ai nostri occhi tutto è mutato, ma sembra altresì evidente come sia tipica dell'uomo di questo confuso finale del XX secolo la presunzione di arrogarsi il diritto di supertestimone e di superprotagonista quando, crollata la certezza della verifica, la scienza diviene mitologizzazione. Infatti, l'impressione generale che si ricava dalle classificazioni schematiche, secondo cui stiamo vivendo l'età dell'elettronica o, come è ancor più di moda affermare, l'età dell'informazione, è quella di un taglio netto dal senso storico, poi rimpiazzato da un asettico prender visione di programmi e computer: come se lo sviluppo delle tecnologie non avesse un vasto e ricchissimo retroterra culturale, come se l'attuale svolta non fosse stata preparata da svolte storiche di pari importanza ove, relativamente al periodo, la creatività umana era ogni volta messa in gioco dalla vitalità dello strumento, sempre più perfezionato, sempre più in grado di sostituire l'opera del singolo.

I mutamenti o, meglio, le mutazioni, dovute alle rivoluzioni tecniche non sono perciò mai nuove nella storia: così come non è nuovo il fatto che alle scoperte scientifiche o all'uso di nuovi materiali sono sempre seguite modificazioni dell'ambiente naturale e sociale, differenti organizzazioni dello spazio e del tempo, adattamenti, cioè, ad una vita associata via via più complessa. Ogni nuova invenzione, ogni applicazione di una nuova tecnologia ha così prodotto mutazioni di schemi, di ritmi, di proporzioni nei rapporti umani: e tutto ciò ha sempre sotteso intenzionalità determinate, caratterizzanti tutta una serie di atti operativi, che si presentano poi come superamento degli stadi precedenti. E' certo, però, che il superamento delle tecnologie più antiche non ha comportato, come non comporta attualmente, il loro completo abbandono, che tende a riequilibrarsi al momento che la nuova tecnologia è entrata a far parte della vita associata.

Pertanto, come rilevò Mumford, «le conquiste più durevoli della macchina non furono mai gli strumenti in se stessi, che erano subito sorpassati, né i beni prodotti, che si consumavano in breve tempo, ma i nuovi modi di vita che essa rendeva possibili»[1].

Ad esempio, l'invenzione di Watt non rappresentò soltanto lo strumento macchina a vapore, ossia il causalistico punto di avvio dello cosiddetta civiltà meccanica: ma costituì sostanzialmente il punto di convergenza vuoi di una profonda trasformazione intervenuta nell'ambiente sociale contemporaneo, vuoi anche dello sviluppo di precedenti stru-

[1] L. MUMFORD, *Technics and civilisation*, New York, 1934, trad. it. *Tecnica e cultura*, Milano, 1961, p. 333.

menti. Allo stesso modo che i primi orologi meccanici stavano a testimoniare il mutamento radicale verificatosi nell'esperienza del tempo, quella esperienza che, inizialmente prodottasi nei monasteri benedettini, giunse alla sua scansione nei campanili delle città.

Pertanto nell'analisi del rapporto fra l'uomo e la tecnologia, che è poi alla base della moderna telecomunicazione, poco servono gli schematismi meccanicististi o tantomeno i giudizi di valore: il problema si pone come un dato oggettivo con cui fare i conti serenamento e al di là di qualsiasi pregiudizio. Poiché i differenti livelli tecnologici non sono altro che parti fisiche di un processo comunicativo, le cui possibilità di comunicazione non solo sono passibili di mutare la struttura stessa dei mezzi, ma anche i modi di far cultura, quali strumenti mobili che continuamente modificano la struttura fisiologica umana come, ad esempio, la percezione del tempo e dello spazio. Anche se si parla sempre più frequentemente del ruolo delle tecnologie di comunicazione nella trasformazione dei modelli sociali e dei processi culturali, rivivono però, purtroppo, nelle differenti tipologie interpretative gli equivoci tradizionali, sia pur mutati di etichetta, che vanno poi ad inficiare la possibilità di una ricerca scientifica in linea con l'attualità e la storia, al pari che un intendimento concreto e specifico del fare politica. Così l'esaltazione della funzione tecnologica nelle strutture comunicative è prova di atteggiamenti pragmatistici e sinistramente positivisti, che pongono il computer al centro dei nuovi sistemi tecnocratici[2]. Ne fanno prova, ad esempio, le esasperazioni cibernetiche o le cosiddette estetiche tecnologiche, come, per quanto riguarda la telecomunicazione, le ormai note mistiche dell'audiovisivo che, ad una presunta impotenza dell'uomo nei confronti delle tecnologie elettroniche, fanno corrispondere, in sostanza, un assenso incondizionato allo status quo esistente. A questa sorta di ideologie tecnologiche si contrappone un secondo gruppo di teorie astratte che, inficiate da irrazionalismi vitalistici e sorrette da moralismi della peggiore tacca, vorrebbero far ricorso ad ipotetiche tecnologie alternative contro il temuto Moloch tecnologico. Tale approccio, cosiddetto valutativo, fa capo a quei radicals americani che auspicavano una specie di « dot-it yourself revolution », nella speranza che l'uso alternativo di una tecnologia potesse produrre mutamenti nell'ordito sociale[3].

Oltre questa illusione, che si concretizzò, soprattutto in Italia, nelle cosiddette esperienze alternative del videotape (peraltro, come mezzo in sé ormai relegato in soffitta), esiste un terzo gruppo di approcci che, delegando al mutamento istituzionale il potere di risolvere i problemi sociali « con la tecnologia dei computers e delle telecomunicazioni in un ruolo subordinato, come uno degli strumenti disponibili per raggiungere quello scopo primario »[4], non soltanto approda ad un circolo vizioso, ma testimonia una illimitata fiducia nella possibilità di autorigenerazione delle istituzioni. « Quando l'intervento tecnico assume una particolare impor-

---

[2] Parker condensò sinteticamente i differenti tipi di approccio alla tecnologia delle comunicazioni in tre filoni: 1) esaltazione incondizionata della funzione tecnologica nelle strutture comunicative; 2) ricorso ad ipotetiche tecnologia alternative; 3) mera subordinazione alle istituzioni ed alle loro possibili modifiche. Cfr. E.B. PARKER, *Social implications of computer/telecommunications systems*, saggio presentato alla conferenza Computer/Telecommunications Policies, Parigi, febbraio 1975.

[3] Cfr., ad esempio, il classico sull'uso alternativo del videotape, M. SHAMBERG e R. CORPORATION, *Guerrilla Television*, New York, 1971; e, più recentemente P. RYAN, *Cybernetics of the sacred*, New York, 1974.

[4] E.B. PARKER, *Social implications...*, op. cit.

tanza sociale — scrive Enzensberger — la manipolazione diventa allora un atto politico. E questo è proprio il caso dell'industria dei mezzi di comunicazione »[5]. Non è perciò un caso che queste diverse posizioni non mettano mai in discussione i rapporti fra le potenzialità delle tecnologie di comunicazione e la loro gestione, soffermandosi invece su aspetti limitati e settoriali. Allo stesso modo che è da poco tempo, e con notevole difficoltà che le sinistre stanno abbandonando la tesi anacronistica dell'opposizione ai mass media, quella tesi che, se da un lato le relegò in un ruolo di accettazione impotente e parolaia, dall'altro le costrinse alla scissione fra una visione « puritana » ed il fascino del mondo dell'evasione: la ormai lisa dicotomia fra « pubblico » e « privato ». Infatti l'idea della tecnica come demiurgo, o i volontarismi radicali che la vorrebbero sostituire con messianiche idee astratte, o gli ottimismi comunque fiduciosi nelle capacità carismatiche delle istituzioni non sono che l'altra faccia dell'ideologia liberale: quella, per intenderci, che sostanzia la logica delle multinazionali, ormai incontrastate padrone delle industrie elettroniche, come della stessa industria culturale e che, per ovvii motivi, omette il problema politico dell'uso in nome di una presunta neutralità della scienza. Similmente l'idea della tecnica come demone determinò l'ormai tradizionale scissione tra « intellettuali »e « tecnici », fra « uomini della cultura » e « uomini degli strumenti ». Ma se si parla oggi di riaffermazione della professionalità, quale professionalità si vuol mai affermare, se si pensa che ancor oggi esistono profonde scissioni tra il mondo che pensa (nel nostro caso dovrebbe, ad esempio, essere l'Università) e il mondo che produce che, sempre nel nostro caso, dovrebbe essere la RAI TV? Allora se ne deduce che le aziende hanno capito perfettamente il gioco della divisione dei ruoli di lavoro, quando si consideri come ad un tecnico non sono date le possibilità materiali di comprende la qualità e la destinazione dei suoi prodotti, mentre i cosiddetti uomini di studio sono accuratamente tenuti lontani dalla pratica dei media, a meno che essi non siano stati comprati dalla stessa azienda. Allora è chiaro perché il gioco del potere abbia avallato la neutralità della scienza e la divisione fra gli specialismi, come, sia pure in un modo meno sfacciato, ma non per questo meno penetrante, la falsa divisione fra cultura umanistica e cultura tecnico-scientifica, favorendo, perciò, in nome di una generica libertà d'espressione, gli interessi delle concentrazioni multinazionali che, guarda caso, ledono proprio la tanto invocata libertà d'espressione del singolo.

Quando Mc Luhan ritenne che il sopravvento della Galassia Marconi sulla Galassia Gutenberg fosse il principale artefice dell'immenso villaggio tribale, entro cui i mass media costringerebbero l'esistenza umana, egli scordò soltanto un'osservazione nell'ambito delle sue suggestive analisi che, ad esempio, suonano così: « Dopo tremila anni di espansione in ogni settore e di crescente alienazione specializzata nelle innumerevoli estensioni tecnologiche del corpo umano e delle sue funzioni, il nostro mondo, con drammatico rovesciamento di prospettive, si è ora improvvisamente contratto. L'elettricità ha ridotto il globo a poco più che un villaggio... Se l'Ottocento è stato il secolo della poltrona del direttore del giornale, il nostro è il secolo del divanetto dello psichiatra »[6].

Quanto si scorda Mc Luhan di tenere in considerazione è che, se è ve-

---

[5] H. M. ENZENSBERGER, *Constituents of a theory of the media*, New Left Review », n. 64, dicembre 1970, trad. it. *Fondamenti di una teoria socialista dei mezzi di comunicazione di massa*, in AA.VV., *Contro l'industria culturale*, Bologna, 1971, p. 71.

[6] M. MC LUHAN, *Understanding media*, New York, 1964, trad. it. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, 1967, p. 11.

rissimo che gli Stati Uniti hanno incoraggiato la crescita rapidissima delle tecnologie elettroniche e, quindi, il potenziamento della telecomunicazione, tutto ciò si iscrive entro una ferrea economia di mercato che ha inteso il pubblico prevalentemente come base per importanti imprese commerciali (si pensi, ad esempio, al noto « middle market »)[7] e che alla standardizzazione delle tecnologie ha accompagnato anche la standardizzazione dei contenuti. Di qui il mito del fruitore che, nevroticamente pigiando svariati pulsanti, progressivamente privatizzerà lo spettacolo o l'informazione. Ecco come viene giustificata, e, anzi, incrementata, quella suddetta mistica dell'audiovisivo, il cui ritmo incessante dovrebbe spiegare quell'altrettanto mistica domanda di Berger: « Lo schermo è il nuovo mediatore universale? E' crollata la caverna di Platone, oppure le sue pareti per essere divenute fluorescenti, hanno solo aggravato il nostro stato di prigionieri? »[8]. Atteggiamenti del genere, fra l'umanesimo e la fantascienza, testimoniano il danno creato dall'omissione del problema dell'uso, che ha portato ad una tale macroscopica scissione fra l'uomo ed i suoi strumenti di comunicazione, al punto che si può facilmente constatare la crescente privatizzazione nevrotizzata del consumo individuale. Come dire, il demiurgo è diventato voyeur e le muse, a dirla con Artaud, si sono prese la loro vendetta.

Prende così corpo e senso, tanto per l'uomo della strada, sempre più voyeur, che per quanti vivono per mantenere ed incrementare il potere, l'angosciante osservazione di Lotman e di Uspenskij a proposito della scienza del XX secolo: « Se il XIX secolo guardava « l'imbecille » con gli occhi dell'« intelligenza », per una serie di problemi scientifici di oggi, tra cui alcuni puramente pratici (come, ad esempio l'elaborazione dei programmi per i calcolatori), l'unica cosa possibile è la descrizione dei fenomeni complessi dal punto di vista dell'incomprensione, cioè della « stupidità », mentre l'incomprensione, il primitivo, la « stupidità » da anomalia culturale si trasforma in problema culturale »[9]. La cosa che preoccupa maggiormente è che quella stupidità, di cui parlano i due studiosi sovietici, non è quella degli stolti, o meglio, matti del villaggio, cari al folclore ed alle tradizioni carnevalesche: dunque, non è certo la pazzia elogiata da Erasmo né, tantomeno, cantata dalla veggente pittura di Bosch. Ma è l'angoscia cupa della stasi ferma, che non genera più la vita, ma che in realtà giustifica soltanto la morte. E non soltanto di morte fisica si tratta, ma di morte della creatività, di morte dell'intelligenza, di morte dei rapporti umani. E' sicuro che il cattivo uso di un mezzo determina regressioni storiche, come è sicuro che quella nevrosi del singolo, di cui parla Mc Luhan, si specchia virtualmente nei gruppi di potere: perché è grave nevrosi, senza bagliori e senza speranze, quella che da un lato determina di fatto, su scala piramidale, la logica del potere, giocata fra aggressività e acquiescenza per acquisire sempre maggiori diritti alla torta, mentre dall'altro crea sensi di impotenza e, quindi, ripropone evasioni irrazionalistiche e millenaristiche paure, quando non si abbarbica all'astrazione ideologica e moralistica. Ma se fosse vero questo timore che dopo il XX secolo lo strumento l'abbia vinta sull'uomo, si teme lo stru-

---

[7] Cfr. J. TUNSTALL, *The American role in Worldwide Mass Communication*, in G. GERBNER (ed. by) *Mass media policies in changing cultures*, New York, 1977, pp. 4-5.

[8] R. BERGER, *La téléfission. Alerte à la télévision*. Castermann, Tournai, 1976, trad. it. *La telefissione*, Roma, 1977, p. 14.

[9] Ju. M. LOTMAN, B.A. USPENSKIJ (introduzione a) *Semioticeskie issledovanija*, trad. it. *Ricerche semiotiche*, p. XIV.

mento in sé o se ne teme l'uso, cioè la necessità che dovrebbero essere inventate nuove capacità al cospetto di tecnologie elettroniche sempre più perfette e, perciò, il dovere che ogni uomo avrebbe di mettere se stesso continuamente in discussione ed in movimento? Dove si vuole andare se, proprio con l'immenso arsenale di energia che abbiamo ora a disposizione, non si vuole innanzi tutto reinventare la vita al cospetto dei problemi reali, invece che fuggire, sia pure scientificamente, da questi? « Tutte le nostre idee sulla vita — scriveva Artaud — devono essere riesaminate in un'epoca in cui niente più aderisce alla vita. E' questa pau rosa scissione a provocare la vendetta delle cose: la poesia che non è più in noi e che non riusciamo più a ritrovare nelle cose, torna a scaturire d'un tratto dalla parte sbagliata; mai in precedenza si erano visti tanti delitti la cui gratuita bizzarria può essere spiegata soltanto con la nostra impotenza a possedere la vita »[10]. La contraddizione, emersa con il fenomeno dei mass media nell'ultimo ventennio, è infatti che alla potenziale grande libertà che presupporrebbe l'uso dell'energia elettronica, corrisponde invece, all'interno di uno scenario, che invero ha mutato la coscienza e la necessità, la separazione fra l'attore ed il voyeur, fra l'idolo culturale e il volgo sciocco, dove ancora vige il falso gioco delle parti, peraltro non più credute da nessuno. Uno spettacolo, dunque, già rappresentato dalle ottocentesche illustrazioni di Grandville e di Dorè, già prefigurato, tra la morte della bellezza classica e le creazioni di Meliès e dei fratelli Lumière, nelle poetiche di Poe e di Baudelaire: « Partout fange, déluge, obscurité du ciel / Noir tableau q'eût rêvé le noir Ezéchiel »[11]. Quasi demoniaca sembrerebbe dunque tale contraddizione, quando si facesse mente locale sul potenziale diritto, ceh ogni uomo avrebbe, a divenire il primo attore delle sue conflittualità, per cercare di far coincidere il controllo razionale del proprio corpo con la capacità irrazionale dell'abbandono, quegli opposti, la cui ricomposizione potrebbe rappresentare cura e denuncia al tempo stesso dei mali che ogni giorno ci piovono addosso, oltre la sclerotizzazione dell'accademia.

Il problema, perciò, si pone come rapporto fra l'uso delle tecnologie ed il possibile incremento della creatività, intesa quale trasformazione dei modelli culturali di gruppo e individuali: quali sono le variabili allora che sono alla base di questo rapporto? Entro questo spettro si pone così la problematica più estrettamente scientifica, direttamente ed inestricabilmente connessa con la prassi politica, in base alla quale si attuano le decisioni e le scelte. La situazione esistente nelle società occidentali dà purtroppo ragione a quelle analisi che indicano come il maggiore pericolo nella gestione di nuovi mass media l'integrazione monopolistica, interna ed internazionale, di tutto il complesso dell'industria culturale, dallo spettacolo alla pubblicità, dalla disco-music alle trasmissioni radiotelevisive, all'editoria. Come, a proposito di quest'ultima, acutamente rileva Ferretti, si sta attuando, anche in Italia, « una strategia produttivo-distributiva, cioè in grado di coprire tutto l'orizzonte della lettura, come una gamma di « culture » estremamente più articolata e funzionale ai vari spazi del mercato e ai vari livelli del pubblico, secondo una stessa logica consumistica e interclassista che tende ad una interscambiabilità tra livelli « alti » e « bassi » (il lettore colto che consuma anche il prodotto subal-

---

[10] A. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, 1964, trad. it. *Il teatro e il suo doppio*, Torino, 1968, p. 128.

[11] La poesia *Un jour de pluie* è attribuita da Benjamin a Baudelaire, anche se reca un'altra firma. Cfr. W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, *Angelus novus*, Torino, 1962, p. 103.

terno ed il lettore subalterno che consuma — o quantomeno acquista — anche il prodotto di cultura »)[12]. Tale ottica, sia pur con variabili diverse, può essere estesa a qualsiasi ramo dell'industria culturale, se si considera come quest'ultima, innanzi tutto, rappresenti un importantissimo cavallo di battaglia per quei gruppi che premono per aver via libera nel mercato mondiale e raggiungere così una concentrazione produttiva internazionale, realizzata sul decentramento distributivo.

Un esempio attualissimo di questo fatto è costituito, in Italia, dal problema della regolamentazione delle stazioni radiofoniche e televisive private, che vede una volontà di integrazione verticale fra emittenza privata ed oligopoli editoriali e pubblicitari: questo fatto in particolare spiega chiaramente quanto sia fondamentale il problema dell'uso del mezzo, quando si consideri che una gestione volta al reale incremento qualitativo, cioè, al superamento dell'attuale contraddizione tra i cosiddetti « uomini del re », « gli uomini di scienza e di cultura », e la cosiddetta dequalificazione della divulgazione, potrebbe finalmente rompere la logica del programma di svago, per introdurre invece quella dello sviluppo delle attitudini e dell'arricchimento della creatività collettiva. Come potrebbe aiutare di molto sia la vitalità partecipativa delle varie audiences, che la crescita pluralistica e la qualità culturale dei prodotti trasmessi. Non è perciò che sia molto fondata quella fiducia incondizionata sul carattere di un mezzo, come la televisione via cavo, che sembra avere Berger, quando, a proposito di quest'ultima, scrive: « ... compte tenu des expériences canadiennes, américaine, européennes, on peut dire qu'avec elles se fonde une *structure nouvelle*, generatrice d'un *type* de relationes sociales lui même nouveau »[13].

(*segue*)

BIANCA MARIA PIRANI

---

[12] G.C. FERRETTI, *Il mercato delle lettere*, Torino, 1979, pp. 32-33.

[13] R. BERGER, *Télévision(s) et créativité*, in « Communications », 21, 1974, p. 47.

Il convegno di Venezia su « Intellettuali e società di massa in Italia dal 1945 a oggi »

Nella « tavola rotonda »che ha concluso i lavori del convegno su « Intellettuali e società di massa in Italia dal 1945 *a oggi » tenutosi a Venezia i giorni* 7-8-9-10 *febbraio nelle sale di Palazzo Grassi sotto l'auspicio della Fondazione Angelo Rizzoli, Nello Aiello, nel suo intervento, a un certo punto, facendo riferimento a quanto altri avevano sostenuto nel corso delle riunioni precedenti, ha affermato che in Italia la società di massa ha avuto inizio nel* 1954 *con la traduzione di* Minima Moralia *di Adorno. Si può ovviamente pensare a un lapsus, nè si può credere seriamente che qualcuno sia davvero convinto che la società di massa possa avere inizio per opera di un libro, o di una sua traduzione. Eppure si tratta certo di un lapsus duro a morire, se qualche giorno dopo, Pietro Citati dava alle stampe i termini precisi dell'errore originario — senza riconoscerlo come tale — pubblicando sul* Corriere della Sera *il testo integrale della sua relazione veneziana, che ha inizio con questa frase: « L'Italia è entrata nella società di massa in un giorno* (sic!) *del tardo autunno* 1954, *quando la casa editrice Einaudi pubblicò i* Minima Moralia *di Adorno* (Le richieste della società di massa e l'intellettuale. Che vuoi dallo scrittore?, « *Corriere della Sera* », 17 *febbraio* 1980, p. 3).

Si può supporre con facilità che tanto Citati quanto Aiello intendevano dire che gli intellettuali italiani cominciano da quel momento a prendere coscienza della realtà della società di massa. Eppure il lapsus, ripetuto a distanza di giorni, può essere significativo della tendenza prevalente in tutto il convegno. E del resto sappiamo bene che i lapsus sono quasi sempre fonte rivelatrice di tendenze più o meno latenti.

Al convegno erano presenti, oltre ad alcuni intellettuali umanisti indipendenti, anche i rappresentanti dell'« area comunista » e dell'« area socialista », i cattolici, e perfino una non meglio definita « area laica ». Ma, fatta qualche eccezione, soprattutto per quanto riguarda la relazione, tuttavia sostanzialmente sociografica, di Giovanni Busino a proposito del tema « Professioni intel-

lettuali e società italiana », e per alcune affermazioni di Norberto Bobbio, Fabio Mussi e pochi altri, la tendenza che ha riunito la grande maggioranza, pur nella diversità degli orientamenti, è stata quella di considerare gli intellettuali in quanto forza che può influenzare e di fatto influenza gli atteggiamenti delle masse, come se le stesse scelte di questi intellettuali si ponessero al di fuori dei condizionamenti storico-sociali.

Così Paolo Alatri, dell'« area comunista », presentando una ampia e ricca relazione proprio sulla sua « area », insisteva prevalentemente sul « libero » dibattito tra intellettuali all'interno del partito piuttosto che sugli orientamenti intellettuali dei comunisti italiani in correlazione con i mutamenti economici e politici dell'Italia dal secondo dopoguerra in poi. Quasi mettendo tra parentesi quella che avrebbe dovuto costituire la sua premessa teorica, e cioè, secondo la notissima frase di Marx, che « come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare un'... epoca ... dalla coscienza che essa ha di se stessa ». Quanto poi alle costrizioni esplicite esercitate dal partito sugli intellettuali, anch'esse sono apparse molto ammorbidite, quando non del tutto sottaciute. Le questioni « Che cos'è un intellettuale? », « Che cosè la società di massa? », « Fino a che punto è possibile l'attività intellettuale nella società di massa? » sono rimaste marginali rispetto a quella, considerata invece fondamentale, di come gli intellettuali possono istruire e guidare le masse.

Da parte cattolica, Pietro Scoppola ha esaminato il problema del « laicato cattolico » muovendo dalla premessa secondo cui mentre fascismo e comunismo sono fenomeni di massa, non così può essere per la Chiesa cattolica, in quanto la religione è un fatto intimo, profondamente individuale, quindi di per sé irriducibile a fenomeno di massa. Per la Chiesa « l'idea della mobilitazione popolare non può assumere le forme del movimento di massa perché è sempre bilanciata dalla sensibilità al valore e al destino del singolo » (Relazione su « Intellettuali e società di massa: il laicato cattolico », « *Atti del convegno », p.* 6). *Né vi è dubbio che il messaggio esplicito della Chiesa sia questo, non possa essere che questo, e tale sia stato anche nell'Italia del dopoguerra. Rimane tuttavia qualche dubbio circa questa perfetta coincidenza tra l'interpretazione dello storico e quella del significato esplicito che la Chiesa, come qualsiasi altra istituzione, attribuisce a se stessa e alla sua attività. Nel caso specifico, ci si può chiedere se l'impostazione del discorso in questi termini da parte di Scoppola non trascuri la correlazione tra l'appartenenza dell'Italia al « blocco occidentale », la sua dipendenza economica dagli Stati Uniti d'America nel dopoguerra, la necessità del consenso politico agli equilibri internazioni e alla ripresa economica ,da un lato, e l'uso stru-*

mentale, ideologico della religione cattolica, messo in atto dalla stessa Chiesa tramite una sempre maggiore intransigenza dottrinale, dall'altro. Poiché nell'Italia del dopoguerra « ci si muove in un'atmosfera politica in cui la discriminante comunista si sostanzia e si riveste di motivazioni religiose » (*Cfr. Antonio Lusi,* Un esempio di non conformismo negli anni cinquanta: Don Primo Mazzolari e « adesso », *in* Intellettuali cattolici tra riformismo e dissenso, *a cura di Sergio Ristuccia, Milano, Comunità,* 1975, *p.* 71), *non dovrebbe riuscire difficile vedere come la religione assume in queste circostanze una funzione ideologica in termini più accentuati rispetto al periodo immediatamente precedente. E' tipico dell'ideologia tradurre — anche inconsapevolmente da parte dei singoli — in termini metastorici e metafisici i problemi storico sociali, economici, politici. Ciò è esattamente quanto accade nell'Italia del dopoguerra. L'intransigenza in relazione ai principi « eterni », al « diritto naturale », ecc., rivela a un'analisi sociologica la sua origine « mondana ». Si tratta di un'intransigenza che sorge in determinate circostanze storiche ed è destinata a essere superata con il superamento di tali circostanze. A questo genere di discorso, si è preferita invece l'analisi del significato esplicito delle idee manifestate in un determinato periodo considerandole come realtà autonome e indipendenti.*

Qui non si vuole in alcun modo sostenere una concezione materialistica « monocausale », che veda le idee, e quindi gli intellettuali, semplicemente come « epifenomeno » rispetto alla realtà economica e politica. Si tratta piuttosto di indicare una certa « monocausalità » a favore di una libertà degli intellettuali, presunta dogmaticamente, come tendenza prevalente al convegno. Valga per tutti l'esempio della relazione nella tavola rotonda finale tenuta dal suo presidente Alberto Ronchey: sono stati elencati tutti i mali dell'Italia contemporanea e tutti sono stati, più o meno esplicitamente, considerati conseguenze degli errori degli intellettuali. Devastazione del paesaggio, spopolamento delle campagne, squilibri ecologici, speculazione edilizia, disoccupazione, il numero troppo alto di pensionati — si dice più o meno esplicitamente — dipendono tutti da scelte intellettuali sbagliate. Sarebbe facile ironizzare. Forse, pacatamente, è tuttavia più utile manifestare la perplessità (dovuta a una distorsione professionale?) di chi a un convegno su « intellettuali e società di massa » non si aspettava di vedere completamente dimenticata la teoria sociologica dell'ideologia, una teoria che da Marx e Engels a Scheler, Mannheim, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lenk e molti altri, ha trovato tante applicazioni, da punti di vista anche molto divergenti l'uno dall'altro, proprio al problema degli intellettuali. E si potrebbe supporre che se

tale teoria non fosse stata dimenticata alcuni fraintendimenti sarebbero stati evitati. Ma allora motivi di coerenza conducono a chiederci quali circostanze hanno agito sul convegno di Venezia e lo hanno condizionato in questo senso.

ALBERTO IZZO

Discussioni sul « tempo » a Fermo

Promosso dall'Assessorato Pubblica Istruzione e Cultura del Comune di Fermo, ha avuto luogo dal 9 al 12 aprile 1980 un convegno dedicato all'esame delle « frontiere del tempo », con la partecipazione di specialisti italiani e stranieri, fra i quali J. Claude Schmitt, Krzystof Pomian, René Thom, Leszek Kolakowski, Eduardo Coelho, Fernando Gil, Horaco Menano, Augusto Forti, Alberto Asor-Rosa, Giulio Giorello, Franco Ferrarotti, Giuseppe Papagno, Umberto Eco. Il dibattito è stato ricco, molto ampio, talvolta meno perspicuo di quanto sarebbe stato desiderabile, e tuttavia accettabile, dato il carattere arduo del tema.

EMILIO SCAVEZZA

I problemi della gioventù all'UNESCO

Preoccupazioni non certamente nuove per l'organizzazione culturale delle Nazioni Unite. Ma P. Vagliani, capo divisione « pour la jeunesse », questa volta intende muoversi sulla base di approfondite ricerche comparative inter-culturali, che mirano anche a mettere a confronto i diversi sistemi socio-politici ed economici. Si spera così che i problemi dei giovani non saranno ancora una volta discussioni secondo un'ottica « ghettizzante », ma al contrario in quanto parte cruciale dei problemi dei contesti sociali specifici. I vari rapporti, riuniti in volume e opportunamente depurati dagli aspetti di puro interesse locale, saranno in seguito pubblicati.

La CS

Il ritorno di « Tempo presente »

Sotto la direzione responsabile di Angelo G. Sabatini, assistito da un comitato direttivo assai nutrito, con nomi che vanno da François Bondy e Gustavo Herling a Rosario Romeo e Dome-

nico Settembrini, e da una redazione costituita da Luigi Cataldi Madonna, Giuseppe Mazzei e Giuseppe Turco Liveri, è tornata in libreria « Tempo presente », la famosa rivista di Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, per anni curata da Vittorio Libera. In questo primo numero della nuova serie notevoli appaiono gli interventi di Ralf Dahrendorf e Aldo Garosci sulle questioni odierne della democrazia e i saggi di Gaetano Calabrò su « Morale e politica » e di Carlo Sini sui « Oppo Apel e la morale del futuro ». A « Tempo presente » i nostri auguri, con l'auspicio che i suoi contributi valgano a migliorare le incerte fortune dell'odierno dibattito culturale italiano.

La CS

In morte di Erich Fromm

A Fromm va riconosciuto il merito storico (o la responsabilità storica?) di aver dato un contributo essenziale a quel tentativo, compiuto dall'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, di servirsi della psicoanalisi nello studio dei fenomeni sociali da un punto di vista marxista. Non si è trattato tanto di creare una sintesi di marxismo e psicoanalisi, quanto piuttosto di servirsi di strumenti psicoanalitici all'interno di un'analisi marxista. Come risulta già dai suoi primi studi del decennio 1930-1940, *esiste, secondo Fromm, una personalità sado-masochista, pronta a sottomettersi passivamente e acriticamente al potere costituito e a esercitare l'autorità attribuitale in modo aggressivo e rigido. Tale personalità è il risultato di un'educazione autoritaria che ha luogo nella famiglia, ma che trova una spiegazione esauriente in riferimento al suo contesto socio-economico più ampio. Di questa personalità, che Fromm definisce « potenzialmente fascista », i regimi fascisti hanno bisogno per imporsi. Con questo Fromm non ha voluto dire che la personalità sado-masochista sia causa del fascismo. Ha solo voluto indicare la necessità, per i regimi fascisti, di tale tipo di personalità, che è del resto essa stessa il risultato di un processo socio-economico.*

Oltre a rifiutare il fascismo, Fromm si è sempre posto criticamente anche nei confronti del capitalismo di stato e della società industriale avanzata, che alla considerazione dell'uomo in quanto uomo, quindi all'« essere », antepone la considerazioni dell'uomo come strumento per raggiungere determinati fini, quindi come oggetto che si può possedere, « avere ». Per la critica alla società costituita egli si è rifatto sempre più a un astratto schema della « natura umana »: a una serie di esigenze umane universali che

la « società sana » deve rispettare e il cui abbandono comporta invece la « società malata ». Nonostante che Fromm non abbia mai abbandonato esplicitamente il suo marxismo, questo riferimento a un'astorica natura umana, a esigenze umane universali, ha fatto sì che egli ponesse sempre più l'accento sulle facoltà individuali di scelta tra tali esigenze sane e altre soluzioni. Ne è derivata una sempre minore attenzione ai fatti storici, istituzionali, politici, economici, quasi nella convinzione che l'individuo si possa « salvare » da solo. O con l'aiuto dello psicoanalista. Eppure il discorso di Fromm è di notevole stimolo anche per una sociologia che voglia porsi al di là dell'analisi acritica delle società esistenti. Infatti, per usare le sue stesse parole, « parlare di una società intera come psichicamente ammalata comporta l'accettazione di un'ipotesi controversa e contraria alle posizioni del relativismo sociologico *condivise dalla maggior parte dei sociologi contemporanei. Essi presuppongono che ogni società sia normale in quanto funziona, e che la patologia possa essere definita soltanto nei termini di un mancato adattamento individuale al tipo di vita proprio di tale società ».*

ALBERTO IZZO

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

vi tiene al corrente di tutto ciò che si scrive sul vostro conto

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

Richiedete le condizioni d'abbonamento a ritagli da giornali e riviste scrivendo a

"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

Aut Aut, nn. 173-174, settembre-dicembre 1979, «Leredità di Bloch»; A. De Paz, M. Bandini, M. De Marinis, V. Fortunati, L. Borghi, G. Grassi, *Utopia morale e utopia politica*, D'Anna, Firenze, 1980, pp. 282; B. Baczko, *L'utopia*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 460; A. Nesti, a cura di, *Utopia e società*, Ianua, Roma, 1979, pp. 270.

Vent'anni fa il sociologo nordamericano Daniel Bell proclamava, non senza compiacimento, la « fine dell'ideologia ». Qualche anno più tardi, ammaestrato dai fatti del 1968 e dalle incessanti lotte razziali, tutt'altro che « liscie e ragionevoli », Bell si sarebbe preoccupato di mettere in luce le « contraddizioni culturali del capitalismo » e avrebbe scovato nella « rivoluzione delle aspettative crescenti » (*the revolution of rising expectations*) la ragione vera della persistente vitalità dei miti ideologici. Nello stesso torno di tempo il noto politologo Giovanni Sartori affermava, con sicurezza troppo ostentata per non tradire un'insicurezza concettuale e politica profonda, che operare la scelta della democrazia diretta significava fare una scelta in un vuoto storico, cadere in un astratto utopismo. In linea con tutto il pensiero moderato europeo, benché si presenti talvolta in vesti socialisteggianti, e aggiungendo con ciò un gustoso capitoletto alla storia del trasformismo intellettuale italiano, Sartori chiarisce ancor oggi che volere la democrazia significa in primo luogo contentarsene, vale a dire che la democrazia non è altro che una procedura formale, un insieme di regole che prescindono dai contenuti tanto che la contrapposizione famosa fra democrazia formale e democrazia sostanziale è solo il frutto lamentevole di una radicata confusione mentale e di un corrispondente analfabetismo politico. E' piuttosto stupefacente che anche da sinistra, e non solo da un liberal-socialista come Norberto Bobbio ma anche da parte della sinistra che si proclama marxista, non si sappia che cosa rispondere a posizioni siffatte, le quali riescono al più a riproporre, sessant'anni dopo, il dilemma di Max Weber fra Stato autoritario (il *Führer-Prinzip*) e la democrazia come governo di *camarilla* e non sono state neppure sfiorate dai dubbi di uno Schumpeter. A questi va almeno riconosciuto il merito di avere preso sul serio le esigenze della società di contro al freddo meccanismo del formalismo procedurale e alla sicumera dei tecnici della regola. Schumpeter ha riconosciuto in tutte lettere, con il consueto tocco ironico e auto-deprecativo, che per la società odierna « la borsa valori è un surrogato piuttosto povero per il Sacro Graal ». Ma che dire di quei marxisti come Mario Tronti che oggi, mentre la società preme da ogni parte e può ben dirsi che stia assediando le istituzioni formali, sospendendo su di esse un dubbio di illegittimità sostanziale e mettendo ad ogni buon conto in crisi l'istituto della delega, vanno con assorta, astratta serenità teorizzando l'« autonomia del politico »? Sta di fatto che i contributi, i libri e gli articoli sull'utopia sono in rigoglioso fiorire, dalla traduzione del saggio dello storica polacco Bronislaw Baczko (*L'utopia*, Einaudi) al solito numero di « Aut Aut » dedicato alla « eredità di Bloch », all'antologia curata da Arnaldo Nesti (*Utopia e società*, Ianua editrice), al volume collettaneo di A. De Paz, M. Bandini, M. De Marinis, V. Fortunati, L. Borghi e G. Franci

(*Forme dell'utopia*, ed. La Pietra) e al denso, ben costruito volume di Giacomo Grassi (*Utopia morale e utopia politica*, Casa editrice G. D'Anna). Sarebbe troppo facile e probabilmente semplicistico liquidare un interesse così sostenuto solo in termini di moda culturale passeggera. E' invece plausibile che una situazione politica di stallo, interna e internazionale, come quella odierna, ecciti l'immaginazione e richieda costruzioni, forme e tipi di società alternativi e radicalmente altri rispetto a quelli presenti, se non altro come surrogati o a titolo di indennizzo psichico per la miseria presente.

Forse è eccessivo affermare, come fanno i giovani autori di *Forme dell'utopia*, che il progetto utopico sembra divenire l'unica forma autentica di pratica critica e quindi di dissenso e che pertanto l'utopia va intesa come critica, come progetto, come metodo di illuminazione. Speranze accese, ma che basta qualche innocente interrogativo a rendere sobrie: quale progetto? Illuminazione, rispetto a che cosa?

Ciò che mi sembra da ritenere è che l'utopia, fino a tempi recenti rifiutata come alibi, se non perdita di tempo, e almeno fin da Marx e Engels rigettata come sentimentale e « pre-scientifica », torna e viene ampiamente recuperata oggi, di fronte all'ovvia incapacità, da parte della società industriale di massa, di produrre da sé i propri valori e i propri criteri valutativi. Cadute le grandi tradizioni come fonti di legittimità, sembra chiaro che la « società fuori tutela » non riesca ad esprimere da sé, per via immanente e autonoma, i termini della legittimazione della propria strumentazione tecnica e politica. Si arriva così al paradosso della tecnologia abbandonata a se stessa: una perfezione priva di scopo cui corrispondono società tecnicamente progredite ma umanamente assurde.

Recensendo il volume di Baczko, Lucio Villari ricorda opportunamente che l'utopia, a parte le funzioni generalmente riconosciutele di critica di ciò che è e di rappresentazione di ciò che dovrebbe essere, ne ha anche una terza: « il sentimento di una perdita e il desiderio di riconquistare il meglio di un passato che si è perduto ». E' facile concordare, ma ciò che resta in ombra in queste formulazioni è forse l'aspetto più importante della questione, vale a dire la funzione sociale dell'utopia, quel traguardo esterno che l'utopia costituisce di per sé, per il solo suo porsi al di fuori ed eventualmente contro la logica prevalente di una situazione storica data, la sfida che essa comporta per il senso comune e la gente « normale », ossia per la « morale corrente ».

La morale corrente, diceva Chesterton, è la morale che corre. Si potrebbe aggiungere: che corre e che, nel tranquilla correre quotidiano, obnubila e accieca. Osserva in proposito Arnaldo Nesti: « L'analisi del comportamento umano non può... limitarsi a quanto appare in superficie. Occorre tener presente che ogni momento, anche il più omogeneo, è destinato a vacillare di fronte alla minaccia del nulla, dell'irrilevanza, del non senso. Nonostante la tranquillità e l'ordine « esterno » occorre penetrare e fare i conti con la complessa esperienza umana che induce a oltrepassare la « inesorabilità » del momento presente, i segni di un equilibrio indotto ». L'utopia sarebbe dunque lo scandalo che rivela il carattere apparente dell'equilibrio manipolato.

E' però nell'elemento meta-storico, fondamentale per ogni costruzione utopica, che scorgo il significato profondo, non occasionale dell'utopia. Questo significato essenziale consiste infatti nel dare scacco al diacronismo acritico, che in maniera automatica giustifica il susseguente con il precedente, dello storicismo di maniera. La rottura dello schematismo storicistico non è necessariamente da vedersi come una fuga dalla realtà storica data. Ciò potrà essere vero per le utopie totalmente disancorate dai bisogni emergenti, che sarebbe forse più

corretto indicare come espressioni di « lorianesimo intellettuale », per valerci della nota formula gramsciana. Occorre costruire utopie a media portata, legate ad una progettualità che salvi i tentativi di uscita dal razionalismo storicistico dal lamentevole esito di una caduta nel variegato quadro degli irrazionalismo odierni. La rivoluzione, come l'utopia, non ha da essere necessariamente la « terra processa » o la ineffabile, estatica esperienza che abbia come prezzo la rinuncia alla politica come impresa umana. Alla « rivoluzione suicida », come è stata lucidante teorizzata da Augusto del Noce, può opporsi la rivoluzione riformatrice, basata sulla distinzione fra intervento riformistico e intervento *riformatore*, tale da non rinunciare e da non dimenticare, trasformando la quotidianità, il disegno globale di una società meno assurda e più umana.

F. F.

PIETRO CRESPI, *Capitale operaia*, Jaka Book, Milano, 1979.

Alcuni anni dopo la pubblicazione del suo *Esperienze operaie* (Jaka Book, 1974), Crespi propone una nuova ricerca sulla realtà operaia « della gente lombarda », interamente condotta, come le prima, con l'ausilio di *life-stories*. Se lo scenario della nuova indagine non è più la zona del Pavese, ma Sesto San Giovanni, vera « capitale operaia » — protagonista, « in un quadro sociologico per taluni aspetti non ripetibile, cioè privo di riscontri nella restante realtà lombarda e nazionale », di un complesso intreccio di esperienze soggettive a cui « vanno riportati i contenuti storici e sociologici della condizione operaia » — sostanzialmente immutati risultano il quadro concettuale e l'ispirazione che guida il lavoro. Anche nella struttura, peraltro, la nuova ricerca ripropone il modulo della precedente: un'introduzione generale sull'utilità delle *life-stories*, la presentazione di una serie di « documenti » personali, ed infine una « documentazione integrativa », che fornisce alcune informazioni storiche ed economiche sull'area prescelta.

Acquisizione centrale della riflessione metodologica dell'A., che trova riscontro in altre sue opere, e soprattutto in *Storia e Sociologia* (Celuc, 1974), è la piena considerazione della dialettica sincronico-diacronico nell'analisi della realtà sociale, e la denuncia della tendenza che gli studiosi di scienze sociali, ed i sociologi in particolare, mostrerebbero ad accreditare una scissione radicale fra i poli di questo continuum di base. Da qui, per l'A., l'esigenza di recuperare strumenti di analisi che consentano di mostrare l'intimo e sostanziale intreccio di presente e passato nella realtà sociale e nell'esperienza dei suoi protagonisti, così come l'esigenza e la proposta di un orientamento di indagine che non si limiti ad accertare sul piano quantitativo la ripetizione di « regolarità », ma sia in grado piuttosto di cogliere una *qualità* dei fenomeni sociali non isolabile nei reperti statistici (« ... ci sono parole, visioni, rappresentazioni che non possono essere liquidate con operazioni statistiche; ci sono domande abbandonate in silenzio, disseminate lungo tragitti che la scienza tradizionale non percorre; testimonianze, linguaggi umiliazioni solo sfiorati dalla cultura contemporanea tutta trattenuta, quasi rappresa, dalle teoresi da laboratorio »). Il « documento » personale (storie di vita, in questo caso) costituisce dunque, secondo l'A., il materiale ideale per questo tipo di lavoro, e l'introduzione al volume, riproponendo spunti critici già presenti in *Esperienze operaie*, insiste sulle possibilità che si aprono allo studioso attento alle *life-stories* di seguire le orme di una storia (e di una sociologia) non orientate dalle intenzioni e dai progetti delle classi dominanti: di costruire cioè una storia « a rovescio ». A tale scopo *Capitale operaia* presenta ventidue

storie di vita di operai delle grandi fabbriche dell'hinterland milanese, scelte, come l'A. chiarisce, senza « formalismi metodologici, semplicemente risalendo dall'una all'altra, attraverso ripetuti ed approfonditi colloqui, condotti nell'ipotesi di base che una presunta omogeneità della realtà operaia costituisca una nozione semplificatoria e direttamente ideologica, al di qua del necessario confronto con il dato empirico, che fatalmente ne mostra incongruenze, contraddizioni e zone d'ombra ». A questa ipotesi di fondo il materiale raccolto offre indubbiamente molteplici spunti e occasioni di riflessione, senza tuttavia che sia progettato e proposto, ad intelligenza di esso, un definito modello delle possibili relazioni fra le variabili individuate. Emerge in realtà, e si pone come essenziale, il problema generale della connessione *operativa* fra la base empirica consistente in insiemi di informazioni desunte da *life-stories* e le ipotesi di lavoro che orientano la ricerca, o, in altri termini, fra dati e problema. E' ben vero che l'analisi qualitativa consente una considerazione dell'idiografico — dei « fiori di un giorno », secondo l'espressione di Braudel — complessa e multidimensionale, ma ciò esalta e non cancella la necessità, appunto, dell'analisi, e quindi dell'esigenza che l'indagine non si esaurisca nella raccolta e nella presentazione di « documenti » che in assenza di una elaborazione tendenzialmente compiuta devono poi essere goduti come puro « spettacolo » assecondando l'immaginazione più o meno sociologica del lettore: il lavoro di ricerca sembra anzi dover dare origine a qualcosa di diverso dall'opera aperta, nel senso che tende precisamente a pervenire a « conclusioni » che, seppure certamente ipotetiche, rivedibili e sovvertibili — o piuttosto proprio perché tali — tendono a porsi esplicitamente, nel contesto di ricerca dato, come elettivamente univoche, cioè chiuse.

Oltre al problema cruciale del controllo dell'inferenza, cioè del raccordo critico-funzionale da stabilire fra base empirica ed il nucleo di ipotesi che orienta il lavoro, un secondo ordine di difficoltà sembra emergere per quanto riguarda l'individuazione di una specificità sociologica dell'uso delle *life-stories*, che l'A. sembra riferire in modo privilegiato a moduli di metodologia storica o antropologico-culturale, sottovalutando, in qualche misura, la tradizione italiana (e non) della ricerca sociale militante dalle prime esperienze di Montaldi. L'A. sembra ravvisare la fecondità dell'uso dei documenti personali nella possibilità che essi offrono nello studio delle realtà marginali, la cui integrità culturale essi consentirebbero di portare alla luce. Così le storie di vita « ... giungono all'attenzione dello studioso stimolandone la curiosità scientifica verso le trame del quotidiano, trasformandolo in un moderno umanista, discreto ed accorto ed anche un po' complice per le cose che avvincono, per la emotività, i ritegni, le confessioni che tutt'assieme offrono una lettura privilegiata di esperienze umane spesso celate o ancora non confessate, in ogni caso non ripetibili »; in realtà, se per esse non è aperta la prospettiva di Montaldi che, pur con tutte le sue difficoltà metodologiche ed epistemologiche, ne fa uno strumento di autoascolto per le classi subordinate, né un definito e compiuto progetto di utilizzazione di fronte agli specifici problemi che si pongono concretamente all'analisi sociologica, esiste il rischio che i « documenti » personali non diventino altro che un'arma in più a disposizione di un manipolatore più scaltrito, di un ricercatore ancor più « superiore » al suo « oggetto ».

ENZO CAMPELLI

JEAN-LOUIS FLANDRIN, *La famiglia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1979, pp. 330.

Mentre il cinquantesimo anniversario delle « Annales » è oggetto di

dibattiti mondani, o corporativi, sulle pagine dei quotidiani e dei rotocalchi, continua il lento aggiornamento della nostra editoria alla produzione degli storici, vecchi e giovani, che alla scuola parigina si ricollegano. L'ultimo arrivato è Jean-Louis Flandrin. Il cui libro sulla famiglia nella società pre-industriale è stato opportunamente incluso da Guido Verucci nella collana da lui diretta per Comunità e dedicata alle istituzioni nella storia sociale.

Lo stesso Verucci illustra, nella sua prefazione, il significato di questo tipo di ricerche ed i meriti particolari dello studio di Flandrin che si inserisce in un ricco filone al quale si devono molti autorevoli contributi del mondo anglosassone.

Proprio in questi giorni è stata ristampata in Inghilterra una edizione ridotta di *A History of Myddle* del Gough ed ha visto la luce il nuovo studio di G.R. Quaife sul « sesso illecito » in Inghilterra agli inizi del XVII secolo (*Wanton Wenches and Wayward Wifes: Peasants and Illicit Sex in Early XVII Century in England,* Croon Helm, pp. 283). Recensendoli insieme Peter Laslett ha fatto osservare come sia possibile ricavare da queste opere una « vivida illustrazione di come stavano le cose prima di quei mutamenti che, praticamente ignorati dagli storici, potrebbero essere definiti i più importanti nella storia della sessualità in Inghilterra ».

Il libro di Flandrin, e quelli che l'hanno già preceduto in Francia, riveste altrettanto interesse e meriterà che vi si torni, a suo tempo, con maggiori dettagli; ma preme qui segnalarlo in rapporto alla situazione italiana dove la « famiglia » stenta a diventare oggetto di analisi storica (la tanto celebrata *Storia d'Italia Einaudi* non la prende nemmeno in considerazione, come ricorda Verucci) se non da parte di coloro che proprio di recente sono stati oggetto degli attacchi, e perfino dello scherno, di alcuni storici « ufficiali » (vedi Furio Diaz nell'*Espresso* del 6 febbraio) — che guardano con un certo disprezzo alla « midrostoria » impegnati, come sono, a redigere le loro grandi sintesi, magari ad uso delle scuole. Secondo Diaz, infatti, « le credenze i miti o le ossessioni di Menocchio » sono ben poca cosa laddove non « s'inseriscano nei grossi movimenti della società e dell'economia dove la volontà politica è pur sempre il grande centro motore dello svolgimento storico ».

Con grande sussiego gli storici ufficiali rimproverano oggi ai « nuovi storici » di non avere inventato nulla, si preoccupano di dimostrare che anche loro hanno letto le « Annales », ma le trattano come roba vecchie senza averne, peraltro, mai avvertito la novità quando sarebbe stato opportuno. Soltanto in questo caso potrebbero oggi dimostrarne i limiti eventuali contrapponendo le loro ricerche a quelle degli annalisti. Ma non hanno molto da contrapporre.

Se non fosse per un numero speciale di « Quaderni storici » — la rivista snobbata dagli « ufficiali » — non si saprebbe molto della famiglia in Italia; e quando se n'è parlato, degli undici collaboratori all'interessante fascicolo sette erano stranieri e gli altri erano affetti da strane « curiosità » — per usare l'espressione di Diaz. Ma sono proprio queste « curiosità » che, nello spirito di ricerca interdisciplinare caratteristico della nuova storia, ormai attivissima ovunque tranne che in Italia, hanno dato un nuovo impulso nell'ultimo ventennio agli studi storici. Noi ne siamo rimasti in gran parte esclusi e c'è da chiedersi che cosa dirà adesso Furio Diaz — definito « studioso internazionalmente noto dell'Illuminismo » — quando scoprirà che Robert Darnton si è dedicato per quindici anni alla « conta dei pomodori » illuministi e ci ha dato quella straordinaria « storia editoriale » dell'Enciclopedia (*The Business of Enlightenment: a Publishing History of the Encyclopédie,* Harvard University Press, pp. 624) che rimette clamorosamente in discussione la co-

siddetta « autonomia del mondo delle idee» e gli permette di liquidare una buona parte dei luoghi comuni che fino ad oggi hanno accompagnato il mito enciclopedista.

Conservatori e marxisti devono rifare i loro conti, dopo una attenta meditazione dei documenti di Darnton: e non si potrà dare nemmeno la colpa alle « Annales » questa volta poiché l'illustre studioso è americano e la « nuova storia », come si vede, non ha confini. Si ferma semplicemente alle Alpi.

GIANFRANCO CORSINI

CLARA GALLINI, *Diario di un parroco di villaggio*, Edes, Cagliari, 1979.

Nella storia delle scienze sociali si verificano regolarmente casi di valorizzazione, da parte di una disciplina, di prospettive teoriche e metodologiche aperte da un'altra. Anche se spesso tendiamo a dimenticarlo, l'ordine delle ripartizioni accademiche presenta confini quanto mai labili, se non arbitrari, e raramente tutte le potenzialità innovatrici di un nuovo paradigma scientifico vengono perseguite all'interno degli studi ai quali era dovuta la sua iniziale formulazione. L'antropologia, dalle sue origini a tutto l'ottocento, si sovrappone, spesso sino a confondersi, da prima con il pensiero filosofico illuminista e, più avanti, con le teorizzazioni della sociologia positivista. Solo più tardi, nella prima metà del novecento, crebbe in autonomia, sperimentò un'originale metodologia di ricerca empirica ponendo esplicitamente al centro della propria riflessione la morfologia della alterità culturale. La situazione oggi appare ancora una volta mutata. Un processo centrifugo va estendendo al altri ambiti disciplinari e allo stesso senso comune gli assunti di base ed i risultati delle ricerche antropologiche. Nuovi orizzonti vengono così ad aprirsi per l'indagine filosofica, storica, sociologica, economica, e di recente anche etologica. Al pari della psicoanalisi, l'antropologia contemporanea, proprio mentre sembra esaurire il proprio campo originario di ricerca (le culture tradizionali), sollecita ed, in parte, soddisfa il bisogno di cambiamento proveniente da discipline affini. Non è qui il luogo per approfondire le ragioni storiche che hanno prodotto un tale stato di sommovimento nel pensiero sociale. Credo, comunque, che si possa in prima ipotesi evidenziare un dato importante. Sia l'antropologia che la psicoanalisi, avendo a fondamento delle loro operazioni conoscitive, seppure da angolazioni distinte, la dinamica tra il sé e l'altro e l'attenzione a valorizzare le diversità e le forme del loro incontro-comunicazione, offrono un modello — certo ancora *in fieri* — di metodologia dialettica, necessariamente « aperta », originale rispetto alle procedure desunte dalle scienze naturali; dunque un modello suggestivo a livello sia di orientamento normativo di massa che d'analisi scientifica, nei confronti della crisi attuale della ragione strumentale e formale.

Un contributo che mi sembra recuperare in pieno all'antropologia la capacità di costruirsi come ermeneutica di codici culturali stratificatisi nel tempo e nello spazio, ci è offerto dalla pubblicazione, curata da Clara Gallini, del *Liber Chronicus* di un parroco di campagna (*Diario di un parroco di villaggio*, Edes, Cagliari 1979). Un segmento di storia che giunge a noi nei granelli già minuziosamente passati al setaccio da un protagonista, Don Luigi Mulas. *Verba volant et scripta manent*: ancora una volta la dispersione delle fonti orali, proprie della cultura popolare, esalta, nel processo di ricostruzione storica di una comunità, le carte, gli strumenti, le testimonianze scritte degli strati egemonici. L'ostacolo non è certo aggirabile accontentandosi di proclamare l'estraneità, il « pensiero negativo » delle classi subalterne

rispetto ad una società e ad una storia che non riconobbero come loro. A leggerlo attentamente questo diario — come suggerisce la Gallini — esso connota molto più di quanto afferma: i conflitti di classe, i contrasti culturali, la violenza diffusa e le tecniche del sapere-potere traspaiono dalle cose dette come da quelle celate, nelle pause allusive o nello stile piatto e oggettivistico, avaro di commenti. La curatrice non sovrappone il suo contributo alla scrittura e alle sequenze del diario: lascia che il documento parli di sé e da sé. Ma non sostituirsi al parroco non vuol dire dire non disturbare — decodificandola — la sua rappresentazione, non interferire in mille modi — seppure nello spazio circoscritto della introduzione — nel dialogo aperto tra questi e il lettore. La testimonianza personale del parroco viene così assunta quale essa in realtà è: un atto soggettivo e a-rappresentativo dal quale però si può risalire ai sedimenti storici, alle determinazioni sociali, alle visioni del mondo che sottende, senza pretendere que questi tratt ine esauriscano la complessa e sintetica valenza). Il discorso introduttivo evita anche giustamente il rischio di contrapporre alla « pretesa oggettività dei dati di fatto », esposti dal parroco, una nuova altrettanto mistificante neutralità, quella dell'antropologo. Clara Gallini parla in prima persona, espone se stessa, la sua sensibilità moderna, i suoi valori laici di libertà, l'articolazione dei suoi schemi concettuali e metodologici al confronto interpretativo. Ne cogliamo un esempio nel passo che segue: « Quando lessi per la prima volta questo diario, mi dissi: che noia! Non fa che ripetere le stesse cose. Non c'è sviluppo storico, non c'è problematizzazione del divenire sociale. Penso che la reazione di molti lettori non possa essere molto diversa dalla mia... Mentre procedevo nello sfogliarne le pagine, al di là della noia mi rendevo conto che davvero *diceva sempre le stesse cose*. Ma proprio questo fatto divenne improvvisamente significante: o, per meglio dire, cominciò a problematizzarsi: quali erano le cose che diceva sempre, e perché le diceva sempre? Mi accorsi allora che, come i personaggi erano ridotti a ruoli, così anche gli eventi erano stati ridotti a tipi, e che questi tipi non erano poi molti: cinque o sei ... [la cura delle anime, la cura dei beni della chiesa, la solennizzazione delle principali festività, gli eventi metereologici, le principali modernizzazioni, le vicende dei personaggi illustri, la cronaca nera]. I « notandi fatti » erano voci di rubriche, ed erano quelli e solo quelli i fatti degni di nota. Niente sviluppo storico, quindi, niente problematizzazione del divenire: ma registrazione — apparentemente neutra — del corso e ricorso di certi tipi di eventi » (p. 11). Il diario, dunque, invece di offrirsi come ausilio alla memoria, si afferma in questo caso come strumento di una sua negazione, come stile chiuso, del tutto omogeneo ad un'ideologia della storia, quale campo dove si danno perenne battaglia le forze del bene e del male.

Dal sondaggio sulla scrittura prende avvio, nell'introduzione, un'analisi dettagliata sui contenuti che giunge ad individuare quelle tecniche di cattura del consenso popolare che ripetutamente il parroco usa, in modo più o meno consapevole, al fine di affermare la sua egemonia culturale in contrapposizione a quella delle autorità comunali. Ad esempio, magistrale risulta a riguardo l'opera di promozione dell'associazionismo cattolico femminile. Di fronte ad una estraneità radicale dei contadini e dei pastori, che non di rado si esternò in casi di minaccioso anticlericalismo, Don Mulas preferì rivolgersi alle loro donne offrendo ad esse, all'interno delle attività para-religiose, quel solo spazio di parziale autonomia possibile in una società tradizionale. La donna, infatti — come apprendiamo dai molti riferimenti sparsi nel diario — oltre ad essere segregata all'interno delle mura dome-

stiche durante i non rari periodi di crisi della famiglia (lutto, emigrazione, guerra etc.), costituiva l'oggetto privilegiato dei violenti e frequenti sfoghi moralistici della collettività maschile. Bande di giovani usavano stigmatizzare pubblicamente comportamenti scandalosi « con spari di razzi, con armi da fuoco, con suoni di corno, fischi e mille altre voci », scorazzando di notte sotto la casa della povera donna accusata, spesso vedova.

Per affermare la propria autorevole presenza, il parroco si avvaleva anche di un istituto arcaico, snaturandone i suoi tradizionali caratteri tendenzialmente paritari. La mutuazione del dono, sottoposta ad un meccanismo centralizzatore, si trasformava nella reciprocità ineguale, propria del clientelismo. La collettività ad ogni livello forniva i beni alla chiesa la quale, per un verso, si autopromuoveva intermediario essenziale per smuovere la benevolenza divina, e, per un altro verso, realizzava durante ricorrenze liturgiche forme caritatevoli di redistribuzione del reddito con il risultato di presentare un'immagine pacificata della comunità e di confermare l'ordine gerarchico del quotidiano.

Ma senza dubbio le occasioni rituali — come rivela la curatrice — fornivano al parroco le opportunità migliori per manifestare la sua non improvvisata capacità organizzativa ed egemonica. Con sapiente regia creava scenografie ad effetto, distribuiva elementi spettacolari, « quali la processione con statue e bandiere, gli addobbi con archi di trionfo e luminarie, lo sparo di razzi e fuochi artificiali » per solennizzare la predicazione di canonici itineranti, le visite pastorali del vescovo, le festività liturgiche tra le quali primeggiava quella di Santa Barbara. Sappiamo troppo poco sulla socializzazione dei novizi, nei seminari, alla retorica della predicazione o agli *skills* rituali, ma certo l'arte dell'etichetta, dei modi cortesi di apostrofare i galantuomini rispettando l'origine di rango e mantenendo la dovuta distanza dalla massa anonima, rappresentava per il nostro parroco una conoscenza ben interiorizzata fin dai primi anni del suo sacerdozio; una conoscenza che però non recise completamente — come ci invita a considerare la Gallini — quelle radici culturali rinvenibili in uno strato sociale di provenienza di certo modesto e che risultano evidenti già nella scrittura oggettivistica, come richiede il ruolo di potere acquisito, ma infarcita in ogni pagina di errori di ortografia. Come ogni contadino, anche per Don Mulas l'inverno passava nel silenzio, e quando giungeva maggio e la siccità assetava il bestiame e sembrava pregiudicare il raccolto, era lui il primo a lamentarsene, a suggerire o a raccogliere repentinamente la proposta di una processione fuori del paese per scongiurare la santa di far piovere.

E' forse questo aspetto un indizio rilevante per comprendere le ragioni del « successo » del parroco. Questi, privo di un effettivo potere economico — sebbene tutt'altro che svincolato dalle famiglie che lo detengono —, riuscì a far prevalere la sua egemonia paradossalmente proprio grazie ad una minore distanza che lo divise dalle concezioni del mondo dei ceti subalterni. Il suo essere ad alcuni livelli compartecipe della cultura popolare lo agevolò, ad esempio, nel delicato compito di attribuire specifici patrocini ai santi venerati (Santa Barbara avrebbe protetto gli uomini dal vaiolo ed i campi dal cattivo tempo), di unificare ricorrenze festive o spostarne le date in modo da rispondere maggiormente ai bisogni e alle preoccupazioni della comunità rurale. Nella stessa direzione va interpretata la tolleranza per i consistenti residui pagani (che nel diario opportunamente cerca di occultare), presenti nel complesso festivo a fianco della liturgia ufficiale. L'opera di penetrazione del cattolicesimo nelle campagne meridionali che prende avvio dalla controriforma, mentre avrebbe potuto

fare a meno dei gesuiti e delle loro campagne di evangelizzazione, deve la sua fortuna ad una rete capillare di parroci, come don Mulas, ben radicati nelle tradizioni locali.

La sua soggettività stratificata divenne così un canale privilegiato nella comunicazione con le masse contadine; un punto forte in suo favore — che egli seppe bene amministrare — nella dura e violenta lotta di potere che per trenta anni condusse contro l'autorità comunale. Quando non riuscì più attraverso le affinità culturali a colmare le nuove e più radicali fratture sociali, solo allora Don Mulas restò estraniato dal suo popolo senza più dominio culturale, senza più parole. Registrando nel suo diario l'ultima beffa, il taglio di tutte le corde delle campane della chiesa, scrisse: « Che prodezze di animi trascurati... cioè ».

Quale morale traiamo da una storia paesana?

— La facile equazione, scrittura eguale egemonia, diviene un abbaglio storico se non si è capaci di individuare, anche nelle testimonianze scritte, minuti e complessi processi di stratificazione e circolazione culturale.

— Non è certo la prima volta che scopriamo che di fatto il potere economico non detiene direttamente l'egemonia culturale e che consistenti aree del costume risultano connotate in termini interclassisti. E allora perché non revisionare più a fondo categorie, quali egemonia, subalternità, potere, invece di usarle in modo magico e/o meccanicistico.

— Infine, siamo ancora convinti, come lo fu a suo tempo Engels, che « in mancanza di Napoleone [nel nostro caso Don Mulas] un altro avrebbe preso il suo posto » e che pertanto la particolarità del biografico è solo un mero accidente, un evento gratuito e insondabile rispetto alle determinazioni storico-sociali? La migliore tradizione antropologica, quella che affonda le radici nell'humus della dialettica (è ora disponibile in traduzione italiana l'ottimo *Antropologia Radicale*, a cura del Dell Hyms ,che di tale tradizione rivaluta la storia), ha avuto il merito di predisporre una gerarchia di concetti a vari livelli di generalizzazione (es. evoluzione, cultura, personalità di base, biografie, bisogni...); concetti i quali, al di là della loro specifica adeguatezza, si sono prestati utilmente per sondare i nessi che legano il piano idiografico e quello nomotetico, gli individui concreti alle loro oggettivazioni. Non si confonda l'attenzione verso il particolare, volta ad un suo recupero nella trama delle mediazioni, con un certo costume « selvaggio » di pubblicare biografie a-contestualizzate. Neppure ci convince del tutto la valorizzazione dei « particolari » suggerita di recente da Carlo Ginzburg. Non saremo certo noi a scotomizzare l'intuizione del ricercatore dalla pratica di indagine storica o socio-antropologica, ma non risultano ancora chiarificati, nella sua proposta di una strategia indiziaria, per giunta autodefinita paradigma, gli strumenti logico-concettuali che permetterebbero di raccordare un individuo alla sua società, una comunità locale al milieu storico più generale.

VINCENZO PADIGLIONE

FRANÇOIS HOUTART, *Religion et modes de production précapitalistes*, con prefazione di Henry Janne, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1980, pp. 279.

Professore all'università cattolica di Lovanio, l'autore è stato scelto come conferenziere all'università libera di Bruxelles per la cattedra Francqui nell'anno accademico 1976-1977. Questo libro è il frutto della sua attività e si raccomanda per due qualità che solo raramente vanno insieme: la chiarezza espositiva, che è notevolissima, e il rigore dell'analisi, che è straordinario, specialmente tenuto conto del li-

vello medio delle trattazioni di questa materia. Materia non certo nuova per il pubblico italiano, che non ha dimenticato, fra gli altri, il contributo di G. Sofri sul « modo di produzione asiatico » e che del resto, soprattutto a seguito della pubblicazione dei *Grundrisse* marxiani, si è a poco a poco e con qualche difficoltà disincagliata dalle secche del dogmatico quadro evolutivo cui la tradizione storicistica, di destra ma anche di sinistra, l'avevano rinchiusa e confinata. Il cristiano e marxista Houtart non è solo fuori da questa tradizione. Di fronte alle frettolose « teorie » della « società post-industriale » egli non dura fatica a chiarire come « gran parte delle società africane, asiatiche o latino-americane... continuano a riprodurre forme strutturali e modelli ideologici propri a diversi modi di produzione precapitalistici » (p. 5). Il suo intento consiste nel descrivere e interpretare le funzioni che la religione assolve nei diversi tipi di società che precedono lo sviluppo del capitalismo. E' appena il caso di osservare, come l'autore non si stanca di rammentare, che elementi precapitalistici sono presenti anche nelle società che si ritengono capitalistiche sviluppate. Houtart comincia la sua analisi definendo rigorosamente il concetto di « modo di produzione » e distingue il modo « comunitario », il « tributario », il « feudale », lo « schiavistico ». Ad ognuno di questi modi di produzione corrisponde una diversa funzione sociale della religione. Specialmente nell'ultimo capitolo, l'ottavo, mostra come non sia possibile « parlare sociologicamente della religione senza porre per ciò stesso la questione delle sue funzioni sociali... del rapporto con la natura... nei comportamenti collettivi (come protezione e come base di identità) » (pp. 263-264). Una analisi stimolante e istruttiva, che andrebbe estesa alle culture e alle società del capitalismo maturo.

F. F.

CLARENCE NORRIS, SYBIL D. WASHINGTON, *The Last of the Scottsboro boys, An Autobiography*, Putnams, New York, 1979, pp. 281.

Fin dai suoi primi numeri questa rivista ha con continuità seguito e cercato di interpretare, con tempestiva equità, l'andamento delle lotte razziali negli Stati Uniti. Gli anni '60 non furono solo gli anni del Vietnam; furono anche gli anni di Watts (1965), dei moti negri di Detroit, Newark, e così via. Del resto la stessa protesta contro la guerra, mai ufficialmente dichiarata, nel Vietnam si intrecciava con la questione razziale per la semplice ragione che molti soldati USA nel Sud Est asiatico erano neri. Ora che la moda cultural-politica radicale sembra ristagnare per coinvolgere altri temi nel suo refolo capriccioso, cui peraltro tanti analisti sociali si adattano così docilmente, questo libro ci richiama ai termini classici della discriminazione razziale negli Stati Uniti. E' l'autobiografia, raccolta dalla giovane scrittrice Sybil Washington, dell'ultimo superstite dei nove ragazzi neri che nel marzo del 1931 furono assaliti, una volta strappati a viva forza dal treno merci su cui viaggiavano, alla stazione di Scottsboro, e accusati di avere stuprato due donne bianche. Norris è l'unico superstite di quella vicenda. Condannato tre volte a morte, fu messo in libertà provvisoria nel 1944 e solo nel 1976 venne totalmente prosciolto per non aver commesso il fatto. Il racconto autobiografico ha richiesto mesi di interviste in profondità. Ne valeva la pena. Il quadro che ne esce è straordinariamente vivo e istruttivo. Colpisce soprattutto quanto dice Norris della sua infanzia, della socializzazione in campagna, nel Sud, quando andava a pesca con la madre, nel corso di interminabili, caldi pomeriggi di vita tranquilla, povera, allegra e « interrazziale » (p. 29). Le fasi più tarde della vita

di Norris ci portano a contatto con le parzialità del sistema giudiziario a carico dei neri, con la discriminazione, l'ingiustizia sistematica: in una parola, con « l'innocenza di un uomo e la colpa di una nazione ». Vi sono passaggi in cui lo scrittore prende evidentemente la mano all'attento raccoglitore di storie di vita, ma anche in questi casi, relativamente pochi, va detto che il vissuto è talmente ricco da non dover prendere nulla a prestito dalla pura e semplice fantasia.

F. F.

SCHEDE

ROBERTO CIPRIANI, GIOVANNI RINALDI, PAOLA SOBRERO, *Il simbolo conteso*, Roma, Ianua, 1979, pp. 166.

La zona presa in esame è quella della Capitanata; le feste qui riproposte, il primo maggio, quelle dei « Cristi Rossi », la « Cavalcata degli Angeli ». Il tentativo è di una lettura basata su materiali biografici orali o scritti, che recuperi il significato simbolico in quelli che appaiono importanti momenti politici e religiosi nelle culture di base meridionali. In quest'ottica, come sottolinea Di Nola nella prefazione, Di Vittorio appare come « una figura che chiama a sé carismaticamente la folla, si fonde con il piano delle potenze preternaturali, determina affidamenti di tensione emotiva ». Altro aspetto, quindi, di una realtà che si era voluta necessariamente avviata verso modi secolarizzati di vita.

FRANCESCA MANACORDA

G. DAL POZZO, G. DI CRISTOFARO LONGO, G. DI FEBO, V. GAZZOLA STACCHINI, L. MENAPACE, M. PICCONE STELLA, L. REMIDDI, L. TINI, (a cura di) *Cosa Loro*, Roma, Bulzoni, 1980, pp. 126.

Il sottotilo recita: « testimonianze-denunce al Tribunale 8 marzo ». Vi sono già compresi pregi e limiti del testo, basato su lettere e scritti inediti. Aprono squarci di storie non considerabili puramente come individuali, private e circoscritte. Due i temi di particolare rilievo: la voce delle donne sposate a stranieri, soggette ad una legislazione arretrata e settaria, e quella di una donna del Trentino, cui viene rifiutata la qualifica di coltivatrice diretta, nonostate il lavoro sulla terra da lei giornalmente compiuto. C'è da augurarsi che l'appello lanciato dal tribunale perché vengano inviate testimonianze-denunce individuali o collettive serva a dar voce a chi di regola non riesce ad esprimere i propri problemi e la realtà di discriminazione in cui vive, a chi non

può e non sa usufruire degli usuali canali di comunicazione, in modo da suscitare una più matura ed approfondita riflessione in merito.

MARIA I. MACIOTI

ANDREA GRAZIOSI, *La ristrutturazione nelle grandi fabbriche* 1973-76, Feltrinelli, Milano, 1979, pp. 155.

Intervenire sul tema della ristrutturazione industriale oggi significa già di per sé un fatto non trascurabile che investe non solo gli aspetti relativi alle modificazioni tecnologiche e organizzative verificatesi nelle fabbriche, ma che riguarda anche l'intera struttura economica, i rapporti di potere tra le classi e perciò stesso l'assetto socio-politico complessivo che la ristrutturazione stessa intende stabilire. Inoltre il volume risponde ad una obiettiva domanda di conoscenza su questo tema, poco studiato e quindi troppo sottovalutato, anche da parte del movimento sindacale che riconosce di aver trascurato l'iniziativa padronale sul terreno dell'organizzazione del lavoro e di aver accumulato un ritardo nel nostro paese nella seconda metà degli anni '70.

A. Graziosi esamina una serie di aspetti (l'inquadramento unico, la mobilità, la riconversione, gli esperimenti innovativi, il decentramento produttivo e così via) che forniscono nel complesso un quadro abbastanza esauriente sul senso e sulla portata dei mutamenti impressi dagli imprenditori nel periodo 1973-1976.

La lettura del libro, fra l'altro, risulta agile e scorrevole anche se in qualche pagina, forse, gli accenti ideologici, o semplicemente ideali appaiono troppo accentuati.

Come spesso accade, non tutte le parti del libro rivestono lo stesso interesse. Alcuni capitoli, come ad esempio quello sulla ristrutturazione industriale all'Alfa Romeo, appaiono maggiormente interessanti proprio perché il confronto con la realtà produttiva è, per così dire, più immediato; mentre altri, come quello sull'inquadramento unico, si inseriscono in una letteratura già molto ampia e soprattutto a causa dello spazio di tempo considerato lasciano in ombra sviluppi significativi del dibattito sulla problematica in esame, pur in un contesto generale non privo di elementi conoscitivi nuovi.

RENATO FONTANA

DIRK KÄSLER, *Einführung in das Studium Max Webers*, C.H. Beck, München, 1979, pp. 291.

Questa « introduzione allo studio di Max Weber » tenta un'impresa pressoché disperata: presentare sistematicamente un pensiero che è per definizione a-sistematico. L'impresa non può dirsi tuttavia completamente fallita. L'autore è infatti pienamente consapevole dei suoi limiti. Non pretende di esaurire la complessità delle posizioni, metodologiche e sostanziali, di Weber. Si contenta meritoriamente di delinearne con chiarezza la vita e l'opera, separando nettamente, forse troppo nettamente, « contenuti » e « metodi ». E' noto infatti che per Weber il metodo altro non era che « autoriflessione sulla stessa prassi della ricerca ». Forse una certa semplificazione per amore di semplicità espositiva è riscontrabile anche nella trattazione della « Werturteilsfreiheit » (pp. 183-195). A parte queste mende, il libro può riuscire utile come primo approccio al pensiero di Weber.

F. F.

GIUSEPPE TALAMO, *Il Messaggero e la sua città*, vol. I - 1878-1918, Le Monnier, Firenze, pp. 323.

Questo primo volume della storia del « Messaggero » di Giuseppe Ta-

lamo nei « Quaderni di Storia », diretti da G. Spadolini, rende anche più impaziente l'attesa per i prossimi volumi tanta è la cura filologica dell'autore e così straordinario appare il suo acume interpretativo, pronto a cogliere la singolare concomitanza dell'evoluzione di un quotidiano, specie di quelle che possono apparire allo sguardo superficiale come le « beghe interne », e lo sviluppo di una città per molti versi atipica come Roma, neo-capitale d'uno Stato moderno, uno dei più recenti, ma nello stesso tempo quartier generale del Cattolicesimo e *urbe*, o città per eccellenza, fra le più illustri e antiche. Il modo con cui Talamo delinea il rispecchiarsi reciproco della trasformazione della città e del suo quotidiano e magistrale. Egli sa rendere conto dei momenti di stasi, ma anche degli anticipi, ossia delle prefigurazioni che nel *Messaggero* trovano il loro luogo privilegiato di espressione e talvolta di polemica, in uno spirito di laica modernità che solo a tratti, per esempio con quel sindaco che non ha fatto scuola che fu Ernesto Nathan, poteva trovare la via di una rappresentanza politica esplicita. Si è discusso spesso, e non sempre fondatamente, di « storia dal basso » e di « nuova storiografia ». Nessun dubbio che la questione lancinante su cosa sia storia e cosa non lo sia abbia ritardato, per la storiografia italiana, evoluzioni altrove già acquisite. Si pensi, per tutte, alla scuola delle *Annales* di F. Braudel a Parigi, cresciuta sulla ricca tradizione di L. Febvre e di M. Bloch, certamente assai più spregiudicati dei loro colleghi italiani all'epoca chini sotto la *ferula* crociana. Discussioni di scuola a parte, Talamo mostra con persuasiva evidenza come sia possibile fare storia dal basso, storia sociale e del costume, con ottimi risultati e senza per questo scomodare troppe « concettuologie » e perdere tempo in oziose diatribe.

F. F.

BELFAGOR

Rassegna di varia umanità
fondata nel 1946 da Luigi Russo

diretta da CARLO FERDINANDO RUSSO

CASA EDITRICE LEO S. OLSCHKI, c.p. 66, 50100 FIRENZE

Summaries in English of some articles

J. FRASER — *Bourgeois Rights and Socialist Society.* The Author examines the thinking of the Italian marxist Galvano Della Volpe to conclude that the socialist State inherits both the coercive apparatus and the ideology of bourgeois democracy. It would seem, however, that in Socialist society the essential harmony between politics and economy is bound to eliminate the existing conflict between « privilege » and « right » in favour of the latter. The problem of formal guarantees in a direct democracy regime remains.

G. BONAZZI — *A case study concerning the fire at Saint Laurent du Pont: the making of the « scapegoat ».* Contrary to the formal rigidity of most sociological organization theories the Author contends that a peculiar function is fulfilled by the « scapegoat » which is usually found as far as possible from the top power-holding people. Some strategies whereby the distance between the power holders and the scapegoat is maximized are analysed and illustrated.

F. FERRAROTTI — *Innovation and continuity in Japanese society.* As result of direct observation, the Author maintains that the most radical technical innovation in Japan seems to live and develop side by side with Japan's traditional ways and values. The usual Western European explanations do not seem to hold here: in Japan there are capitalistic production relationships without class war (Marx); there is a strong dynamic capitalistic development without protestant ethic (M. Weber); there is a « machine discipline » without the typical cultural and social reverberations which are found in a technically advanced society (Thorstein Veblen). Sociological concepts and analytical categories must be changed and reformulated instead of projected and superimposed on an alien social reality.

J. FRASER, F. FERRAROTTI — *PCI and Intellectuals in Bologna.* This is a piece of a broader research concerning the actual attitudes of PCI intellectuals whenever they are engaged in day to day administrative routine. In particular, this research tends to provide some preliminary empirical materials to test Gramsci's idea of an «organic intellectual of the proletariat». When faced with the fact of life, is this intellectual going to be faithful to his revolutionary commitment or will he become a normal efficient administrator? In Bologna, where PCI is the majority political force, a crucial role seems to be assigned to the dissenting intellectuals.

B.M. PIRANI — *On the Problem of Visual Mass Communication.* This is the first section of a study about *a*) communication technology and the social and cultural processes; *b*) what kind of self-image of society can be found in the practical development of Visual Mass Communication. The emphasis is placed on the relationship between the intellectual products, the communication instruments, and the reception reactions on the part of the various publics.