

CLAUDIO TOGNONATO

TORNANDO A CASA

Conversazioni
con
Franco Ferrarotti

CLAUDIO TOGNONATO

TORNANDO A CASA

**Conversazioni con Franco Ferrarotti
1990–2002**



Edizioni Associate

Prima edizione maggio 2003 ISBN 88 267 03 404
Edizioni Associate Editrice Internazionale
Viale Ippocrate 156 00161 Roma
Te/fax 0644704513
<http://www.edizioniassociate.it>

Introduzione

Parte prima: 1990-1991

Sabato 7 luglio 1990

Ammetto di avere qualche difficoltà
Bisogno di arginare la progettualità invece di accrescerla
Ce ne sono troppe di ricerche
Con le scarpe ai piedi
La rinuncia alla politica, una ferita aperta
L'Italia in bilico, elettronica e borbonica
Le opere che sento più vicine
Ogni ricerca è in realtà una co-ricerca
Max Weber
Il sogno di Scipione
Nelle tecniche specifiche di ricerca empirica vi sono già valori
Subordinare il sociale alle proprie leggi
Analisi filosoficamente garantita
La sociologia rischia di delineare ombre di ombre
Non accetto la ricerca sociologica su commessa
La sociologia è un atteggiamento
L'impostazione eurocentrista
Il fallimento del "socialismo reale".
Genocidio culturale
Il nostro concetto di cultura
Salvare i propri ritmi
L'italiano è un essere arcaico
La gente fuggirebbe dalla sociologia
Il sociologo diventa il vate dell'ovvio
L'eternizzazione del presente
Siamo in realtà sull'orlo del precipizio
Critica sociale
Lo sguardo da lontano
Una spinta utopistica
L'imprevedibilità: la sola dimensione umana
Habermas
Luhmann
Sartre, Marx, e il quotidiano
Il sacro si sottrae alle leggi del mercato
I sociologi di oggi
Un punto d'appoggio extra-logico
Convergenza delle 5 grandi religioni monoteiste
Il Papa
Le religioni che si dividono il mondo

Sabato 14 luglio 1990

Fin dalla mia prima infanzia
Il mio ideale di vita sarebbe quello dell'eremita
L'ambiguità del sacro
L'insopprimibile funzione sociale dell'utopia
Il senso della storia

Homo sentiens

Si vive nell'immediato, come bambini
L'uomo che abbiamo conosciuto diventa sempre più antiquato
Un'umanità globale, ma *claustrofobica*
La premessa del crollo degli ideali
Le persone di domani
Chesterton: pazzo è colui che ha perduto tutto, fuorché la ragione
La distruzione della memoria storica: l'olocausto, i desaparecidos
La fine della guerra fredda
La responsabilità degli intellettuali
I desaparecidos

Mercoledì 7 giugno 1991

Ho fatto tutto in dieci anni
I grattacieli non hanno foglie
Quaderni di sociologia
Se fossi morto nel '63 sarebbe stato perfetto
Il mio pessimismo
Mio padre
Punti Fermi
1963 *Max Weber e il destino della ragione*
Un enorme successo, troppo
1967 La critica sociologica
Unire la teoresi pura al dato empirico
Non ho ricordi di compagni di adolescenza
Maturità da privatista
Leopoldo
La guardiana del silenzio
La passione filologica
1943 la maturità
Tesi di laurea su Veblen
Abbagnano, *Quaderni di sociologia*
Luigi Einaudi
Sociologia: convergenza di piccoli fraintendimenti
L'uomo che ha portato la sociologia americana in Italia
Lo splendore del fallimento
Capacità di concentrazione
La lettura vera è bibliofagia
Al cimitero sono tutti Ferrarotti
Una maestra che si chiamava Piera Mandelli
Queste malattie mi hanno giovato moltissimo
Giocare era una cosa stupida

Mercoledì 19 giugno 1991

La guerra, un periodo splendido
Allora entrai nel Gap
I partigiani
Mi salvai in quel modo
Un manoscritto su Cartesio
Punti fermi, L'appello
Mezzo anarcoide, quasi comunista
Un elogio della conoscenza imperfetta
Un atteggiamento inter e addirittura post-disciplinare
Era giusto che accettassi di fare il politico
Professore universitario
Il sogno di San Girolamo
Tutti capitoli di uno stesso libro
Il centro-sinistra si reggeva o cadeva sul mio singolo voto
Il potere erotico politico
Il potere politico come una profanazione delle anime
Un mercante di anime e di fondi pubblici
La politica è come l'eroina
Mister Sociology
I contatti con i comunisti
Petroselli mi propone di fare il sindaco di Roma
Io ero molto incerto
Ho sempre detto di no
Il riconoscimento dei limiti invalicabili dell'analisi sociologica
Un libro di rottura
Vera conversione
Tornare a casa
Non faccio più né citazioni né recitazioni
Il libro scientifico
Io non sono, ma forse mai sono diventato un accademico
Processo alla sociologia: Touraine, Crozier, Habermas
Sono alla ricerca di una nuova forma autobiografica
La narrazione, come tale, non può esaurire il pensiero
Volontà di rottura
L'antimacchinismo
Qualità o quantità?

Mercoledì 3 luglio 1991

Ricordi
Un'infanzia piuttosto solitaria
Maestro di me stesso
L'origine delle lingue indoeuropee
Una ricaduta grave
La scuola fa perdere tempo
Per me era del tutto naturale essere sempre il più bravo di tutti
Ho avuto una estrema precocità sessuale

Un pulviscolo danzante
Mio figlio
L'esperienza di contemplazione
Non c'era il bombardamento di stimoli
La scuola è un male non strettamente necessario
Non ho mai avuto paura

Mercoledì 17 luglio 1991

Ci metteva alla prova
Ho un conto aperto con mio padre
Diffidava della cultura dei libri
La conoscenza era una conoscenza tattile
Diceva che viaggiare era una terribile perdita di tempo
Mio padre era proprio un uomo di un altro tempo
S'innamorava dei cavalli
Una persona retrograda
Un rifiuto totale del modo di vivere di oggi
Mio padre era la protesta vivente contro la tecnica
Lo sguardo del padre
Sono stato in dura polemica con mio padre
Non aveva tutti i torti
Io mi ricordo che
Il libro era il suo bersaglio
Mi diede un ceffone ed il libretto finì per terra
Il mio feticismo per il libro è eccessivo
Coerenza esistenziale finale
Impossibilità di comunicazione positiva
Una cultura non creata dal libro

Giovedì 26 settembre 1991

La costituzione del soggetto
Un'epoca storica che non concede extraterritorialità
Natura umana
Storia
Il mio interesse per la biografia e per l'autobiografia
La morte dà la vita
Le attività artistiche fuori dalla norma sono anche attività criminali
Il paradosso di Eraclito
Siamo tutti in un grande campo di concentramento
Un grande errore anche in Marx
Forse non è possibile uscire
I grattacieli non hanno foglie
Una commedia a non finire
Il racconto autobiografico non necessariamente ordinato
Tensione ideale
L'amputazione del passato
C'è la tentazione dell'oblio
L'attività giornalistica: una sorta di droga

Verso una società senza opposizione
La fine del secolo
La caduta di un complesso di valori condivisi
La scienza è ferma davanti ai grandi problemi umani
Credo che la scienza trionferà, ma queste sono vittorie di Pirro
La scienza è diventata un diretto fattore produttivo
Universalità tradita
Il mito dello sviluppo
Può il mercato dare scopi collettivi?
Gli ideali restano ma le ideologie sono franate
Vedo per ora un grande fallimento

Lunedì 14 ottobre 1991

Una questione filosofica irrisolta
La fine delle ideologie è in sé un atto ideologico
Il dissolversi di ogni criterio valutativo
Il punto di partenza
L'uomo non ha natura ma solo storia
Non c'è mai storia imparziale
Gadamer, Ricoeur, Sartre
Come se la vita fosse un testo
Socrate non si isola dal mondo che analizza
Il culto dell'interrogazione
I veri storicisti
Orizzonte storico
Esiste una verità che oggi domina
Una verità come consonanza interiore e interconnessione
Ciò che chiamiamo personalità
Riguardo al soggetto
La verità precaria
Spontaneismo
Sul '68
Stranamente la più grande rivoluzione è quella che guarda indietro
Il folle è definito dalla mancanza di ricordi
Magazzino di oggetti smarriti
Chesterton
Una sorta di utopia a media portata
Questo agire che lo costituisce non lo esaurisce
L'individuo è artefice, carnefice e vittima nello stesso tempo
Il rapporto tra vita teoretica e vita attiva
Il fallimento del socialismo reale
Una vittoria pirrica
Non abbiamo un post-capitalismo
Una concezione grossolana e rozza del materialismo storico
Filosofia sociale post-capitalista

Giovedì 31 ottobre 1991

Non ha vinto l'individualismo

Cinque scenari per il 2000

Un individualismo di gruppo

L'uomo nuovo non solo non è nato ma addirittura ha distrutto l'antico

La cultura dell' *abat-jour*

Credo che venga meno l'idea di Manheim

Jean-Genet come se fosse Platone

Formazione di concetti sociologici

L'intellettuale

Un genere che neghi i generi

Scuola come mattatoio d'intelligenza

Solo abbiamo bisogno di un padrone

La concezione sacerdotale dell'intellettuale

La responsabilità dei sociologi

La scoperta e la verifica

Toccava alla sociologia

L'Italia in bilico

La cultura come insieme di idee pure non regge più

Pluralità culturale

Dobbiamo pensare ai pericoli di domani

La produzione di significati

La cultura neo-imperiale

La Critica sociologica

Andiamo verso una società omogenea

Parte seconda: 2000

Martedì 22 agosto 2000

La tentazione dell'oblio

Verità scientifiche

Certezze interiori di per sé non spiegate

Due verità

La sociologia critica

Vorrei riscrivendo rivivere

Vedo me stesso nell'altro

Bisogna avere molto rispetto per il frammento

Poter dire non "io penso" ma "io sono pensato"

Il sonnambulismo del quotidiano

Il pensare è il lasciarsi andare contemplando sé

Le storie di vita

Ci sono valori che non sono subordinati

Gesù Cristo

Forma rovesciata di causalità

Una storia di vita non può essere "usata"
Non c'è metodologia, c'è ascolto
Il cambiamento autopoietico
L'Apeiron
La verità è altrove
L'uomo non ha bisogno di fini esterni
La sola pedagogia ammissibile
Il grande compito
Nessuno vi salverà
Non posso dire di essere un credente
Fede nelle capacità autopoietiche degli esseri umani
Il richiamo a non profanare la persona
Il ritorno all'imprimatur
L'essere umano è imprevedibile
L'oltre uomo
L'ultimo prodotto dell'evoluzione
Freud è un figlio del suo tempo

Giovedì 24 agosto 2000

L'approccio qualitativo
Una storia come vissuto individuale e di gruppo
La sociologia come partecipazione
Il ricercatore è anche un ricercato
Gli ultimi anni della guerra
Punti Fermi
Ho viaggiato
Una autobiografia un po' onirica
Occorre scoprire la polpa umana
Il sociale viene diluito, annacquato, sgretolato
Colonizzazione interiore
Il sociologo per darsi un tono diventa pontificale
I soli sociologi di oggi sono i pubblicitari
Il sociologo ha abdicato alla sua funzione
Mattoni della costruzione del sociale
Si rischia di psicologizzare la storia
Il marxismo
Scienza e scientismo
I problemi umani
La morte mi riempie di gioia

Venerdì 25 agosto 2000

Dualismo pensiero -prassi
Il processo dialettico
Mi definirei proudhoniano più che non marxiano
Mia madre

L'ombra che ti segue, che ti indica il camino
Lei anticipava la mia traiettoria biografica
Mia madre non è un termine teoretico
La permanenza di un valore dà senso al lungo errare
Io ero il secondo

Funes

Tutte le sere l'esame di coscienza
Avevo avuto un grosso esaurimento mentale
Nel cimitero sono tutti Ferrarotti
In ogni generazione c'è stato un grande studioso
Un canto della *Divina Commedia* al giorno
Un Ferrarotti morto per troppo studio
Giovanni Papini
Mia nonna paterna
Si doveva dare ospitalità a tutti
La nonna dei bonbon
Guide discrete della mia infanzia

Mercoledì 30 agosto 2000

Giornalismo: una piccola emorragia
Un esercizio inconcludente
La Critica sociologica, la mia terapia contro l'ulcera duodenale
I libri hanno una prospettiva diversa
L'empatia
La progettualità dell'uomo
Le religioni in generale, sono dissacranti
Un tipico caso di tartuferia
L'Italia, un paese devitalizzato
La multisecolare doppiezza della Chiesa
Questo non è opera dello Spirito Santo
Tenersi buona la Chiesa
I principi costituzionali vengono completamente ignorati
Il Papa del dogma dell'infallibilità
Un fattore di ottundimento
La funzione dei barbari è fondamentale
Alessandro Magno
Le culture si sviluppano attraverso lo scambio
O si sviluppa la capacità di vivere insieme o l'alternativa è lo sterminio
Una funzione rivoluzionaria
Compresenza sincronica
Siamo in un mondo dove nessuno sta più al suo posto
Un'epoca in cui non è possibile ignorare l'altro
Siamo tutti emigranti
Oggi si domina con il mezzo semantico, con la lingua
Io non ho il perdono facile, anzi non perdono per niente
"Scostati che mi fai ombra"

Giovedì 7 settembre 2000

La fotografia

Leggere una fotografia

La fotografia è una specie di sacerdozio

Il contatto diretto

Scrivere con la luce

Cesare Pavese

Con Pavese ho imparato il segreto della traduzione

Lui era un artista

Felice Balbo

Adriano Olivetti

Erano tutti contro le sue idee politiche

Pavese

Fish and chips

Vittorio Foa

Un anarchico di sinistra

Un bel articolo su Veblen per la rivista *Comunità*

Il tipico progressista italiano, un po' socialista, un po' cristiano

Era arrivata una lettera da Ivrea

Consiglio dei comuni di Europa

Era l'inizio della guerra fredda

Mi arriva la borsa di studio

Contro lo storicismo crociano

Ignora la tragedia, mette d'accordo tutto

Non è un caso che Abbagnano poi approdi alla sociologia

Una possibilità di concentrazione che noi abbiamo perduto

Punti fermi

Abbagnano

Parlavamo col silenzio

Piccoli esercizi di acrobazia intellettuale

Abbagnano sacrificò la sua vena di pensatore

Era sempre stato un conservatore

Mercoledì 13 settembre 2000

Bobo, *bourgeois-bohemieme*

L'Inghilterra

Gli Stati Uniti sono una vera cultura di massa

L'inglese americano è come un vecchio paio di ciabatte,

L'americano ritiene che ciò che funziona è vero

La folla solitaria

La Francia

Commessi viaggiatori di se stessi

Stati Uniti: un osservatorio che va osservato

Volevo fare una grossa battaglia per la sociologia

Sempre un colpo in canna

La letteratura è un'attività auto-terapeutica

Scrivere implica un lungo esercizio, anni di lavoro
L'estate di San Martino degli ideali della gioventù
Se una lingua non la si domina si viene dominati
Pezzi di romanzi
Non ho un senso così spiccato dei ruoli
Un momento di suprema liberazione
Sartre, una convergenza molto precisa

Mercoledì 20 settembre 2000

Cinque scenari per il 2000

La società formicaio è una società senza valori profondi
Una società che tende a frantumare i poteri centrali
Il fenomeno separatista
Il gigantismo differenziato
La crisi dell'individuo illuministico
La posizione antropocentrica non è più sostenibile
Una crisi di testimonianza responsabile
Ideologie: la loro globalità è vuota
Le istituzioni si irrigidiscono fino a farsi sclerotiche
Bossi Berlusconi
Conflitto d'interessi
Ogni cosa diventa spettacolo
Una società che va verso il suicidio
Il panlavorismo
La cronofagia
In fondo la cultura è un'attività agricola
Cultura come valore non finalizzato
L'ingerenza umanitaria
Se tu neghi l'alterità neghi te stesso

Mercoledì 27 settembre 2000

L'individuo si va sgretolando
Questo individuo ora è diventato flessibile
Abbandona la coerenza
Lo sfruttamento in termini psichici
I ricordi sono un lusso
I giovani oggi si autoassolvono
Adesso questo individuo più che sfruttato viene eccitato
L'ingerenza umanitaria
Un atto di prepotenza prevaricatrice
Accettare se stessi vuol dire accettare gli altri
Partire dalla fratellanza
Stati Uniti: sono convinti di realizzare la volontà di Dio
Nazioni Unite
Culture metticiate

Passa le frontiere
Verso una giustizia universale

Lunedì 6 novembre 2000

Polemizzare con l'idea di una Europa elitaria
Storia di vertici: una narrazione a-problematica
Le co-tradizioni culturali
Accettare anche un certo grado di confusione
Alessandro
Le fonti
Fecondare reciprocamente i due mondi
La questione fondamentale non è vincere ma convincere
Sogno di costruzione cosmopolita mondiale
Vivere a cavallo di due mondi
Alessandro accetta che il greco venga imbastardito
Cultura: un brivido di nuova sensibilità
Bombay aveva l'aria di un campo di battaglia
Radhakrishnan
Anche se incostituzionali c'erano ancora tutte le caste
Nel letto con l'impermeabile
L'incontro con Nehru
La élite indiana
Il panteismo è che il divino è ovunque
Giappone
La sacralità della natura universale

Giovedì 7 dicembre 2000

Il passaggio dalla diacronia alla sincronia
Per questo m'interessa un uomo come Sartre
È il momento fondante dell'umanità
La tragedia vera di questo secolo
L'uomo non riproduce ciò che riceve, c'è sempre la scelta
Si può sempre dire di no
L'eurocentrismo
Sarà difficile per l'Europa riconoscere i debiti intellettuali e culturali
Sociologia e intervento sociale
Mi è stata contestata la storicizzazione del teorico
Il problema della giustificazione del potere
Il *lógos* greco non esaurisce l'umanità
Ritrovare una cultura
L'orientamento dovrà essere verso la con-fusione
Non credo si possa restare molto tranquilli

Parte terza: 2002

Lunedì 16 settembre 2002

Un figlio dell'oralità tradizionale

Il libro tace
La perdita del corpo
Ogni vero lettore è un coautore
Un concetto di verità intersoggettivo
L'uomo senza miti
Il sapere umano
Una zona a-razionale
La razionalità *ragionevole*
Verità come conquista intersoggettiva
Crisi dello stato nazionale
Crisi con l'Iraq
Caduta delle Torri
Nessuno può determinare da solo il destino del pianeta
Inizio di una storia nuova
Nelle mani di 200 società multinazionali
Sono ottimista
Guerra preventiva
Formazioni transnazionali
La pratica di *apartheid* non regge più
Crisi di rappresentatività
Un capovolgimento profondo
Bisogna democratizzare l'economia

Sabato 5 ottobre 2002

A vincere è sempre il mezzo 275
Il Papa televisivo
Sconfiggere la logica del mezzo
Zygmunt Bauman
Tutto si mette sullo stesso piano
Televisione pubblica
L'uomo politico è anche un giocatore d'azzardo
La nuova oralità
Lo strumento non è più strumentale
Il potere trasfigurante della parola
In pensione
Inventarsi una nuova vita
Ci sono i conti da fare
Una coerenza sotterranea che mi regge
La conversazione con noi stessi
Immersione nel sociale
Oggi prevale una sociologia serva
Vietato morire
Non è più un lavoro finalizzato
Non basta l'intelligenza cartesiana a salvarci

Lunedì 28 ottobre 2002

Sono un pigmeo sulle spalle dei giganti

L'approccio biografico

Il senso della vita

Sulla verità di una persona

Si può essere infedeli al proprio stile

L'immagine pubblica

Un debito di coerenza verso me stesso

Il favore degli dei

Ci fu una persona: Nicola Abbagnano

Una moltitudine di io

Una realtà tra l'alba e l'aurora

Un atteggiamento filosofico

Temo costantemente la fuga romantica

Dal passato non si fugge

La sociologia è nata come un grande sogno

Tornando ai suoi principi

Una società di simulacri

Non basta esistere per esistere

INTRODUZIONE

Spesso ho avuto l'impressione che il mio arrivo fosse colto con la gioia di chi trova un'occasione per svignarsela. Andavo a trovarlo in Facoltà a via Salaria in tarda mattinata, chiacchieravamo un po' e poi l'accompagnavo fino a casa. A volte per stradaci fermavamo a prendere il caffè o un aperitivo, a volte tiravamo dritto fino al cancello verde di via Appennini 42. Il ritmo della conversazione era anche quello dei nostri passi e le tematiche andavano dalla sociologia alla filosofia, dalla politica alle esperienze personali di vita. Con il passare degli anni, il susseguirsi di questi incontri si trasformò in una gradevole usanza.

Nel 1990, una mattina di primavera, uscendo dall'università insieme con Ferrarotti gli ho chiesto perché non si sottoponeva anche lui al metodo delle storie di vita, oggetto di sue diverse opere e adoperato prevalentemente nelle sue ricerche. Il risultato è questo lungo dialogo protrattosi attraverso gli anni. Non è una biografia tipica e cronologica ma una storia di vita che mantiene quell'apparente disordine che fa singolare ogni esistenza, come dichiarerà egli stesso a luglio, nel nostro primo incontro: «Parlare in modo ordinato della mia storia, come conclusa, mi risulta impossibile. Ho anche l'impressione di dover morire un giorno *con le scarpe ai piedi* e questo fa parte anche del mio vissuto e dell'impianto asistemico del mio approccio». È la storia di vita di uno tra i principali teorizzatori delle storie di vita. Si tratta di un racconto singolare in cui pensiero, azione, storia, politica, filosofia e sociologia sono un tutt'uno. La scienza moderna non solo non separa più la verità pura, limpida e incontaminata dalla verità esistenziale, ma tende a considerare un arricchimento l'incrociarsi dell'una e l'altra.

Non si può percorrere la vita di Ferrarotti senza parlare delle sue letture e senza entrare nel merito dei suoi libri.

Leggere e scrivere, una prassi che ben presto divenne il midollo della vita stessa. Un elenco sconfinato di libri, monografie, articoli per riviste e giornali testimonia questa ginnastica quotidiana. Attraverso la nostra conversazione ho scoperto però che la scrittura forse è un ripiego, i libri sono una via di uscita, una scappatoia per poter esprimersi quando comunicare oralmente non è praticabile, quando parlare è impossibile. Questa conversazione coincide con la fine dell'oralità, la fine di un periodo, quello delle lezioni e della vita accademica. In questo senso, tornare a casa è avvicinarsi all'esperienza di quel ragazzo che ama la quiete della campagna vercellese, che ama isolarsi nella sua stanza, un ragazzo con pochi amici e una grande passione: i libri. Il recupero di questa sacra serenità è forse la chiave per deambulare in questo labirinto infinito che per ogni essere umano è il ritorno a se stesso. Nel nostro ultimo incontro questa annosa scelta è stata ripresa e caricata nel bagagliaio tra le cose indispensabili per il futuro: «Ho chiuso la porta e sono rimasto con i miei libri. La mia vita vera, forse, è solo quella sognata attraverso la filosofia con la verifica che veniva dalla ricerca sul campo, che veniva dalla sociologia».

Della sua opera si può dire che è un unico grande libro, articolato nel corso degli anni, un testo aperto, mai concluso, che ama riprendere temi trattati in precedenti volumi per fare qualche passo in più, per tentare nuove prospettive, per verificare la tenuta delle precedenti affermazioni. Un grande libro che vuole essere puntuale e concreto sui problemi analizzati ma non vuole essere specialistico nel senso riduttivo del termine. Forse è appena necessario segnalare che Ferrarotti non può essere rinchiuso nella sua opera. Per lui la sociologia e la filosofia non hanno senso se non si riscontrano con la realtà storica e vissuta. La figura dell'intellettuale a cui fa riferimento è inserita nel mondo e ha le sue fondamenta all'interno dell'orizzonte storico a cui appartiene. In più occasioni si potrà vedere, nelle pagine che seguono, un netto rifiuto di una sociologia che si ferma come incantata a guardare se stessa, un rifiuto all'accademia a favore di una sociologia come partecipazione.

Partecipare significa tuffarsi nella propria epoca, rischiare di perdersi per ritrovarsi. Questa conversazione è un viaggio attraverso il tempo. Insieme con Ferrarotti possiamo percorrere gli anni della storia italiana ed europea di cui è stato protagonista: dalla giovane adesione ai gruppi partigiani alla sua esperienza parlamentare, dalla prima cattedra di sociologia all'ultima lezione, dall'impulso iniziale alla sociologia italiana all'energica critica all'attuale andamento della disciplina.

In qualche occasione il dialogo ritorna su se stesso rievocando vicende già narrate. Queste apparenti reiterazioni non sono state eliminate perché in realtà le ripetizioni, come i ritorni, non sono mai tali. Spesso oltre ad essere conferme si collocano in contesti diversi, si collegano al discorso in modo singolare dando luogo a nuovi significati o all'apertura verso nuovi indirizzi interpretativi. Nessuna esperienza umana può tornare ad essere quello che era, in questo senso narrare il proprio vissuto è il tentativo di arginare una fuga.

Il racconto di una vita deve ogni volta fare i conti con la duplicità del passato: è ciò che è stato, qualcosa di accaduto, fatti sui quali ormai nulla si può fare proprio perché sono passati; ma nello stesso tempo questo passato ha bisogno di un presente che gli dia attualità, che lo riporti all'oggi di un sé presente che giudica il proprio passato con gli occhi del momento, uno sguardo che percepisce stranamente sé come un altro da sé. «È necessaria una certa *durezza* – dirà Ferrarotti – che io chiamo l'accettazione del proprio destino, della propria fortuna. Uno è quello che è ed è quello che è stato. Dal passato non si fugge. Non c'è remissione dei peccati, non c'è confessione, non c'è pentimento, non c'è psicanalisi. Niente. Siamo ciò che siamo stati, o meglio ciò che ricordiamo di essere stati». Questo approccio metodologico, consapevole delle difficoltà insite nel rendere comprensibile una vita, rinuncia alla semplificazione, evita scorciatoie e accetta la complessità così come appare. Una prospettiva teorica in cui le eventuali omissioni, ambiguità o contraddizioni non sono ignorate ma al contrario si considerano noti problematici densi di significato.

Tornando a casa non è un ordinato racconto cronologico, ma una biografia collaterale, senza un indirizzo predefinito, non finalizzata. È il contributo alla ricerca di una nuova forma autobiografica in cui è impegnato lo stesso Ferrarotti; si tratta di «una specie di biografia involontaria per cui si parte da uno stimolo qualsiasi e poi si richiamano cose, si saltano le date, c'è sempre un flusso cronologico e nello stesso tempo c'è una simultaneità profetica costante, che si mescola. Uno può comprendere, in fondo, che l'esperienza avuta a cinque anni tornando a casa al buio si è riproposta a sessanta quando ha lasciato l'incarico e ha preso l'autobus. Sono delle invariabili strutturali che ritornano, ed è forse questo che *costituisce*, se mai c'è, una unità del soggetto». Si parte da una «biografia involontaria», da stimoli, da eventi sparsi nello spazio e nel tempo per tentare poi il recupero dell'unità del soggetto, un'unità precaria, sempre in fusione, mai fusa. Leggendo queste pagine, alcuni hanno suggerito di raggruppare la narrazione per temi, noi invece abbiamo preferito rispettare lo svolgimento del dialogo così come si è dato, non soltanto per una scelta metodologica ma anche per salvaguardare l'autenticità della vita e del racconto. In realtà, è la vita stessa a non essere ordinata. Il tentativo di inquadrarla spesso produce risultati troppo nitidi, troppo chiari e la luce, quando è eccessiva, può anche accecare.

Dunque, il primo scopo nella raccolta di una storia di vita è quello di preservare l'oggetto di studio nella sua complessità, un oggetto che è soggetto. Le scienze umane presentano qui una serie di problemi di difficile soluzione: l'uso strumentale di una vita, per esempio, trasformerebbe il soggetto in oggetto. Le scienze umane, per restare tali, devono salvare l'imprevedibilità dell'essere umano, salvare la sua libertà, altrimenti il processo cognitivo, nel conoscere, modificherebbe il suo oggetto e finirebbe per rendere un corpo inerme, senza vita, non un soggetto. In questo senso dirà Ferrarotti: «L'essere umano è per la sua natura imprevedibile nella stessa misura in cui il pensiero umano è involontario, o meglio, per poter parlare di pensiero propriamente umano dobbiamo riservare una condizione di involontarietà. Nel momento in cui tutto il pensiero è finalizzato e il

comportamento umano è programmato e prevedibile noi perdiamo, insieme con l'involontarietà del pensiero, anche l'imprevedibilità del comportamento e quindi ciò che di più umano c'è nel comportamento umano». Se è vero che l'imprevedibilità è il principale attributo della condizione umana siamo di fronte ad un limite etico che è anche un limite metodologico: sostenere che le scienze umane «servono» a *prevedere l'imprevedibile* è porle di fronte ad una contraddizione in termini insostenibile da un punto di vista euristico. Sarebbe però ingenuo pensare ad un errore d'impostazione metodologica. Il tentativo di rendere prevedibile l'imprevedibile è, ancora una volta, quello di costringere l'essere umano all'idea che se ne ha.

La critica del decano della sociologia italiana verso un certo modo, oggi purtroppo prevalente, d'intendere la disciplina è un basso continuo presente in tutta la conversazione. La misurazione di ogni piccolo fenomeno, la quantificazione esasperata, le formule e le tecniche matematiche anche se logicamente ineccepibili fanno della realtà umana un mosaico insignificante, una materia fossilizzata. «L'analisi quantitativa rigorosa ha questo inconveniente: presuppone l'esistenza ed il comportamento di persone a cui sia stata asportata o alle quali sia venuta meno la dimensione dell'imprevedibilità».

Il rispetto dell'imprevedibilità dell'essere umano e la ricerca di un uso non strumentale delle scienze sociali sono – per Ferrarotti – i parametri all'interno dei quali i sociologi possono tentare di salvare se stessi e la società. I sociologi sono incaute «sentinelle addormentate» che di fronte all'abisso dicono che tutto va bene, al massimo che c'è qualche «disfunzione», qualche problema tecnico, nulla d'importante. «La sociologia oggi deve ricordare com'era, deve riprendere l'elemento rivoluzionario che ha nella sua storia, nella propria tradizione. La tradizione sociologica è più rivoluzionaria, più critica, più militante di quanto non siano i sociologi di oggi».

Oggi perfino nelle scienze umane l'uomo è degradato a strumento e il suo valore è un valore d'uso a favore della tecnica.

Non è questa la classica storia di vita in cui il ricercatore si colloca in una posizione di mero ascolto. Spesso ho suggerito approfondimenti su tematiche che mi sembravano di maggiore interesse indirizzando o deviando il normale svolgimento del discorso. Non ci sono però domande a bruciapelo, strappi, né bruschi cambiamenti di argomento e se ci sono riflettono collegamenti sotterranei, associazioni libere solo apparentemente casuali. Cercare di decifrare una vita, di coglierne il senso, è un'impresa tra il difficile e l'impossibile. Le regioni che sono alla base delle scelte di un essere umano sono sempre un enigma. Così lo intende anche Ferrarotti che in queste pagine ci dice: «parlare di storia di vita nel senso di voler poi cogliere il segreto di una vita significa quasi cercare di acchiappare dei fantasmi. Ci si aggira intorno al centro della vita, ma il centro, il nucleo centrale resta segreto. È come avvicinarsi ad un centro esplorando i sobborghi, ma il centro vero spesso è segreto per lo stesso portatore di questo segreto».

Sono passati tredici anni da quanto abbiamo cominciato a registrare i nostri incontri. Nel frattempo molte cose sono cambiate. Ferrarotti ha lasciato la cattedra e le passeggiate sono divenute colloqui a casa sua o nello studio di corso Trieste. Nel mio taccuino ho ancora un lungo elenco di domande, so tante cose della sua vita, ma non posso dire di conoscerlo. Sicuramente la nostra conversazione continuerà. La vita è un'esperienza inafferrabile. Il libro che voglia raccontarne una avrà sempre un numero insufficiente di pagine.

PARTE PRIMA: 1990-1991

Sabato 7 luglio 1990

Sono anni che in sociologia promuove il metodo delle *storie di vita* che ne direbbe di essere *vittima* di questa metodologia?

Mi sembra interessante ed anche giusto. Alla fin fine, anche i grandi scienziati hanno a volta sperimentato le medicine su di sé, addirittura rimettendoci la pelle. Da questo punto di vista essere sociologo è una grande fortuna. Uno può commettere gravi errori, ma se qualcuno ci rimette la pelle sarà sempre qualcun altro. Io però ho, non dico dei blocchi o delle difficoltà, ma ammetto di sperimentare ancora oggi, che non sono certamente un giovanotto, ammetto di avere qualche difficoltà a considerare la mia esperienza esistenziale in una chiave, secondo una prospettiva autobiografica, perché non mi sento ancora pronto, non avverto l'esigenza di guardarmi alle spalle. Questo è molto buffo, può darsi che sia, semplicemente come qualche amico mi dice, forse per consolarmi o adularmi: "perché sei giovane, guardi sempre le cose ancora da fare ecc." Io mi domando però, se non sia il segno di un protratto, prolungato infantilismo. Perché essere sempre pieno di progetti e d'idee è certamente molto bello, geniale, ma anche infantile. Devo dire però, come situazione che controbilancia questo sentimento volto alla prospettiva invece che alla retrospettiva, che avverto sempre di più il bisogno di arginare la progettualità invece di accrescerla in maniera quantitativa, quindi anche guardandomi avanti siccome i progetti non sono mai davanti a me come oggetti da scegliere in modo indiscriminato, indifferente, ho bisogno in qualche modo di trascoglierli e quindi valutarli e questa scelta non mi è possibile se non in base all'esperienza passata. Io non farei valere una cesura così radicale tra pro e retrospettiva, i due momenti sono, io l'avverto in me stesso, sempre più strettamente congiunti e a vicenda condizionantisi.

Forse, “arginare la progettualità invece di accrescerla in modo quantitativo”, è in sintonia con una visione *qualitativa* dell’esistenza e con le storie di vita

Certamente, lo stesso approdo alle storie di vita non solo fu per me dettato da una esigenza teorica ma pure da una decisione nei confronti della sociologia quantitativa. In un’epoca in cui la ricerca sociale è soprattutto quantitativa e non qualitativa, la decisione, in me, è stata dettata dall’insoddisfazione del moltiplicarsi delle iniziative, della quantità di ricerche fatte o da farsi che non avevano più sensibilità. Anche se ci sono ricerche buone, perché alcune ricerche, soprattutto quantitative, cioè che sono eminentemente quantitative, non sono cattive ricerche, volgari, possono anche essere molto interessanti però ce ne sono troppe, è come mettere lo zucchero nel caffè, se invece di un cucchiaino se ne mettono dieci o venti non è più caffè.

Certo, e poi ci sono quelli che come lei prendono il caffè amaro, comunque, la mia intenzione è semplicemente quella di raccogliere una narrazione degli eventi che lei considera rappresentativi della sua storia.

Parlare in modo ordinato della mia storia, come conclusa, mi risulta impossibile. Ho anche *l’impressione* di dover morire un giorno “con le scarpe ai piedi” e questo fa parte anche del mio vissuto e dell’impianto asistemico del mio approccio, anche se poi in realtà, i miei libri sono molto sistematici, ma vi è sempre, di fondo, un rifiuto. Mentre ho notato che colleghi, persone che conosco, scrittori, pittori, niente affatto, parlano con grande libertà, e direi anche con gusto, godono di questa *ballata* del cammino percorso. Non è il mio caso, direi proprio di no, semmai mi pone problemi, per esempio, della valutazione effettiva, qualitativa, di certe decisioni del passato...

...per esempio?

Per esempio, una cosa che all’epoca mi fece soffrire molto, non ho nessun dubbio che la mia decisione di lasciare completamente la vita politica, non certo quella intellettuale politica, avendo per altro molto presto raggiunto una posizione eminente

(io nel '59 ero il più giovane deputato di tutta la legislatura) devo dire che questa decisione ha avuto effetti persino psicosomatici su di me. Io da piccolo, dai cinque anni in poi, ho sempre goduto di discreta salute, però in quei mesi della mia decisione, eravamo alla fine del '62 inizio '63 e ho fatto fino alla fine il mio dovere di deputato, però in quel periodo ho avuto un caso molto duro di aerofagia che mi è durato alcuni mesi, in realtà alcuni mesi debolmente, ma certe settimane in maniera durissima. Erano proprio le settimane quando uomini come Nenni, Saragat e anche altri, il vecchio Ugo La Malfa, mi chiedevano di firmare per una loro lista, da indipendente, assicurandomi una rielezione certa. Per me questo è un caso aperto, senza indulgere alla retorica si potrebbe dire che è una ferita aperta. Non a caso poi, nel '64-65 ho pubblicato il libro su Weber, ho compreso Weber sulla base della mia esperienza esistenziale, ho avuto una *comprensione* del vissuto di Weber trent'anni fa. Questo potrebbe essere anche la riprova, la conferma empirica della superiorità della *comprensione*, d'un atteggiamento qualitativo rispetto ad un filologico esame quantitativo. Nel mio *Max Weber e il destino della ragione* criticavo a fondo Talcott Parsons, criticavo i tedeschi studiosi di Weber, perché? Perché dicevo che non avevano capito il dissidio interno esistenziale, intimo. Questo dissidio io lo capivo, non perché ero più bravo di loro, niente affatto, non perché ero più dotto, più informato di loro, lo ero molto meno, ma lo vivevo. Si sa che Weber non è mai riuscito a indurre se stesso, a portarsi fino al punto di firmare un documento d'accettazione di una candidatura politica. All'ultimo momento provocava il suo fallimento. Io invece, non mi ero tirato indietro, avevo fatto la mia esperienza ma non accettai di seguire la carriera politica.

Allora forse possiamo cominciare dal presente, prendiamo per esempio, uno dei suoi ultimi libri *L'Italia in bilico, elettronica e borbonica*, qual è l'obiettivo di questo lavoro?

Il tentativo di un libro come questo non può essere detto veramente scientifico nel

senso rigoroso del termine cioè, nel senso che si tratti di un sistema di ipotesi con dati empirici che tendano a verificarle o falsificarle. È un tipo di libro che in Italia è raro. Che cerca, mettendo a contatto piani diversi dell'esperienza sociale: culturale, politica, religiosa, morale; cerca di dare il senso di una globalità in divenire, d'una globalità dinamica e quindi vuole dare un colpo d'occhio sul pianeta Italia facendone risaltare i punti forti e quindi i punti deboli, i paradossi, che possono essere una genialità anarchica, accanto però a delle contraddizioni indubbie e anche a delle carenze molto gravi, per esempio, uno scarso senso dell'interesse pubblico, una debolezza estrema dello Stato che poi diventa forse addirittura una ragione di primato quando si consideri che lo Stato nazionale è in profonda crisi. Credo che l'idea di trovare nella stessa pagina citato un film accanto a un romanzo, poi un movimento politico, un partito, una decisione del governo e magari una presa di posizione della commissione episcopale italiana, ecco, tutta questa idea riesce ostica. È un'idea che offende in qualche modo la *distinzione* italiana, direi anche il senso estetico della pagina. Questo è un libro volutamente abbastanza disordinato, scritto piuttosto di getto.

Quale tra le sue opere considera che sia oggi la più rappresentativa, non la più importante in assoluto, ma quella che oggi sente più vicina?

Personalmente mi sento molto vicino, anche perché tocca il problema dell'arco biografico d'un individuo, a *Il ricordo e la temporalità*. Forse il libro che mi è costato di meno, ma pure, quello che mi ha costretto a interrogarmi in profondità. Così come sento anche molto vicino su un piano diverso, diciamo di prima formulazione di certi problemi *Storia e storie di vita*. Ma se poi devo invece dire quali sono i libri che per me restano fondamentali devo risalire indietro nel tempo, per esempio al 1961, un libro come *La sociologia come partecipazione* che fu pubblicato dalla casa editrice Taylor di Torino che adesso non esiste più, e neanche il libro c'è più, non si trova più.

Come mai non ha ristampato un libro che lei stesso giudica fondamentale?

Avrei dovuto riprendere i contratti e consegnarli ad altri editori e io sono molto alieno, anzi direi che più che alieno sono allergico all'aspetto giuridico burocratico del mio lavoro. Infatti, non ho un archivio dei contratti di edizione, so soltanto che, se volessi ricomprare i diritti dei miei libri per ripubblicarli in maniera omogenea o comunque per fare quello che Henry James aveva fatto con i suoi romanzi, non saprei neppure dove mettere le mani. Alcune idee de *La sociologia come partecipazione* sono rimaste come capisaldi della mia posizione, per esempio quando ponevo in risalto come pre-requisito per una vera e propria ricerca sociologica la consapevolezza che ogni ricerca è in realtà una co-ricerca fondata sull'interazione fra ricercatore e ricercato. Oggi, credo che senza questa sorta di circolo ermeneutico e con tutte le difficoltà e ambiguità che comporta, non solo non si ha una ricerca sociologica in senso critico, ma si ha soltanto, nel migliore dei casi, una ricerca descrittiva di tipo numerico statistico che resta esterna al significato interno della situazione umana analizzata.

Oltre a *La sociologia come partecipazione* quale altra sua opera considera oggi fondamentale?

Subito dopo ricorderei, nel '64, *Max Weber e il destino della ragione* e lo ricordo perché fu –temo su scala addirittura mondiale– il primo tentativo di restituire Max Weber a se stesso. Cioè di non considerare Max Weber come all'interno di un sistema precostituito ma invece di ri-catturare, in qualche modo ri-esprimere la tensione teoretica ed esistenziale nello stesso tempo che ha definito la vita di Weber. Non a caso, parlavo di *destino della ragione*. Il termine *destino*, un termine molto romantico, soprattutto nella cultura tedesca, voleva già indicare, non la sicurezza illuministica della ragione, ma la ragione come qualcosa di fragile, di problematico, di difficile, proprio come credo che Weber la intendesse. In questi giorni io devo presentare al pubblico italiano la traduzione dell'opera di Wilhelm Hennis, che rovescia totalmente la visione usuale e corrente di Max Weber come un sociologo *sistematico*, anche se non ha finito il suo sistema, ma anche come un educatore.

Sono passati ormai più di trent'anni dalla pubblicazione delle opere a cui faceva riferimento, potrebbe definire qual è oggi la sua collocazione all'interno delle sociologia e della filosofia?

Una volta, un po' per scherzo un po' sul serio ho parlato del mio tentativo chiamandolo *il sogno di Scipione*, nel senso del famoso frammento di Cicerone in cui l'anziano Scipione parla al nipote Emiliano e gli spiega come il suo ideale sarebbe quello di unire la vita teorica contemplativa, il *bios theoreticos* dei greci, alla praticità, al pragmatismo costruttore dei Romani. Andando negli Stati Uniti, nel 1951, avevo l'idea più o meno consapevole di unire, di fare interagire la ricca tradizione del pensiero sistematico sociale europeo, tipicamente teoretico –e avevo anche in mente diversi autori, intanto il marxismo, ma anche poi l'organicismo, uomini come Schäfer, di cui non si parla più praticamente, la grande stagione tedesca dei cultori di filosofia del diritto, ecc.– far reagire tutto questo e addirittura metterlo a contatto stretto con i metodi della ricerca sociale empirica nordamericana. Appunto questo è il mio piccolo sogno di Scipione. Se fossi stato del tutto consapevole, avrei capito la difficoltà dell'impresa e non sarei neppure partito, invece sono partito; abbandonando tutto quanto avevo.

Perché considera che questo sogno sia fallito, che il suo tentativo sia stato un fallimento?

Per una ragione molto precisa, che è di ordine teoretico e che spiega anche il mio permanente interesse –che non è un atto di volontà, ma di necessità cognitiva, gnoseologica– per le premesse filosofiche. Mi sono accorto che nelle tecniche specifiche di ricerca empirica vi sono già valori, vi sono già assunzioni e opzioni di natura teorica e anche metateorica per cui la unione con un altro mondo teoretico non si presenta possibile. Oppure, più che una vera sintesi, il mio sogno di Scipione rischiava, e me ne resi conto molto presto, di essere una giustapposizione più o meno meccanica.

Rilevato questo fallimento, come procede oggi la sua ricerca, intorno a quali parametri organizza il suo lavoro?

Oggi mi trovo nella condizione di uno che ha fatto ricerca empirica –*Studi e ricerche sul potere* sono in sostanza tre volumi proprio di ricerca empirica– mi trovo come una persona che ha usato le tecniche quantitative della ricerca empirica sociale tipica degli Stati Uniti, ma non solo degli Stati Uniti ormai, ma nello stesso tempo, sono anche nella situazione di rendermi conto, pienamente conto dei limiti di questi strumenti e addirittura del loro peso teoretico. Mentre un tempo pensavo che l’uso di queste ricerche e di questi metodi senza una coscienza problematica poteva essere un uso lecito e legittimo, seppure limitato, con dei limiti invalicabili, oggi tendo a ritenere che l’uso, in quanto tali, dei metodi di ricerca empirica delle scienze umane e sociali sia in realtà fuorviante. In questo senso,–e questo fa parte delle riflessioni dell’ultimo anno– nel senso preciso che la tecnica empirica della ricerca sociale subordina il sociale alle sue leggi, cioè alla sua logica profonda e ha bisogno non più di uomini ma di ruoli meccanicamente concepiti. Non può tollerare l’imprevedibilità, che poi è il momento drammatico del comportamento umano. E quindi non è tanto come ho detto spesso, un limite di tipo *sociografico*, per cui si potrebbe anche dire: uno descrive con questi metodi, usa i questionari, fa queste tabelle e ottiene un quadro *sociografico* descrittivo pre-scientifico. Penso oggi che il rischio consiste nell’ottenere un quadro distorto e che non solo ha un limite, ma impedisce la prosecuzione della ricerca in senso più maturo e problematicamente più ricco, o anche semplicemente più consapevole.

Con queste premesse come potrebbero essere ridefinite la sociologia e le scienze umane?

Io vedo le scienze umane e la sociologia in particolare, come una scienza che in qualche modo, non soltanto si autointerroghi e si problematizzi ma che si rinnovi e si riproponga come analisi filosoficamente garantita, che solo poi, in subordine, solo in un secondo momento, o in un terzo momento, più avanti nella ricerca può ottenere validamente l’ausilio dei metodi quantitativi. Questa è la mia posizione attuale, una

posizione molto difficile perché è una posizione che, mentre non esclude evidentemente la démarche sociologica, l'immersione nel reale, e soprattutto l'analisi dell'attualità, di ciò che sta accadendo sotto i nostri occhi, nello stesso tempo però, sente più che i limiti, sente il pericolo di una ipostatizzazione reificante di mezze verità non ancora acquisite. Da questo punto di vista temo che oggi, nel momento del loro grande successo, si apra per le scienze sociali il rischio di divenire fattori di ottenebramento, occasioni di fraintendimento totale.

Dunque, secondo lei, la sociologia invece di produrre una riflessione sul sociale si perderebbe dietro questa pseudoconoscenza?

Si, si perde. Non si tratta neppure di essere nella caverna di Platone, di vedere le ombre sulla parete della caverna, le ombre della realtà che è fuori. Addirittura, la sociologia rischia di delineare ombre di ombre e quindi di cadere in una sorta di falsità generalizzata per giustificare l'esistente.

In quanto sociologo che continua a fare sociologia, come si pone metodologicamente davanti a questa difficoltà?

Il mio tentativo è di continuare a fare sociologia ma con una dimensione problematica che mi consenta di continuare a lavorare, a insegnare, a fare ricerca, sempre con questo orientamento problematico critico che in qualche modo frantuma ogni nucleo di verità parziale non appena presuma di presentarsi come verità generale o come unica verità possibile. Ammetto che c'è qui una reale difficoltà perché non accetto certe conseguenze di ordine pratico, che nominerei in modo un po' erratico: per esempio, ecco che non accetto la sociologia come professione, anche se faccio sociologia; faccio sociologia ma non accetto la ricerca sociologica su commessa; faccio sociologia ma non accetto la sociologia in quanto tale, in quanto separata dalla storia, economia, diritto, filosofia e così via. Per me la sociologia ha valore ancora oggi, ma solo in quanto sia un punto di incontro e d'incrocio tra le varie ottiche intellettuali delle varie scienze umane che possono insieme interagire.

Ma oggi, nel 1990, lei si definisce ancora come professore di sociologia?

Potrei addirittura parlare di me stesso non più come un professore di sociologia, ma cultore, professore di scienze sociali o anche di filosofia, comunque, come uno che si interroga intorno alla società. E non invece un letterato, anche se ho imparato molto dai poeti, ho imparato molto da certi romanzi, certi autori, leggo i classici latini si può dire una volta l'anno e quindi ho imparato molto da loro e forse più che dai sociologi praticanti. Il solo punto preciso in questo momento come conseguenza di questa più complessa concezione della sociologia è questo: il rifiuto della sociologia come mestiere. Il rifiuto dell'albo professionale. La sociologia non indica una professione precisa, come medicina, come giurisprudenza, la sociologia è un atteggiamento di curiosità e di apertura verso il mondo sociale.

Una sociologia quindi, molto vicina alla filosofia, intesa come perplessità come un meravigliarsi di fronte al già noto

Sì; infatti, e quindi rifiuto l'impegno politico in senso stretto poiché il sociologo non dev'essere un militante, certo lo può essere, anzi forse a volte è bene che lo sia, ma non un partitante. Deve partecipare, ma sempre con la capacità di assumere anche una certa distanza critica, anche verso se stesso.

Lei parlava della necessità di un cambiamento di prospettiva, della necessità di abbandonare una posizione eurocentrista, di rompere con un predominio culturale di una storia di vertici, crede che tutto ciò sia possibile?

L'impostazione eurocentrista dev'essere abbandonata ma sono consapevole che questa concezione della sociologia o delle scienze sociali come curiosità e apertura verso il mondo diventa altamente problematica. Conduce necessariamente a un nuovo concetto di cultura, quando in realtà in molte culture vi è il desiderio di impadronirsi della tecnica occidentale come tecnica dispensatrice di doni. Questa cultura dei vincitori si configura come dominio, come strumento di dominio e in quanto tale, non può mai partecipare, può soltanto soffocare, dominare.

Ma è possibile una cultura diversa dalla nostra?

È possibile una cultura non più di un soggetto che si afferma ma di un individuo che riceve. Per cui il comprendere non è più un affermare, ma piuttosto, quasi direi un essere afferrato. Questo mi sembra molto importante. Devo però dire che i segnali non sono positivi perché proprio la “caduta” degli imperialismi economici e politici diretti, ha esaltato e sta esaltando, un forte imperialismo culturale occidentale basato sulla tecnologia. Basta anche solo pensare ai fallimenti ultimi dei regimi politici del “socialismo reale”. La prima reazione, per certi versi anche comprensibile, è quella di dire: “avevano torto, noi avevamo ragione”. Quindi, vivere quel fallimento come una propria vittoria. Devo confessare, e questo si è visto dalle dichiarazioni del Pontefice, che siamo davanti a una prospettiva paurosa, mortale, perché significa evidentemente l'estensione a quelle culture che proprio nei loro fallimenti preservavano alcuni segni tradizionali, atteggiamenti di valore legati al costume, gli antichi ritmi, le antiche musiche, l'estensione ad esse di una sorta di omogeneizzazione forzata in nome d'imperativi tecnologici impersonali, autoreferenziali per cui nessuno sarà responsabile, ma che approderanno in definitiva, nella fase conclusiva del loro procedere a un vero e proprio genocidio culturale, e forse non solo.

La sua impostazione comporta non solo un diverso concetto di cultura, ma anche, nel nostro caso, un riesame delle certezze sociologiche

Comporta una rivalutazione del sapere ordinario, e se questo è vero, allora la cultura non può essere la cultura dei colti, la cultura deve anche basarsi sulle qualità puramente umane, anche degli analfabeti. Il sapere diventa sapere comune, l'antica separazione platonica –di cui noi tutti siamo ancora nipotini, consapevoli o no, volenti o no– tra doxa ed episteme, per cui la vera scienza è episteme che nega la doxa, va rovesciata. L'episteme non solo non deve ignorare la doxa, ma si può ottenere solo sulla sua base, partendo dalla doxa. La doxa è quel sapere non scritto, non colto, non libresco, che è un sapere fondato su tutti i sensi degli esseri umani: sull'acuità visiva, ma anche poi sull'olfatto, il tatto, la manualità, la gestualità. Questo sapere comune comporta un concetto estraneo al nostro corrente concetto di cultura come strumento di dominio. Il nostro concetto di cultura non è uno strumento cognitivo ma operativo,

trasformativo, manipolativo, di dominio rispetto alla natura e rispetto agli esseri umani. *L'empatia*, che è a mio giudizio il pre-requisito della ricerca sociologica critica, comporta necessariamente l'elaborazione del concetto di cultura come scambio e reciproca fecondazione: è trasmissione, non dominazione. Di qui la possibilità di concepire un dialogo interculturale oggi, nei momenti di emigrazione mondiale.

In questa prospettiva di emigrazioni come giudica i diversi problemi e conflitti nazionali che sono esplosi in Europa in questi ultimi anni?

Prendiamo un caso che ho studiato molto da vicino, quello della emigrazione *extracomunitaria* in Europa, in Italia. Con lo scopo di evitare una integrazione forzata che snaturasse le radici culturali profonde di questi io stesso fui tra i proponenti di spazi liberi in cui i gruppi extracomunitari potessero gestire ed esprimere la loro cultura. Ero convinto che in questo modo si creavano qualcosa come delle isole extraterritoriali che avrebbero consentito alle persone che lavoravano nei paesi tecnicamente progrediti –con una tecnica di lavoro che evidentemente imponeva a loro dei ritmi–, un ambito dove potevano poi invece salvare i propri ritmi. Io attribuisco una grande importanza al ritmo, ritmo che per me è l'ordine del movimento nel comportamento. Ritmo che è musica e nello stesso tempo azione. Invece cosa sta accadendo? Accade che proprio queste isole offerte affinché venga preservata l'identità culturale primigenia, autoctona, si trasformano in aree ghettizzanti, che separano i gruppi dal resto della società.

Forse non bastano le proposte corrette se queste si inseriscono in un quadro sociale non permeabile al contatto con altre culture.

L'italiano è un essere arcaico e non lo sa. L'italiano ha una struttura politica, o una identità politica debolissima, ma una identità sociale e antropologica fortissima, antica. La differenza tra l'Italia e certi paesi africani di oggi è che, anche quando l'Italia era tecnicamente arretrata come loro lo erano o lo sono, anche quando era socialmente isolata, durante il fascismo, con l'autarchia ecc. , era però da sempre un grande paese storicamente presente. Questa presenza storica risale a trenta secoli fa,

se uno calcola la nascita di Roma verso il 750 avanti Cristo. Questa presenza è proprio anche un impedimento, oppone una tenace resistenza alla penetrazione. Io penso che se la consapevolezza della complessità dei fenomeni sociali fosse davvero diffusa, non solo non avremmo l'aumento di studenti che abbiamo, ma la gente fuggirebbe dalla sociologia. D'altra parte, caduta l'ideologia, diminuita, offuscata la presenza filosofica, la sociologia diventa una sorta di filosofia media, di organizzazione tecnica e concettuale del buon senso. "Utilissima" perché non c'è oggi fenomeno sociale, partita di calcio, manifestazione di operai, ecc. che non consenta con lo strumento sociologico di venire interpretata secondo determinate funzioni, caratteristiche.

Resta sempre la domanda, con quali strumenti?

In fondo, evidentemente, il sociologo diventa il *vate* dell'ovvio, il profeta delle cose gratuite, scontate, diventa in fondo, questo personaggio necessario in un momento in cui vi è una segmentazione, perché siamo di fronte ad un fenomeno contraddittorio, proprio un profilo contraddittorio molto ambiguo: per un verso c'è un grado crescente di interconnessione e nello stesso tempo all'interno dei fenomeni e al loro esterno c'è però una progressiva segmentazione tra le persone. Quindi, una disciplina la quale in qualche modo tracci dei percorsi, indichi dei legami, richiami delle associazioni tra fenomeni apparentemente diversi: per esempio un momento religioso in una partita di calcio, la comunità ritrovata in un grande raduno rock, ecc. Una disciplina di questo genere appare utile, appare versatile e prontamente sfruttabile, essa stessa poi è docile perché sa che questo significa guadagnarsi il biglietto d'ingresso fra le discipline rispettabili, pagate, addirittura coccolate.

In definitiva, questa *sociologia media*, rispettabile ma scarsamente utile, può solo giustificare lo status quo del presente.

Credo che questa filosofia media non solo giustifichi il presente, l'esistente, ma finisca anche per eternizzarlo, per tagliare le ali ad una eventuale *coscienza possibile*. Non accetta, non s'interessa, non parla più e addirittura elimina dal quadro teorico il momento della necessaria trascendenza. Il dato empirico non viene più trasceso, viene spiegato ed eternizzato nello stesso momento. Anche per questo sono molto inquieto

per la voga che sta avendo la sociobiologia, perché addirittura in questo caso avremmo in sostanza una *sinergia*, per così dire, fra spiegazione sociologica e pulsioni biologiche che in qualche modo vengono a funzionare da supporto mentre vengono giustificate. Per esempio, il fenomeno bellico. Ma certo! Perché l'aggressività è sinonimo di presenza, visibilità, territorio ecc. negli animali, nelle oche di Lorenz e perché no negli uomini di Max Weber. Questo è tremendo! Io trovo che oggi –mi spiace di doverlo dire– noi sociologi, in vetta, al culmine del nostro successo, siamo in realtà sull'orlo del precipizio, e se ci fossimo solo noi poco male, è l'umanità che noi presumiamo di esplorare che è su questo orlo. Invece di lanciare l'allarme noi, come sentinelle addormentate, diciamo che tutto va bene. Ci sono alcuni problemi, si sono dei fatti di dettaglio, sono problemi che si possono risolvere andando a leggere le istruzioni per l'uso e modificando qualche aspetto tecnico. Sono frizioni di funzionamento, sono disfunzioni non sono problemi veri. Non sappiamo più nemmeno che cos'è un problema vero.

Che rapporto vede tra la cosiddetta *caduta delle ideologie* e questa sociologia senza qualità, senza critica.

In primo luogo devo dire che la critica sociale tradizionale non era una vera e propria critica sociale. Era una critica sociale cooptata. Voglio dire con questo che era una critica sociale sicuramente sincera e genuina però era –come si diceva una volta– una critica funzionale al sistema prevalente. Direi che era un *controcanto* che comportava il canto, oppure se si vuole era un basso ostinato, un accompagnamento comunque che presupponeva quella melodia. Arrivo anche a dire –questo lo ho sempre pensato, lo ho pensato perfino ai tempi di *Roma, da capitale a periferia*, che è una delle mie prime ricerche che più mi ha aperto gli occhi su questa situazione, arrivo a dire che persino Marx ed Engels, laddove per esempio, parlano di sottoproletariato come feccia o fascia putrefatta della società, svolgono una critica al capitalismo che però, considerando il proletariato interno alla forma capitalista è ancora una critica cooptata dal capitalismo. Ora, si dà il caso che una vera e propria critica sociale rispetto a qualsiasi forma di società o istituzione sociale, non possa

aversi se non prendendo una distanza critica e collocandosi fuori del quadro prevalente.

Questa collocazione è anche quella che lei assegna alla sociologia?

La sociologia come io la posso concepire, non esiste se non come sociologia tendenzialmente critica in quanto ha bisogno di quello che Lévi Strauss chiamava *lo sguardo da lontano* e non solo, addirittura proprio per questo, deve avere quello che Marx ci ha insegnato, in questo caso, *il punto di vista*. La sociologia ha bisogno della spinta utopistica, anche se ogni utopia, per il fatto stesso che è utopia, comporta un atto di trascendenza che rinvia a un piano metastorico la stessa impresa storica.

Secondo lei che rapporto c'è tra il fallimento delle ideologie e la mancanza di una trascendenza utopica?

Le ideologie non trascendono l'esistente, lo razionalizzano. Sono la falsa coscienza, possono dare anche una sorta di soddisfacente spiegazione di fenomeni correnti ma non hanno respiro. E soprattutto, le ideologie non hanno occhi, non hanno denti, in sostanza, non hanno strumenti per controllare il processo della quotidianità. Quindi, noi possiamo avere una ideologia di società socialista ma averne allo stesso tempo un assetto, una struttura burocratica in tutto degna dei grandi imperi orientali, del dispotismo orientale, dei grandi imperi zaristici. Io ho avuto la possibilità di viaggiare in anni ormai lontani, al tempo del socialismo reale, a Varsavia, a Budapest e ho constatato una anarchia di fatto, un precariato, una economia nera coperta religiosamente da questa cappa ideologica che diceva parole sacramentali, frasi liturgiche prive di qualsiasi connessione con la realtà. A un certo punto questa messa ufficiale è venuta alla fine. La sociologia per me è tale se è critica sociale per cui, anche letteralmente, non può neppure iniziare senza rinviare costantemente a questo termine utopico–trascendentale rispetto al dato esistente.

Lei intende dire che non c'è critica senza utopia?

Certamente, non c'è possibilità. Dal punto di vista strettamente epistemologico, per quanto mi riguarda, non vi è sociologia critica se non si trascende l'esistente, se non c'è una spinta utopistica. Per questo, la funzione sociale dell'utopia è fondamentale per la non stagnazione, per il divenire stesso della società. Però dicendo società diciamo due cose: diciamo la società che è lì, che esiste, che è nell'atlante, la società tedesca, la società americana, la società russa. Poi però intendiamo anche la società come promessa primigenia di fondamentale uguaglianza fra gli esseri umani. Questa utopia è collegata al concetto di società, al concetto prevalente, e non posso analizzare il primo concetto, l'aspetto storicamente emergente della società, della società dei *socci*, se non ho quel senso della promessa storicamente emergente della società, se non ho quel senso della promessa storicamente data e storicamente tradita, questo grande tradimento storico. È chiaro che può anche essere messa fra parentesi, può essere obliterata, ma allora cadiamo in una sorta di analisi che giustifica nel momento in cui descrive. L'analisi quantitativamente rigorosa ha questo inconveniente: presuppone l'esistenza ed il comportamento di persone a cui sia stata asportata o alle quali sia venuta meno la dimensione dell'imprevedibilità: dati di fatti su uomini di fatti.

Che valore assegna all'imprevedibilità?

Per me è la sola dimensione umana. Riflettendo in polemica con i sociobiologi, il punto dirimente e che ne mostra tutta l'inconsistenza è che c'è una differenza sostanziale fra l'animale umano e l'animale non umano. L'animale umano agisce con un margine immensamente più ampio d'indeterminazione e quindi d'imprevedibilità, quindi di dramma. Il dramma deriva dal fatto che non posso mai perfettamente anticipare la reazione del mio interlocutore. Mentre io so, senza arrivare agli esperimenti pavloviani, che io posso perfettamente anticipare il comportamento del cane, del gatto. L'imprevedibilità che costituisce per un aspetto il vero e proprio dramma dell'azione umana e anche il momento dell'incontro. Perché quando io dico dialogo interpersonale, non dico qualcosa d'idillico, dico qualcosa di conflittuale: quando ci si conosce meglio non è detto che si è più amici, come pensava il buon

ottimismo pragmatico nordamericano. Se si conosce bene si è anche convinti che uno dei due deve perire, dev'essere sterminato, come nel caso di Romolo e Remo. L'indeterminazione è il segno della condizione umana e da questo punto di vista, devo dire che si porrebbe oggi un'esigenza di un lavoro profondo di rifondazione delle scienze umane.

Secondo lei si sta lavorando in questa direzione?

Ammetto che non vedo ancora l'orizzonte, per esempio ci sono i tentativi straordinari, molto interessanti di Habermas, per fare un nome, però ho l'impressione che Habermas in qualche modo, in maniera molto filosofica tedesca –del resto siamo tutti figli della nostra tradizione– cerchi in primo luogo di elaborare una teoria completa, per poi applicarla alla pratica e quindi, in un modo esattamente antitetico a quello che io ritengo giusto, cioè la formazione dei concetti sociologici a partire dalla praxis sociale. In altre parole Habermas è ancora un nipotino più o meno consapevole di Hegel, questo spirito che li tormenta ma col quale sono convinti di poter dominare. Sono dei capi mastro svevi come Hegel, costruiscono il sistema anche se il sistema non regge più. Un altro tentativo di un certo interesse senza dubbio è quello di Niklas Luhmann, in questo caso abbiamo un sistema perfettamente organizzato, autoreferenziale. Per Luhmann la situazione che esiste è la migliore delle situazioni possibili. Tutto ciò che viene proposto al di là dell'esistente, come trascendente ecc. è –nelle sue parole– fumo ideologico risibile. Un sistema perfetto, la cui perfezione funzionale, strutturale, architettonica ha un prezzo, secondo me molto alto: l'estinzione del soggetto. Il soggetto non è altro che l'ambiente del sistema.

Che pensa dei sociologi che tentano di ridare una qualche forma di coscienza al sistema?

Il tentativo, per esempio, di un sociologo come Ardigò che cerca disperatamente di dare l'anima, o supplemento d'anima a questo sistema si rivela ben presto destinato al fallimento e anche per certi aspetti patetico. La coscienza è un attributo delle persone, del soggetto perciò è molto difficile appiccicare la coscienza ad un sistema, ad un sistema impersonale autoreferenziale, perfettamente logico che non ha bisogno

di uscire da se stesso. Viene meno addirittura la materia del contendere da un punto di vista etico. Siamo in presenza di sociologi che leggono i grandi libri di teoria, ma che sono o dei citatori di opere passate, sono dei recitatori –perché ogni citazione è anche una recitazione– oppure sono dei costruttori capo mastri dal punto di vista teorico, oppure sono degli ex–burocrati ad alto livello che concepiscono la società come una struttura burocratica perfettamente lubrificata in cui ad ogni grande o media rotella corrisponde una rotella più piccola con tutte le cinghie in movimento. Un perfetto meccanismo che ha un solo inconveniente, di non essere né sociale né umano. Pur così diversi, in questo senso Habermas e Luhmann convergono. Il sistema prevale sull'uomo.

In questo senso, una proposta anti–strutturalista come quella di Jean-Paul Sartre resta ancora valida?

Secondo me c'è una ragione di permanente attualità in Sartre, a parte l'inevitabile caduta di molti aspetti del suo pensiero che erano più legati alla cronaca del momento, alla guerra d'Algeria, alla resistenza, alla contestazione. Credo però che in questo pensiero, per quanto io lo possa capire, resta in piedi una esigenza che lo regge in senso forte e che è propriamente l'autorealizzazione del flusso storico e nell'assunzione del rischio connaturato ad ogni decisione di cui noi non possiamo mai in realtà, valutare e calcolare tutte le conseguenze. Quindi, il senso molto profondo, e questo credo sia presente nella *Critica della ragione dialettica*, ma anche in altre opere, è che ogni individuo, in ogni momento, compie un gesto che lo salva oppure lo perde, il senso del dramma.

E quali sono secondo lei i limiti di Sartre?

Ciò che secondo me è il limite invalicabile di Sartre, che in un certo senso è molto vicino a quello di Marx, –non avrebbe mai accettato questo perché lui restava profondamente individualista, mentre Marx non ha mai sviluppato una teoria dell'individuo, c'era la classe, gli uomini in Marx nascono adulti– è che nessuno dei due riesce a comprendere dal basso la quotidianità profonda sia della classe, sia dell'individuo. Restano ad analizzare l'esistente chiusi nella loro stanza.

Entrambi compiono lo stesso errore: lo storicismo assoluto

Sì, in questo senso sì. Ma si deve inoltre considerare che questo storicismo comporta, per essere anche solo esplorato o valutato, compreso, un momento utopistico, il quale a sua volta comporta necessariamente un momento trascendente rispetto alla storia. Quindi, c'è nello storicismo assoluto una esigenza che va oltre la storia, oltre lo storicismo. Questo spiega forse il mio interesse per il sacro.

Ci può spiegare cosa intende per *sacro*?

Il sacro è quella comunità, quel senso della comunità certamente irreali, ideale, utopistico, non esistente, anche risibile, ecc. ma senza il cui metro e senza il cui ricordo persino, non possiamo vivere in società. La società non c'è, la società diviene un aggregato utilitario di lupi che si sbranano a vicenda. Il solo legame che resta in piedi è il legame del contatto. Questo è un punto molto delicato che io ho imparato un po' dagli anarchici, ma anche dalla sociologia della religione. Proprio il sacro, in quanto si sottrae alla legge del mercato, indica un valore trascendente che resta ed è alla base, offre la base per l'autovalutazione del momento storico. Offre anche la possibilità forse d'ipotizzare invarianti storiche strutturali. Nella polemica durissima con Levi-Strauss sullo strutturalismo, Sartre non aveva tutte le ragioni, aveva mezza ragione. Nella polemica con Stirner, Marx aveva torto, intendiamoci, aveva pur ragione dal punto di vista immediato, politico, in questo senso sì, perché Marx era anche un grande uomo politico, ma aveva torto dal punto di vista teorico. Secondo me c'è tutto un filone che va ripreso e che, stranamente, poi converge anche nella rivalutazione, se non di Dio, del mistero di Dio, del concetto di sacro. Se veramente lo storicismo fosse il solo orizzonte disponibile, come Sartre e Marx pretendono, non ci sarebbe altra risposta che il nichilismo, non ci sarebbe nulla di solido, tutto franerebbe. Noi abbiamo bisogno di punti di vista, non per negare il flusso ma per poterlo ragionare, per poterlo vedere, per poterlo esplorare.

Lei propone uno storicismo che viene dal basso opposto alla Storia intesa come storia di vertici, come una storia di pochi.

Non una storia di vertici, perché questo è un modo illusorio di dare un fondamento, ma una storia di tutti, storia dal basso, storia come costruzione collettiva che si autovaluta alla luce di un presupposto utopistico che è la comunità libera, che è il secondo concetto di società non meramente empirico, a cui facevamo riferimento prima. I sociologi di oggi hanno la responsabilità d'aver rinunciato ad elaborare e riflettere su una idea di società a favore degli esempi concreti, degli spezzoni concreti di società, hanno preso la via più facile. Io non oso, non voglio tirare, scagliare pietre contro nessuno, però devo dire che di fronte a questi sociologi di successo, questi faccendieri, giornalisti, consulenti per i partiti, per i sindacati, per le industrie private o pubbliche ecc. non lo so, ma un senso di *mercanti nel tempio* è quasi inevitabile.

Questo clima lo percepisce anche in Facoltà?

È spaventoso, cerco di evitare il più possibile le riunioni di dipartimento, facoltà, corso di laurea perché per me sono una sofferenza inaudita. Mai un intervento che riguardi una questione di pensiero, che riguardi un momento non utilitaristico, tutti i discorsi sono qui assorbiti dal pratico-inerte. Una mercificazione senza limite, un trionfo del momento quantitativo mercificante, inimmaginabile solo qualche anno fa.

Questa sua rivalutazione del *sacro*, come elemento utopistico, come la colloca di fronte alla religione?

Molti pensano che questa sia una cosa degli ultimi tempi, ma ho pubblicato un lungo saggio in un volume curato da due antropologi Callari Galli e Gualterio Harrison e da uno storico, Paolo Brezzi. Ho scritto il primo articolo: *La sociologia di fronte al fenomeno religioso* pubblicato da Feltrinelli, nel 1966. Ho delle idee che sono quasi dei pregiudizi ormai, anche se sono pronto a cambiarle. Per me, il sacro è l'ineffabile, il sacro è l'indicibile, non se ne può parlare, per me il sacro è semplicemente un punto d'appoggio extra-logico, meta-utilitaristico, che si sottrae alle leggi del mercato e che quindi ci dà la possibilità di valutare, vedere, riflettere sulla

società che crediamo di conoscere. Perché quella in cui noi viviamo non lo è, è la giungla, il fenomeno hobbesiano. Invece la religione è il braccio amministrativo del sacro che può essere di due modi: o aperta, una amministrazione un po' per tutti, ecumenica –per esempio Giovanni XXIII– oppure invece può essere una amministrazione monopolistica del sacro ai fini di costruire una struttura ierocratica di potere che abbia il controllo di legare e slegare e decidere chi si salverà e chi no. In fondo, una volta di più abbiamo –e mi riferisco alle cinque grandi religioni storiche– il pericolo o l'occasione di mercificare anche il sacro, attraverso il monopolio. Proprio come una impresa commerciale che col suo brevetto blocca il prodotto.

Se questa è la situazione, che possibilità ha il sacro di sopravvivere al monopolio delle religioni, di non essere mercificato?

Devo dire che ho un grande progetto in mente, vorrei dar corso in questi anni a degli studi sui punti di convergenza per una unione trascendentale degli elementi comuni alle cinque grandi religioni storiche universali: giudaismo, cristianesimo, islamismo, le tre grandi formazioni monoteistiche e poi induismo e buddismo. Ma questa impresa enorme dovrebbe essere condotta da spiriti liberi, al di fuori della chiesa, e da loro potremmo forse avere finalmente una sorta di religione perenne. Qualcosa come una sintesi delle convergenze di tutte le religioni storiche per assicurare il sacro rispetto al pericolo di venire monopolizzato. Naturalmente, nessuna delle religioni costituite ha interesse a farlo perché significherebbe il venir meno alla sua influenza esclusiva. Ma ciò che oggi invece mi preoccupa è vedere, per esempio, come il presente Papa, di fronte alla crisi dei Paesi dell'Est, la visita di Gorbaciov, al bisogno di chiesa e di religione, ma non di chiesa come tale ma proprio di religioso e di sacro, di uscire dalla cappa burocratica, dice semplicemente che “Dio ha vinto all'Est”, e dicendo questo dice “io ho vinto all'Est”. Nessuna chiesa ha vinto all'Est, l'esigenza va al di là delle chiese storiche. Il fenomeno dell'Est non è che un prodotto della ricerca disperata di occasioni di investimento.

Ci può tratteggiare qualche linea del suo progetto di convergenza delle grandi religioni storiche?

Il compito è immane, ma mi piacerebbe prendere il concetto di caduta, di salvezza, il concetto di redenzione, il concetto di giustizia, il concetto di conversione. Sono alcuni momenti che tornano in tutte le religioni, tornano nell'islamismo, come nel cristianesimo, come nel giudaismo. Naturalmente qui il lavoro è enorme, bisognerebbe avere un lavoro anche di filologi, esegeti, quello che Tertulliano nel *De testimonio animae* dice che è in fondo all'anima, anche nelle persone non cristiane. Vi sono dei lumi, vi sono delle idee che sono cristiane, che sono in fondo di portata universale. C'è questo *lògos spermaticòs* che gira ovunque e quello è l'unico modo di uscire dal monopolio esercitato sul sacro da parte delle religioni che si dividono il mondo. Sarebbe molto importante, ma non mi faccio illusioni, bisognerebbe avere un Papa illuminato, avere però anche gli altri illuminati, perché non basta. Il convegno di Assisi mi era piaciuto molto. Sto spiando, sto osservando, ma c'è costantemente il rischio di tradurre questi fatti interreligionari o intellettuali in operazioni di potere. L'ombra di Giulio II, il Papa guerriero, è presente. Questo Papa purtroppo, da questo punto di vista, lascia perplessi. Pur ammirando il suo attivismo, c'è una enorme sproporzione tra l'attività direi proprio materiale e turistica e l'elaborazione dottrina profonda.

Sabato 14 luglio 1990

L'altro giorno, mentre l'accompagnavo a casa, parlavamo del sacro e lei accennò a quattro aspetti che per lei erano significativi.

In primo luogo, devo dire che ho sviluppato le mie idee intorno al sacro in maniera molto lenta e diseguale, si può dire fin dalla mia prima infanzia. Se ben ricordo, all'epoca si abitava in una grande casa in campagna, e nel corridoio dell'entrata, che era buio e chiuso da un vecchio portone pieno di fessure, tornando a casa dall'asilo, prima ancora della scuola elementare, restavo incantato guardando il sole che penetrava nel buio del corridoio, vedendo danzare milioni di particelle, quel pulviscolo d'oro dentro i raggi di sole. A volte restavo lì per tutto il pomeriggio, fin quando poi il sole tramontava e venivo chiamato per la cena. La magia di quest'immagine è un ricordo che mi riporta al sacro. Il sacro in primo luogo come esperienza fondamentale, personale, è stata per me la percezione di un tempo fuori dal tempo. Una dimensione di attonita stupefazione di fronte all'armonia, che poi mi è tornata, per esempio, in certe sere anche al mare, quando in sostanza tutto tace, il mondo non c'è più, c'è solo il rumore di qualche motocicletta che passa sullo stradone lontano e c'è questa presenza del sacro come silenzio, il sacro come zona d'ombra, il sacro come presenza d'un assente. Quindi, bisogno anche della solitudine a cui io mi sono fin da giovane abituato, e che mi è sempre piaciuto molto. Il mio ideale di vita sarebbe quello dell'eremita. Raramente sono più felice di quando mi trovo totalmente solo. Per esempio in un piccolo appartamento al trentesimo piano a New York, questa è la mia idea di solitudine. In secondo luogo c'è l'aspetto del rischio. Mi ha sempre impressionato il fatto che il sacro abbia bisogno del recinto sacro. Questo recinto non può essere impunemente violato perché la profanazione del recinto comporta la morte.

È il sacro come fulmine, come espressione di Zeus, che solo all'aggrottar di ciglia provoca terremoti, questo senso di fascinazione, tremenda tuttavia. Quindi il sacro che dà la vita nel senso che dà qualcosa di oltre la vita, dà il movimento vitale. Questo senso d'una presenza misteriosa e assente, che in quanto assente è però presente, una presenza come assenza, che dà la vita ma può anche dare la morte. Il sacro incenerisce. C'è nel sacro un momento metaumano straordinario, bivalente; c'è l'ambiguità di fondo nel sacro. Il sacro fa vivere, il sacro fa morire. E poi, dal punto di vista sociologico, mi sono reso conto del sacro come dimensione che mette in scacco le leggi del mercato, come realtà sovramercificata, non mercificabile. Il sacro come dono o come pericolo. Come espressione, in primo luogo, dell'uomo umile che accetta la sua propria finitudine, che accetta in altre parole il mistero.

Comunque, anche lo scienziato è costretto ad accettare il *mistero*

Sì, ma lo scienziato lo accetta per vincerlo, lo accetta per superarlo, l'essere umano religioso si definisce invece come quello che accetta il mistero e non ne vuole forzare le porte. C'è il mistero accettato, e questa non è una accettazione passiva ma vigile, in attesa d'una rivelazione, di un momento epifanico che può essere dato o non essere dato. L'uomo religioso è in effetti un uomo precario che accetta la precarietà come un dato fondamentale del suo essere, del suo esistere. Da questo punto di vista, il sacro si direbbe che è metastorico.

Come fa allora conciliare questa idea di sacro con la sua posizione secondo cui l'uomo è storia, vive nella storia e la sua responsabilità si realizza e si consuma in essa?

La storia stessa, avendo perduto la sua dimensione teleologica, il suo provvidenzialismo, ecclesiale o laico che fosse, ha senso a mio giudizio solo in quanto conserva un elemento per autovalutarsi, cioè una spinta utopistica. Per questo parlo d'una insopprimibile funzione sociale dell'utopia. Senza il riconoscimento della

funzione sociale dell'utopia noi non abbiamo più neppure storia, ma abbiamo soltanto cieca, ottusa, casuale sequenza d'accadimenti. Quindi rinuncia si al disegno dogmatico, teleologico, rigido di storia, cioè al progresso come fatalità cronologica: illuminismo, post-illuminismo, ecc. Ma non rinuncia al tentativo di comprendere il senso della storia. E il senso della storia è dato proprio da un criterio straordinario, trascendente rispetto al mondo storico che funge da metro di giudizio, da criterio per misurare l'esperienza storica stessa. Questo criterio è incarnato nella spinta utopistica, in quella che Lukács chiamava la *coscienza possibile*. In questo senso, benché l'uomo sia solo storia, tutto storia, e benché l'uomo abbia questo permanente bisogno di travalicare la storia, che poi è il sacro come comunità utopica, come comunità atopica, ossia l'aspetto umano del sacro, non è in contraddizione con la mia posizione storicistica: dal basso all'alto, e non solo dall'alto, perché non sta a significare un grumo dogmatico che blocca la storia, per cui l'uomo avrebbe natura e non storia, natura come la pietra, come il legno, perché se così fosse avrebbero ragione i sociologi quantitativisti. Invece, l'uomo è un animale storico che non si muove nella gratuità totale dell'accadimento, ma è mosso dal bisogno di costruire un senso. Di qui il collegamento con le storie di vita, di qui il collegamento con la memoria.

Dunque, senza memoria non c'è possibilità di costruire un senso, senza retrospettiva non c'è possibilità di prospettiva. Lei pensa che il rischio della distruzione della memoria nella società tecnologica porterà alla distruzione del *homo sapiens*?

La memoria selettiva, imprevedibile, difficile, ma che costituisce la base del soggetto è censurata, impoverita e alla fine distrutta insieme con l'esperienza da un modo di vita che vive e schiaccia tutto sull'immediato e che domanda non più a se stesso ma alla macchina esterna, nel caso migliore al confessore o all'analista, una direzione di vita. Noi stiamo muovendo dall'*homo sapiens* verso un tipo di umanità che chiamerei piuttosto *homo sentiens*, di un primato del sentire sul ragionare,

dell'immediatezza sulla prospettiva e la retrospettiva, direi dell'uomo immediato rispetto alla memoria. Noi stiamo muovendo verso esseri che danno il primato al sentire, al toccare, all'odorare e che in qualche modo vivono nell'immediato come bambini, come degli infanti che piangono quando hanno bisogno della mammella. Così, questi esseri umani non hanno più storia, non hanno più esperienza perché non hanno più ricordi, sono perfettamente omogeneizzati. Questi esseri umani, naturalmente sono anche vittime docili, designate, prede facilissime della pubblicità di massa.

Nella sua attività accademica, lei percepisce tra gli studenti questa sottovalutazione della memoria?

Si nota un deficit di attenzione, gli studenti non reggono un discorso filato fatto per un'ora intera, bisogna ad un certo punto smettere, avere la lavagna luminosa, la diapositiva, perché hanno bisogno dell'immagine, di una visione contratta, riassuntiva, dei significati che diano anche la sensazione –in realtà l'illusione– d'aver compreso la globalità senza i passaggi intermedi. Nessuno vuol studiare più a memoria perché è noioso, ripetitivo. Non si capisce che invece proprio nella ripetizione c'è la premessa dell'assorto approfondimento, la liturgia è ripetitiva, il sacro pure. Lo studente di oggi, l'uomo di cultura di oggi, non apprezza la memoria, diffida. Anche perché la memoria è resa quasi superflua dal fatto che esistono i nastri magnetici, esistono i dischetti, si può sempre ri-ascoltare. Noi entriamo in una epoca dove l'emisfero destro del cervello, cioè quello delle sensazioni, sta prevalendo su quello sinistro, su quello cartesiano logico. E può darsi che sia un vantaggio, non lo so. So soltanto che entriamo in una fase in cui l'uomo che abbiamo conosciuto diventa sempre più antiquato.

Che previsioni si potrebbero fare su questa sorta di futuro senza passato?

Reputo che da questo punto di vista siamo ai primi passi, non sappiamo cosa accadrà. Personalmente, penso che stia accadendo qualcosa di molto serio perché la perdita della memoria la vedo collegata anche con la perdita della capacità ipotizzante, ideativa, quindi con la capacità di vivere il sacro come anticipazione d'una comunità ideale. Insieme con questa nuova tecnologia della trasmissione del sapere e della sua conservazione avanza un tipo di società in cui l'esistente sembra coprire tutto l'orizzonte possibile. Quindi, si presenta anche come una sostanziale impossibilità d'evasione. Insieme all' *homo sentiens*, noi vediamo affermarsi per lo più una umanità globale, ma *claustrofobica*, priva di dimensioni dinamiche verso futuri sviluppi e priva del sacro. Perché il sacro resta come un bisogno inesaudito, resta come l'indice d'una crisi non soddisfatta e io credo naturalmente, che a mano a mano che le 5 religioni mondiali si affermano e parlano tra loro, il sacro resta il loro monopolio, nella misura in cui resta come monopolio di religioni burocratizzate, ierocratiche, stabilite nelle loro gerarchie, in questa misura il sacro non è più tale. Cioè, il sacro diventa semplicemente merce di scambio rispetto al potere, il sacro stesso diventa sacralizzazione, rito vuoto, cerimonia.

Quali conseguenze finali vede in questa impostazione tra la costruzione storica e il sacro?

Fermo restando il fatto che il sacro come realtà metastorica non ha nulla, anzi esalta il momento storicistico degli esseri umani, il momento evolutivo, se ciò che dico è esatto, evidentemente noi andiamo verso un tipo di umanità caratterizzata da una sofferenza in apparenza immotivata, come un indolenzimento interiore che esprime in realtà l'amputazione della capacità di trascendere l'esistente e quindi il crollo delle ideologie è la premessa del crollo degli ideali e delle fedi e addirittura dell'ultima costruzione metaempirica che è proprio quella del sacro. Io sono convinto che questa umanità standardizzata, omogeneizzata, messa in atto senza memoria,

senza passato quindi senza futuro, messa in movimento dalla logica della merce (merce–denaro–merce), sarà una umanità profondamente infelice e non saprà perché. Avrà dimenticato le ragioni della sua infelicità. Molte persone vengono a parlarci delle loro sofferenze, vengono a parlarci di una sofferenza misteriosa, sono persone umane che hanno perso la dimensione umana, sono però le persone di domani.

Dunque, senza trascendenza, senza possibilità utopiche, senza un passato da proiettare non solo non vi è spazio per la costruzione storica, ma nemmeno, secondo lei, la possibilità di una vita felice?

Oggi, credo che non ci sia famiglia in cui, almeno un membro, non abbia bisogno di cure analitiche. Che non sono *cure*, come è noto, sono semplicemente degli armistizi, sono dei rimedi di adattamento, sono delle tecniche di rassegnazione alla angoscia del vivere, Ma le ragioni vere dell'angoscia sono probabilmente legate a questa cesura tremenda, a questa sanguinosa amputazione. Infatti, ai nostri giorni è comune vedere molti giovani senza il senso del destino. Una volta, anche nella scelta professionale, c'era questa chiamata, questo senso della vocazione professionale e religiosa a un tempo, questo non c'è più. Il futuro è in realtà sempre più un presente mascherato. Questo dà già il senso claustrofobico di un sistema globale onnicomprensivo la cui architettura è così perfetta da non consentire più sviluppi. Perché ogni sviluppo imprevisto metterebbe in crisi questo schema perfetto. Ma questo è anche lo schema della disperazione. Almeno nel senso che pazzo è colui che ha perduto tutto fuorché la ragione, fuorché la logica pura. Ha perso tutto il resto: il gusto dell'avventura, dell'esplorazione, dell'ignoto, il senso del mistero, ha perso tutto questo ed è rimasto solo con la sua ragione. Questa è una bella definizione di Chesterton che non ho mai dimenticato, è nell'*Ortodossia*, nel capitolo sul maniaco: il maniaco, cioè il pazzo, è colui che ha perduto tutto fuorché la ragione. E' rimasto solo, ha perduto i rapporti umani, ha perduto il senso della qualità, ma la logica no, è un perfetto cartesiano.

Qual è il suo piano di lavoro per il prossimo futuro?

La mia idea è quella di portare a termine una serie di riflessioni intorno al ricordo, l'oblio e la distruzione del homo sapiens, cioè la distruzione della memoria storica e quindi delle basi essenziali della responsabilità etica. Perché, senza memoria, se si vive nell'immediato presente, senza prospettiva, senza retrospettiva, non si vive in un modo etico, si vive, direi, un po' come l'animale. L'idea era quella di seguire, di esemplificare questa tendenza all'oblio secondo una duplice prospettiva: in primo luogo, l'olocausto, ma non solo quello, dimostrare come l'importanza dell'olocausto è da vedersi non tanto nell'antisemitismo tradizionale, ma nella sua prosecuzione in termini moderni. Quindi, non soltanto il Pogrom della tradizione, non soltanto la persecuzione medioevale ma invece, dimostrare come l'olocausto è una questione che va al di là degli Ebrei, riguarda l'umanità in quanto tale, quindi collocando anche altri casi, fra questi altri c'è al primo posto la questione dei *desaparecidos* argentini, cileni e di altre dittature dell'America Latina. In particolare però il caso argentino, in tanto per la quantità di vittime, la portata e poi anche perché lì si tratta di una chiara oligarchia militare che non ha neppure tentato di far dimenticare le proprie colpe al modo dei tedeschi di oggi: a cominciare da Adenauer attraverso Kiesinger, Brandt, Schmidt e poi finalmente Kohl. Ma più che far dimenticare attraverso i doni noi abbiamo invece l'estorsione, abbiamo il ricatto dei militari che dicono per esempio oggi al presidente Menem: o ci assolve plenariamente, e direi in maniera anche sommaria, generale, senza processo, senza ulteriori indagini oppure mettiamo in pericolo la stabilità del governo con le armi. Quindi, non abbiamo la donazione, ma il ricatto.

Anche qui sarebbe interessante valutare che significa, quanto costa, in termini di rinuncia, questa pace, questo disgelo tra le potenze.

Sarebbe interessante nell'economia di questo lavoro, di questa analisi, cercare di far prendere come propria una fase di relativo disgelo, di fine della guerra fredda. Nel momento in cui si parla di pace tra le superpotenze, di pace planetaria, in realtà si esaltano i conflitti interni e viene alla luce anche il tentativo di dare un colpo di spugna a fatti che hanno una portata morale oltre che politica gravissima, e che, se repressi in qualche modo, sprofondata nei tessuti profondi della società, lì resteranno insoluti. Arrivo addirittura a dire, come focolai d'infezioni profonde che costantemente metteranno a repentaglio l'insieme di quelle società, cioè il loro equilibrio morale e quindi quello politico ed economico. D'altra parte, misuro nella gravità di questi nodi, direi *a contrario*, la forza della tentazione dell'obliare, del dimenticare.

Che fanno gli intellettuali per fermare questo processo che porta all'annullamento del passato?

Purtroppo devo dire che qui viene meno la responsabilità degli intellettuali, tra i quali metto in prima linea i sociologi, gli analisti sociali ecc. Non brillano certo per prontezza di riflessi. Certamente sono persone che spesso antepongono ad ogni cosa il loro vantaggio personale diretto, immediato. Questo lo vedo nelle riviste, nei libri. È incredibile come dobbiamo ancora oggi attenderci, tranne pochissime eccezioni, interpretazioni e documentazioni su questi fatti gravissimi o dalle stesse vittime o da centri come quelli ebraici, ma nel caso dei *desaparecidos* non abbiamo forme istituzionali che si occupino in profondità della documentazione di questi veri e propri reati contro l'umanità. Penso che un lavoro di questo genere potrebbe servire se non altro a ristabilire la realtà storica di quei fatti. Credo che, nel caso argentino, non si possa costruire una democrazia sulla base di un compromesso, che potrebbe pur

essere accettato sul piano politico, ma allora ci dev'essere uno scopo comune e non soltanto quello della casta militare che vuol fare dimenticare i propri delitti. Inoltre, il caso argentino pone problemi d'interpretazione, direi problemi ermeneutici di prima grandezza e potrebbe essere anche un caso straordinariamente istruttivo per l'avvenire, perché, dopo la fine della seconda guerra mondiale, non si ha notizia di qualcosa di comparabile alla tragedia dei *desaparecidos*. Altrimenti, Altrimenti sarà inevitabile il fallimento del Paese non solo economico, ma anche morale.

Quali sono, secondo lei, le analogie e le differenze tra i nazisti e i militari argentini?

I tedeschi, nella loro pignoleria, nella loro pedantesca diligenza anche nel caso dei lager, dei forni crematori, hanno tenuto registri, per cui è possibile al Wiesenthal e agli altri centri di documentazione ebraica attestare effettivamente, in maniera addirittura giuridicamente vincolante, i misfatti nazisti. Io temo invece che nel caso dell'Argentina dovremo soprattutto affidarci alle testimonianze orali, è un caso di storia orale. Trovo anche per questa ragione di ordine tecnico, per la mancanza di registri accurati di documentazione, affidabili, che questo è un lavoro urgente, che non possiamo lasciar passare molto tempo. E credo pure che il governo argentino e soprattutto i militari, continuo sulla capacità di dimenticare della memoria collettiva. Sappiamo che la memoria è una facoltà che dimentica, è selettiva. La tendenza a cancellare il passato o a strappare la assoluzione plenaria, va smontata proprio sulla base della testimonianza dei superstiti.

Venerdì 7 giugno 1991

Come è nata la sua attività politica come parlamentare?

Nella mia vita ho fatto molte cose, ma ho fatto tutto in dieci anni, fra il 1953 e il 1963. Quando tornai nel 1953 sposato dagli Stati Uniti a Roma avevo 26 anni, mia moglie ed io ci stabilimmo a Roma. Prima andammo in albergo per starci una settimana, per aspettare i nostri bagagli che erano rimasti bloccati per qualche ragione burocratica a Napoli, allora si viaggiava per nave. Andammo all'Hotel Boston, in via Lombardia, in realtà ci fermammo tre mesi per poi partire per Torino. Mia moglie non parlava ancora l'italiano e io non è che avessi una gran voglia di andare a Torino.

I suoi abitavano a Torino?

Sì, naturalmente. Ma Olivetti, da Torino, insisteva per portarmi a Ivrea. Bisognerebbe capire un antefatto: siccome avevo deciso di andare in America proprio quando Olivetti aveva avuto il primo infarto. Avevo iniziato quel che si dice una bella carriera. Se avessi deciso di andare in America sarei diventato un modestissimo borsista. Se invece restavo a Ivrea sarei diventato direttore centrale della Olivetti. Queste erano scelte tutto sommato divertenti. Questo momento lo racconto ne *I grattacieli non hanno foglie*. Ad un certo punto ho preferito l'avventura, il gusto dell'ignoto, il viaggio negli Stati Uniti era una scelta un po' da *bohème*, invece di fare il direttore d'industria, che non mi vedevo. Oggi riesco anche a capire meglio come non mi ritrovassi come personaggio politico: si finisce per portare tutti al guinzaglio. Ma se uno porta il cane chi dei due guida e decide la strada: è lui o il cane?

Dunque in questi anni si possono individuare due momenti di rinuncia, il primo alla proposta di Olivetti, il secondo a proseguire la carriera politica.

Sono tornato nel '53 con molta disponibilità verso il caso fortuito, e qui vorrei fare una parentesi. I miei collaboratori vicini, vicinissimi, credono di seguire le

mie orme, progettando la loro carriera, facendo consulenze ecc. Devo dire che sì, ho avuto esperienze diverse, multiformi in campi molto lontani, una vita senz'altro molto avventurosa, ma non mi son mai proposto nulla. Non c'è mai stato qualcosa di progettato a freddo. Io ero in India quando mi arrivò da Olivetti una telefonata per dirmi se volevo entrare in lista con lui. Io dissi di sì anche per fargli piacere, ma non sapevo neppure di che si trattasse. Se non fosse stato per mia moglie, che mi telefonò disperata da Roma forse non sarei più tornato dall'India. Volevo starci lì qualche settimana e stetti per tre mesi, nell'inverno '58-59.

Ma riprendendo il momento del suo rientro, nel 1953 quale era la sua attività a Roma?

Per sopravvivere facevo un po' di consulenza per Olivetti, che tra l'altro era un mio amico dal 1948 e condividevo le sue teorie. Allora cominciai anche al CEPAS, non ricordo bene chi fu a chiamarmi, non fu il prof. Calogero che non ci credeva, ma se non ricordo male credo fu Angela Zucconi o Anna Maria Levi. Al CEPAS insegnavo praticamente sociologia, si sapeva che avevo studiato e insegnato sociologia in America, che dal '51 facevo uscire i *Quaderni di sociologia*, con Nicola Abbagnano. Mi aveva chiesto di fare il filosofo con lui a Torino ma io rifiutai. Il fatto di fare solo filosofia mi avrebbe portato a fare l'accademico, ed io non volevo fare l'accademico, volevo fare *l'outsider*, non lo vorrei mai ammettere ma è così, l'automarginalità. Infatti ancora oggi io non ho nulla o molto poco dell'accademico. Comunque, nel '53 cominciai ad insegnare lì, a me insegnare mi è sempre piaciuto, parlavo di cos'era la sociologia ecc. Alla fine siamo rimasti a Roma e non ci siamo più mossi. Se io fossi morto nel '63 sarebbe stato perfetto perché il mio necrologico sarebbe stato rettilineo, ad un certo punto avrebbe detto: ha lasciato l'industria, ha lasciato le sue esperienze politiche, la resistenza, la guerra ecc. e giovanissimo, nel '51, andò in America, tornato nel '53 si mise ad interessarsi di sociologia, fu chiamato dal OCSE per dirigere delle ricerche sociologiche (quindi faceva il diplomatico, era il capo divisione), poi fu

eletto nel parlamento e, guarda caso, la prima cattedra di sociologia che si fece in Italia a chi si poteva dare se non a lui. Quindi, era sociologo, diplomatico, membro del parlamento e organizzatore industriale. Alla fine della III legislatura nel 1963 è morto. Sarebbe stato un quadro perfetto.

Non è che questo vuol essere un rimpianto di quello che è venuto dopo?

No, no, ma quello che è venuto dopo è molto difficile da spiegare. Io ho degli amici, dei nemici non si sa mai, poi c'è sempre questo fondo equivoco dei rivali dentro e fuori della sociologia, anche se oggi ormai sono più fuori che dentro, i quali pensano forse a una mia forte componente masochistica, c'è chi pensa a una mia componente pessimistica profonda, che è più portata alla distruzione che alla costruzione, non ama la bella carriera. Solo una volta a Chicago sono andato per due volte dallo psicanalista e alla terza seduta mi disse: "Scusi, di noi due, chi è che analizza l'altro? Lei non ha alcun bisogno, viene qui a perdere tempo", comunque questa esperienza mi servì, fu molto utile. Però, questo pessimismo, questo masochismo è comunque legato ad una forte capacità reattiva vitalistica. E forse per questo, se dovessi ricordare qualcuno, una persona che mi è stata vicina, anche se non gli ho mai potuto parlare, dovrei pensare a mio padre. Mio padre morì molto giovane, invece mia madre è ancora sulla breccia, compirà novanta anni l'anno prossimo. Mio padre invece è morto a poco più di 60 anni.

Quanti anni aveva lei?

Mio padre aveva superato di poco i 60... avevo appena lasciato la Camera, avevo 28 anni, avevo la cattedra, facevo il professore...

Quindi, quando lei congettura una sua eventuale morte nel '63 la fa coincidere con quella di suo padre, che può significare questa "coincidenza"?

Non lo so, non ne sono consapevole anche se ho più volte scritto su di questo. Nella *Sindrome dinastica* lo dico un po' scherzando, dico che se fossi morto nel

'63 le cose sarebbero state molto semplici, ho fatto certe cose e ho avuto certi risultati. Invece, dopo quel periodo ho incominciato a distaccarmi e a recuperare quella dimensione che era veramente mia, perché io, durante e prima della fine della guerra, durante il periodo della clandestinità, ero attivo con i gruppi anarchici. Le mie prime cose, come un libretto che uscì quando avevo quindici anni che si chiamava *Punti fermi*, che non si trova più, è un libro assolutamente anarchico. Addirittura ancora oggi, nei liberali di oggi, quello che mi piace in alcuni di loro è che c'è una antica radice anarchica. La mia collaborazione con Olivetti era perché Olivetti parlava di comunità naturale e di socialismo libertario, di comunità concreta, lui non lo sapeva, ma era proudhoniano. Proudhon era anarchico, era uno dei miei autori, io ho scritto su Proudhon, avevo pubblicato degli articoli quando ero giovanissimo. Proudhon mi è sempre piaciuto più di Marx. Questo la gente non lo sa perché poi uso più Marx che Proudhon, forse perché in Marx io sento molto il professore tedesco, temperamento dogmatico, monologico, autoritario. Ricordo sempre uno dei capoversi del volume I del *Capitale*, che è una delle parti più importanti dell'opera di Marx, quando ad un certo punto scrive "...anche chi non sa nulla sa..." questo lo può solo dire un professore, anzi solo un professore senza cattedra, marcio, che ha bisogno di compensare con la sua arroganza intellettuale la sua pochezza istituzionale.

Tornando al '63, che cosa ha fatto dopo la rinuncia alla carriera politica?

Nel '63 ho scritto il libro su Weber, *Max Weber e il destino della ragione*, un libro molto duro, molto accademico, iperaccademico in un certo senso, ma vissuto. Andai poi a Varsavia, nella seconda metà del '63 e vidi il fallimento del socialismo, già era evidente allora. Ero ospite dell'Accademia delle Scienze Polacche. Parlai a lungo con Zygmunt Bauman che mi sembrò un modesto impiegato alle dipendenze dell'arrogante Adam Schaff, ma i due polacchi me mi fecero più impressione furono all'epoca Chalasinski e Adam Podgorecki: entrambi fuori dall'establishment comunista. Tornai in sostanza a fare l'accademico e allora

cominciò proprio a crescermi dentro il groviglio per fare qualcosa che sanasse il danno provocato alle scienze sociali dal successo della sociologia. Sentii questo successo, ne ero responsabile, insegnavo al Magistero di Roma, avevo lavorato alla cattedra dell'“Istituto Cesare Alfieri” a Firenze, poi alla “Sapienza” a Scienze politiche, a Lettere e Filosofia, nel '62 avevo fondato l'Istituto di Scienze sociali di Trento insieme con Padre Rosa e soprattutto con Mario Volpati e con il prof. Marcello Boldrini; ero l'unico sociologo alla Fondazione, questo di solito viene dimenticato. Ho fatto una grossa battaglia per avere due anni propedeutici di preparazione storica e filosofica alla sociologia, non solo matematica, e riuscii a vincere. Venni via semplicemente quando Boldrini mi disse: “Guarda che chiamiamo Alberoni, lui non va più d'accordo con la Cattolica” e io dissi: “Fate male, vi porterà molto disordine perché è uno più a sinistra degli studenti, o fa finta di esserlo”, e lui “Allora vieni tu, perché lui ci porta la cattedra”. E io: “Beh, io non posso lasciare Roma, non posso lasciare la cattedra”. Era un enorme successo, c'erano migliaia di studenti, facevo lezione a Lettere e filosofia, parlavo al piano terra del grande anfiteatro che era pieno di studenti, molti ragazzi in piedi o sugli scalini per seguire le lezioni. Di colpo mi sono reso conto di questa folla, di fronte al successo di Roma, Firenze e Trento. Poi intanto, la mia cattedra si trasformò in istituto, l'istituto stava preparando il dipartimento, ma ero anche consapevole che qualcosa non andava.

Lei parla di un grande successo a Roma, Firenze, Trento, che cosa invece non andava bene?

Avere successo è qualcosa di molto pericoloso. Lasciai i *Quaderni di sociologia*, che nel frattempo erano diventati molto accademici, li regalai a Gallino e gli altri, nel '67 cominciai la *Critica sociologica*, che però volevo cominciare fin dal 1965, quando ero a Palo Alto, in California. Stando lontano ebbi modo di riflettere a fondo ed ebbi modo anche di vedere come erano diventati i sociologi americani, c'era anche Parsons, Robert Dahl, e senza dire niente mi sono reso

conto che erano dei puri e semplici tecnici sociali, dei guardiani del sistema. La rivista dovevo farla già nel '65 con l'editore Armando, il vecchio, quello che è morto. Ebbi un bisticcio terribile con lui perché non capiva cosa volevo fare, insomma, perdetti un anno e mezzo e finalmente decisi di farla per conto mio, anche questo è un riflesso anarchico. Cominciai allora, nella primavera del '67, così come avevo cominciato nella primavera del '51 i *Quaderni di sociologia*. La *Critica sociologica* è rimasta una rivista personale e soprattutto anarchica, nel senso che considero ogni posizione di potere un'occasione di colpa. A volte la curo di più, a volte di meno, a volte mi scappa di mano, ma in fondo è rimasta sostanzialmente una impresa personale. E' in fondo una rivista imprevedibile, si può trovare di tutto e secondo me, dovrebbe diventare sempre più storica, filosofica, anche letteraria, ma critica sempre, non allineata, solo al di fuori, fuori passo. Allora, dopo tutto questo successo, che fare? Fare l'esatto opposto di ciò che la gente faceva pensando di farmi piacere e pensando di fare sociologia.

In quel periodo ha cominciato a fare uso della metodologia qualitativa?

Poco a poco maturava anche il metodo qualitativo, come metodo che consente l'utilizzo scientifico, ma non prevaricatore, dei metodi quantitativi. Questa mia ambizione, che è fallita, è quello che io chiamo *il sogno di Scipione*, cioè unire la teoresi pura al dato empirico. Quando ho tentato questo mi sono accorto che le tecniche per la raccolta dei dati hanno già proprio intrinsecamente incorporati dei valori, hanno una loro pseudo sufficienza, non sono innocenti. Questo spiega perché parli oggi di *gangsterismo accademico* o spiega anche la mia solitudine accademica, che per un verso, a volte, faccio finta che mi dispiaccia. È una grande gioia incontrare accademici che dicono di aver molta fretta e che non possono fermarsi. In questi casi, io faccio, naturalmente, la faccia triste. In fondo sono tornato ai miei vecchi tempi, i tempi della prima adolescenza.

Che ricordo ha della sua adolescenza?

Può sembrare curioso, ma non ho nessun ricordo, per esempio, di compagni di adolescenza. Ho lavorato molto da solo, non ho fatto studi regolari, ho studiato molto per conto mio, ancora oggi lo faccio, non posso chiamare nessuno “maestro”. Ho avuto dei buoni compagni, dei buoni amici, fraterni, c’è ne sono tre o quattro che io ricordo sempre, il primo naturalmente è Cesare Pavese che mi ha, in un certo senso, coinvolto più di altri, che mi ha fatto tradurre Veblen. Allora a me serviva per vivere anche se nello stesso tempo ho imparato molto da lui.

Dove si è laureato?

Mi laureai a Torino, anche se all’università non ero mai andato perché o ero a Milano o a Londra o in Svizzera, mai andai regolarmente all’università. Infatti, per me è molto difficile concepire lo studio universitario come fatto burocratico. Gli esami universitari li ho fatti in due tornate, undici e undici. Un mio exploit proprio forte come esame, è stato l’esame di maturità da privatista a Vercelli...

L’altro giorno mi ha parlato del cugino di sua madre, credo si chiamasse Leopoldo. Era lui che l’aiutava?

Non è che mi aiutasse, veniva a vedermi, si parlava, facevamo conversazione in latino ecc. Erano due cugini, Pietro e lui. Leopoldo ha lavorato per il Vaticano, lui è stato molto importante per me, ad un certo punto, non sapendo più cosa farmi fare mi faceva studiare, allora avevo tredici anni, un canto al giorno de *La Divina Commedia*. Me lo dava a mezzogiorno ed io lo preparavo per la mattina dopo, uno dopo l’altro ho fatto tutta *La Divina Commedia*.

E come vedeva suo padre queste occupazioni?

Non diceva niente, non gli interessava, era contrario...mio padre ha sempre pensato che le vere conoscenze si colgono attraverso le mani, un po’

vichianamente, per questo diceva: solo i contadini sanno qualcosa perché toccano la terra, vedono crescere le cose.

Sì, ma pure la lasciava fare.

Anche perché mia madre era molto dura. Non solo, io ho potuto studiare così, in maniera irregolare, perché avevo una stanza in alto e se c'era qualcuno che faceva rumore lei subito diceva: "Silenzio! Franco sta lavorando". Allora c'era un silenzio totale, un silenzio di cui sento la mancanza ora, a Roma. E lei era proprio *la guardiana del silenzio*. Su questo non ci sono dubbi, infatti glielo ricordo adesso, ci mettiamo a ridere perché spaventava molto anche gli altri fratelli.

Certo non sarà stato molto amato dai suoi fratelli, quanti siete?

Io ho tre fratelli, uno più grande e due più piccoli. Quando capitava gente non si poteva parlare, nella stanza accanto non si poteva parlare, dovevano andare in un'altra stanza su un altro piano. Io per questo le sono molto grato perché ho passato ore e ore, passavo intere giornate, settimane immerso, per esempio in Platone. Avevo anche la fortuna che un mio vecchio zio aveva una grande biblioteca, ora mi rendo conto che forse era molto disordinata, però c'erano tutti i classici, in lingua, e poi ho trovato proprio lì la famosa grammatica comparativa delle lingue indoeuropee, c'era il latino, il greco, il sanscrito, stupendo!

Cosa cercava studiando le lingue, lei era molto giovane, quanti anni aveva?

Verso i 13 anni avevo questa passione filologica, volevo arrivare a capire, arrivare alle radici almeno della prima ed unica lingua da cui tutte le altre derivavano. Allora studiai il gruppo gotico, il gruppo latino, neo-latino, il greco, il sanscrito, l'ebraico –l'ebraico ero arrivato a scriverlo– imparai naturalmente il gotico corsivo a mano. Allora, come le dicevo, io avevo fatto la licenza ginnasiale da privatista, e poi c'era la guerra, all'epoca, per guadagnare un anno si poteva

fare il biennio, invece del triennio del liceo. Io andai a vedere Leopoldo, allora era canonico a San Eusebio, a Vercelli, gli feci avere i programmi e io vidi lì che vi era segnato un testo per filosofia antica, uno per filosofia medioevale e un altro per filosofia moderna. Però quando mi interrogai su cosa metterci incominciai a fare la lista per la filosofia antica: tutti i dialoghi di Platone, i Presocratici, tutto Aristotele, poi naturalmente gran parte di San Tommaso, Agostino...insomma, vennero fuori 65 libri, li scrissi tutti. Poi, quando andai al Liceo Massimo D'Azeglio a Vercelli le altre prove andarono bene, ma dovevo fare filosofia e fin dal mattino vedevo che mi guardavano e ridevano. Sa, io venivo dalla campagna, pensavo di avere le scarpe o il vestito sporco. Mi guardavo, intanto di sicuro ero vestito in maniera del tutto improbabile, come ancora oggi tante volte. Non avevo sicuramente il senso dell'eleganza, mi dicevo "forse mi trovano interessante".

Che anno era quello?

Era il 1943, perché io ho avuto un anno di anticipo, dovevo farlo nel '44, ma lo ho fatto nel '43, allora era possibile. Il biennio però era pesantissimo, si dovevano fare tutti gli esami. Quando arrivò il momento di fare l'esame di filosofia, intorno alle due del pomeriggio ho notato che sorridevano –e che ci sarà da ridere mi domandavo– e mi dicono:

– "Bene, qui c'è l'imbarazzo della scelta. È lei Ferrarotti Francesco, vero? Lei ha capito bene il programma, il prospetto dell'esame non diceva di scrivere i titoli dei libri dei vari periodi, ma di preparare un testo per ogni periodo. Lei qui ne ha 65! Non possiamo fare l'esame, lei non ha preparato questi libri."

– "No, io li ho preparati." In realtà cominciai a capire e ad avere dentro una collera fredda, tipica dell'uomo di campagna che viene in città e dissi: "Signori, so benissimo di avere scritto questi titoli e i testi li ho preparati, interrogatemi."

– "Ma qui abbiamo un'ora –dissero– con questi testi andremmo avanti per dieci giorni."

– "Io sono qui per l'esame e voglio essere esaminato come prescrive il bando della maturità."

– "Visto che è così, prendiamo Platone, vediamo i dialoghi, il *Fedro*."

– "Scusate però, volete l'edizione della Paravia di Torino o quella originale pubblicata a Lipsia?" Lì hanno incominciato a capire che non si trattava di un banale errore. In quel momento avevo dentro una collera terribile e nei momenti di collera ho notato un fenomeno strano, che mi è capitato anche altre volte, anche nelle polemiche parlamentari. Il libro –io naturalmente ho scelto l'edizione originale–, il *Fedro*, mi si è come aperto, come se nella mente io avessi, qui sul cranio, un monitor e si girava una pagina dopo l'altra. Non so se questo si chiami memoria locativa, visiva o fotografica, come i giornalisti che leggono il giornale alla televisione e guardano l'obiettivo, in realtà accanto all'obiettivo hanno "il gobbo" qualcosa dove leggono le notizie. Allora, io ho cominciato dicendo: "In questo dialogo, secondo l'edizione critica che differisce da altre edizioni, da quella curata da Nicola Abbagnano per Paravia che è certamente scadente (ci sono tre sbagli fin dal primo paragrafo). Platone parla dell'amicizia, ma non dell'amicizia in quanto contatto amichevole, parla dell'amicizia che consente la conoscenza dell'altro, in quanto la pupilla propria può vedere se stessa solo se riflessa nella pupilla dell'amico." Tra l'altro queste sono cose che io ancora uso oggi, per la comunicazione, dialogo come trasformazione e creazione di conoscenza, non puro scambio orizzontale. Poi ho parlato di Aristotele, poi San Tommaso, Agostino, le due anime della Chiesa ecc. per arrivare fino a Nietzsche, Schopenhauer, ho detto: "A me è accaduto quello che a Nietzsche gli è accaduto quando ha trovato Schopenhauer, ho cominciato a leggere *Così parlò Zarathustra* e perfino le giovanili *Considerazioni inattuali*, così come Nietzsche quando ebbe trovato Schopenhauer per 14 giorni e 14 notti non poté fare altro che leggere, così anche quando ho trovato Nietzsche ho passato mesi deliziosi, senza pensare ad altro, chiuso nella mia stanza nella solitudine della campagna. Là dove è possibile colloquiare con l'autore, farlo rivivere." Insomma, per farla breve siamo arrivati

all'esistenzialismo, l'esistenzialismo di Abbagnano e dissi: "Quello di Abbagnano è una riflessione positiva sull'esistenzialismo di Heidegger. Gabriel Marcel ha anacquato l'esistenzialismo; è un cattolico che non ha il coraggio di andare fino in fondo alle questioni"

Quanto durò infine l'interrogazione?

L'esame durò dalle due alle sette e mezza, cinque ore e mezza di colloquio. Ho avuto naturalmente dieci, complimenti, strette di mano ecc. Mi dicevano "lei sicuramente farà filosofia, ci faccia sapere..." Io presi il mio tram, andai a Torino, presi l'ultimo tram delle otto e mezza."

E per la tesi di laurea in filosofia come sono andate le cose?

Avevo preparato la mia tesi di laurea su Veblen, avevo già fatto la traduzione e la portai ad Augusto Guzzo, che era professore di filosofia teoretica. Guzzo, che mi conosceva mi disse:

– "Lei è un *clericus vagans*. Lei è molto intelligente ma io non posso firmare la sua tesi."

– "Ma se lei non mi firma la tesi io non posso laurearmi", gli dissi. E lui, che era un ometto napoletano continuava a dirmi no, no, no, no. Eravamo nella sala dei professori e vicino alla finestra c'era un signore molto elegante che leggeva il giornale. Ad un certo punto si avvicina e dice:

– "Che c'è?"

– "Sai, questa è una tesi bellissima forse, non lo so, ma io non posso. Questo Veblen, Veblen è sociologia. I fondamenti della filosofia di Veblen, che c'entra questo? E Abbagnano, calmo, calmissimo disse:

– "Mi interessa, mi permette, sono Abbagnano."

– "Sì, sì la conosco, ho fatto qualche esame con lei"

– "Anch'io la ricordo. Lei è Ferrarotti, vero. La firmo io la sua tesi."

L'anno dopo progettavamo di fare i *Quaderni di sociologia*. Pavese mi diceva di farli con Einaudi, ma io non mi fidavo molto perché i conti dell'Einaudi erano sempre in rosso ed io volevo che la rivista uscisse. Altri mi dicevano di farla con Olivetti, ma anche Olivetti era un po' incerto; se lui non si fosse ammalato, forse. Comunque, Abbagnano disse: La facciamo noi, mia moglie ha una piccola casa editrice, la Taylor, la quale poi pubblicò tre o quattro dei miei libri. Io partivo per l'America e usciva il primo numero.

Partire non significava abbandonare la rivista?

No, io avevo preparato il primo numero, il secondo anche però l'ho lasciato in mano ad Abbagnano e sono andato in America. Io mandavo i miei pezzi dall'America, non solo, nel terzo volume ricevetti da Luigi Einaudi, allora Presidente della Repubblica, un articolo relativo alla suddivisione della proprietà agricola di Castellamonte; nel primo e nel secondo avevo pubblicato due puntate di una ricerca su Castellamonte che avevo fatto mentre ero a Ivrea. Avevo esaminato il comportamento elettorale, il comportamento religioso, come si forma e come si distribuisce il reddito, i depositi nelle banche e Einaudi aveva visto questa rivistina ed era così interessato che come Presidente della Repubblica, attraverso Ferdinando Carbone, segretario alla presidenza, mi mandò un pacco di scartafacci che mi arrivarono in America; li corressi e li mandai e furono pubblicati con la firma di Luigi Einaudi. Insomma, erano altri tempi!

In che senso erano altri tempi?

Erano tempi diversi, voglio dire erano tempi in cui la gente rifletteva, c'erano meno cose. Per esempio oggi, se un giovanotto, come ero io allora, tira fuori una rivista di socioanalisi nessuno se ne accorge. Questi *Quaderni di Sociologia* erano 30 pagine per numero, due o tre sedicesimi al numero, non erano certamente molte ma avevano potuto smuovere il Presidente della Repubblica che oggi è in tutt'altre cose affaccendato. Era molto bello, c'era un clima nonostante tutto di costruzione,

un fervore per cambiare. Tornando dall'America mi sono reso conto che in Italia parlare di sociologia generava una straordinaria convergenza di piccoli fraintendimenti, perché i marxisti pensavano che sociologia, società, socialità, socialismo, erano nozioni similari; i cattolici pensavano che la sociologia aveva a che fare con Toniolo, con il Beato Toniolo, la loro idea di socialità, gli altri, i liberali non marxisti e non cattolici, pensavano che, venendo dall'America, perché io venivo dall'America, non poteva che andare bene. C'è stato un equivoco incredibile.

E lei che cosa voleva portare dall'America?

Io non sapevo, ero andato in America con il *sogno di Scipione* che era fallito, loro pensavano che io portavo il verbo americano. Lei sa che nell'ambiente de *Il manifesto* a tutt'oggi, sono da molti considerato come l'uomo che ha portato la sociologia americana in Italia. Sono considerato quello che ha infestato il pubblico italiano di germi americani. Queste cose mi divertono moltissimo, perché nessuno si è disturbato ad interrogarmi, tra l'altro glielo avrei detto con grande disponibilità. Non dico poi quale è stata la terribile delusione, perché nello stesso tempo la sociologia si è molto diffusa, quando io, proprio al culmine del trionfo, quando avrei potuto restare lì tranquillo, seduto sugli allori, niente, ho buttato via tutto e ho incominciato a fare altre cose. Di lì che alcuni dicano: "beh, la cosa non si spiega se non pensando a un grave caso di masochismo".

Lei invece come lo spiega?

Io noto che la spiegazione psicologica è sempre il surrogato d'una insufficiente spiegazione teorica comunque d'un problema che teoricamente non si sa risolvere, allora, gli si dà una etichetta psicologica, un modo di rimozione. Io sono dell'avviso che la cosa bella di uno come Olivetti, per esempio, è che politicamente sia fallito. Lo splendore del fallimento è di gran lunga superiore, a mio giudizio, al fatuo bagliore del successo. E poi il successo porta soprattutto, in

generale, al conformismo. Perché ciò che ha successo, per definizione non si cambia. Se si cambia c'è l'ignoto. È per questo che più che l'innovazione o il cambiamento c'è la ripetizione. Lei adesso mi obbliga a guardarmi alle spalle, anche se io non sono portato, ma vedo adesso con molta più chiarezza che molti segni di ciò che è accaduto dopo il '63 erano già pronti, erano già lì. Come Veblen che andava dopo sette anni di ozio, di letture in realtà, andava in giro per l'America sempre con i suoi pantaloni di velluto, il suo berretto di pelo, la sua aria di contadino sprovveduto. Io non lo sapevo questo, ma soprattutto, non dimenticherò il mattino di questo famoso esame, i miei interrogativi, la mia sorpresa vedendo che la gente mi guardava, e mi guardavano anche perché avevano già visto i programmi. Addirittura si erano poi radunati i vari professori perché pensavano che stavano di fronte a qualcosa di molto divertente.

Quella stanza in alto nel silenzio della campagna, resa imperturbabile da sua madre è stata la sua fortuna.

Indubbiamente. Ricordo che mia madre gridava da sotto "Franco l'è ura!" che in dialetto significa Franco, è l'ora, cioè era l'ora di mangiare, perché altrimenti io non scendevo mai. Io non ho più la metà, non ho più un quinto della capacità di concentrazione che avevo allora. Non è una capacità personale, è una capacità indotta dalle condizioni ambientali. Mia madre mi veniva a chiamare da sotto "Franco, è ora. Perché non vieni?" e finalmente mi scuotevo, scendevo e mangiavo. Ma la gente non sa cosa vuol dire studiare oggi, io lo vedo, non dialogano col libro, io ne ho ancora alcuni pieni di note.

Aveva anche quaderni di appunti, note, riflessioni?

Li ho persi quasi tutti. Ero molto serio all'epoca, verso gli undici anni studiavo la lingua universale. Ero convinto che esistesse una lingua ipotetica indoeuropea, che probabilmente era la madre di tutte le lingue. Avevo questa grande passione per le lingue. Sapevo l'inglese, lo avevo studiato ma lo sapevo

come un sordomuto perché non avevo nessuno con cui parlare l'inglese. Il tedesco fu una cosa diversa, una cosa incredibile, perché un giorno trovai a casa mia una grammatica tedesca, un alfabeto tedesco e cominciai a leggerlo alle due del pomeriggio, alle sei avevo finito. Non ho mai più studiato il tedesco e ancora lo so. C'erano da ricordare 200 verbi forti, li ho studiati, non ho mai più aperto un libro di grammatica e sintassi tedesca. Quello che manca oggi è la capacità di concentrazione. Se si legge un libro attentamente, uno dovrebbe ricordarlo. La lettura vera è bibliofagia, all'epoca mangiavo un libro al giorno.

Da dove proviene questa sua passione, questo appetito per il libro?

Noi siamo tutti agricoltori ricchi caduti in miseria proprio quando io sono nato, non povertà ma miseria recente. Mio padre fece operazioni sbagliate nel '26 e poi il disastro economico che fu la *Quota novanta*. Si trattava di una disposizione di Mussolini che dava alla lira un corso forzoso rispetto alla sterlina, per ragioni di prestigio. Quelli che come mio padre avevano speso prima della *Quota novanta* molte lire, si sono trovati poi con debiti da pagare con lire che avevano un valore enorme. Mio padre aveva preso una enorme estensione di terra oltre alla sua e si trovò quindi nella condizione di dover pagare debiti per cui dovette vendere alcune delle sue proprietà, insomma un tracollo. Nei Ferrarotti, in tutte le generazioni c'è sempre stato uno studioso di grande livello. Per esempio, Don Pietro, di regola era anche un Canonico, era Canonico a Vercelli.

Don Pietro Ferrarotti era parente per via materna?

Sì, mia madre era pure lei Ferrarotti, erano cugini con mio padre, hanno dovuto avere la *dispensa* per sposarsi. Comunque sia, la cosa interessante è per esempio che a Robella, che secondo Leopoldo viene da *Rochelle*, secondo altri viene da *rubella*, cioè "ribelle" contro il marchese di Monferrato, c'era un nucleo ribelle, c'era un clan di soli Ferrarotti. Tant'è che al cimitero sono tutti Ferrarotti, c'è qualche Tricerri. Nessuno è mai emigrato, io sono il primo, si può dire che

sono uscito all'estero, lontano. Però c'è sempre stato un grande studioso, per esempio, questo Don Pietro, era un grecista e un latinista così importante e così incredibile che gli davano testi italiani da tradurre e lui chiedeva in quale greco, in quale latino. Poteva tradurre nel latino di Cicerone, poteva fare versi virgiliani, in greco poteva tradurre in greco attico o di tipo omerico. Veniva chiamato dalla Germania per decifrare codici. Era eccezionale! Lui non aveva parrocchia, non aveva niente, viveva dando consulenze di greco e di latino.

Don Pietro le consigliava le letture?

No, c'era molta libertà, devo dire che ho avuto la grande fortuna, a parte questa che c'era un fondo libri antichi e moderni che erano a portata di mano, di avere delle scuole elementari abbastanza strane. Io andai a scuola a sei anni e per tre anni ho avuto una maestra che si chiamava Piera Mandelli, di Torino. Veniva apposta per insegnare, però anche se io venivo più dalla campagna che gli altri, come ero molto serio e responsabile, quando il treno tardava, era inteso che io prendevo la classe in mano. Dettavo a voce alta a tutta la classe, di regola dettavo i *Fioretti* di San Francesco e li tenevo fermi fino quando lei arrivava. Questa Mandelli mi diede un certo gusto per il potere derivante dalla intelligenza, dalla lettura. Poi gli ultimi due anni, la quarta e la quinta, ebbi un maestro che era totalmente folle, pazzo, un certo maestro che si chiamava Francesco Rossino. Andava sempre vestito, estate ed inverno, nello stesso modo. Lui disse che Manzoni diceva che si doveva far così, però aveva, anche lui, questa grande capacità di valutare molto l'intelligenza. Per esempio, se lui diceva di leggere una pagina di un racconto, io leggevo tutto il libro, perché poi a casa mia, non è che ci fosse molto da fare. Io pure avevo avuto gravi malattie fin verso i cinque anni, avevo avuto due polmoniti doppie, sono stato in pericolo di morte più di una volta, mi hanno preparato il vestitino azzurro di seta con le stelle di stagnola, dopo me lo hanno fatto vedere. "Se tu morivi, noi eravamo già pronti" mi hanno detto. Questa salute cagionevole mi risparmiava le fatiche del lavoro in campagna.

I suoi fratelli lavoravano in campagna?

No, debbo dire di no, ma qualcuno di loro dovette poi adattarsi per i cavalli, per esempio. C'è un mio fratello più giovane di me, Walter, il terzo, che ha un amore, ancora oggi tiene i cavalli, così perché gli ama. Invece il mio primo fratello è una persona molto introversa, pittore e violinista, forse il miglior *vedutista* che ci sia oggi in Italia. Così la pensava Marziano Bernardi, critico de *La Stampa*. Ricordo che mentre io studiavo, lui per una intera giornata suonava per conto suo. Per me leggere era la gioia, in qualche modo la gioia del comprendere.

Sembra che lei sia molto grato alle sue malattie.

Queste malattie mi hanno giovato moltissimo, intanto perché hanno fatto di mia madre una protettrice eccessiva nei miei confronti, c'era un rapporto tra me e lei molto privilegiato, ancora oggi, se per esempio io non sto bene lei lo sa. E poi anche nei momenti in cui ero fuori, mio fratello durante la guerra diceva “vedrete, lo metteranno in galera, chissà cosa combina” invece lei ha sempre avuto fiducia in me, diceva “vedrete, andrà tutto benissimo, non succederà niente”. Però, intanto, queste malattie mi sono andate molto bene, perché, a parte la iperprotezione materna, che ha giocato bene perché non è mai stata invadente, c'era il fatto che questo mi risparmiava. Cosa può fare uno che non abbia buona salute, che non possa fare i lavori, che non possa guidare trattori?

Se si tratta di un bambino forse può giocare

No, giocare no. Giocare era una cosa stupida. Infatti tutta la mia famiglia la vedeva così. Noi abbiamo un po' dei protestanti in questo senso, non c'è edonismo. Mio padre beveva, ma avevamo il senso del peccato, l'edonismo era sempre un peccato.

Forse il gioco era mediato dai libri, al posto dell'avventura c'era il racconto d'avventura?

Io non amavo altro che i libri. Tra l'altro non ricordo nemmeno amici d'infanzia, non ne ho, non ho compagni di scuola, a parte quelli delle elementari, compagni di scuola no, non ho fatto le scuole regolari, quindi non ne ho. Compagni di università impossibile, non frequentavo quasi mai.

Mercoledì 19 giugno 1991

Che cosa ha significato per lei il periodo della guerra?

La guerra è stata una tragedia per molta gente. Mi vergogno un po' a dirlo, ma per me è stato un periodo splendido. Intanto perché i miei vivevano in campagna, io allora ho lasciato tutto e sono andato a vivere in casa loro. Avevo latte, pane, carne, salame, molti legumi e molta frutta, ero un privilegiato. Non c'erano denari, perché mio padre era molto severo col mercato nero, anzi mio padre addirittura fece allora una delle cose che non avrebbe dovuto fare. Era un uomo del tutto privo di senso economico, di senso commerciale, uno che parlava con i cavalli, toccava la terra, aveva anche un grande disprezzo per i bottegai, i banchieri ecc. E cosa fece allora, invece di fare un minimo di mercato nero e quindi farsi nuovamente ricco come molti, per avere un po' di denaro liquido vendette delle proprietà che avevamo. Per incamerare moneta che poi, nel giro di qualche anno, sarebbe stata ridotta a carta straccia. A parte questo, anzi le dirò che era una *drôle de guerre* –per dirla in termini sartriani– stavo bene.

Suo padre non è stato arruolato?

No, solo mio fratello maggiore doveva essere arruolato ma si era nascosto. Poi lo presero e dovette andare in Germania per alcuni anni. Nel '43, dopo il 25 luglio e l'8 settembre ci fu un collasso generale. Io fui coinvolto nell'aiutare i prigionieri di guerra fuggiti dai campi di concentramento e nell'aiutare anche famiglie ebraiche che erano in pericolo. Allora entrai nel Gap (Gruppi di azione partigiana) cittadino ma, poco tempo dopo cominciai per me ad essere pericoloso restare a Trino, nel vercellese e dintorni, passai dunque il Po ed andai a Serralunga d'Ivrea, nel Monferrato.

È lì che ha incontrato Pavese?

Sì, era molto buffo perché andavamo in giro, lui alto alto e io magro magro, piccolino accanto a lui. Leggevamo ad alta voce Goethe, il *Faust*, e quando passavamo accanto, le pattuglie tedesche in perlustrazione di rastrellamento contro i partigiani, al vederci così restavano molto impressionate, sentirci recitare ad alta voce, ovviamente lo facevamo apposta. Furono anni tragici...ero legato alla Banda Lenti di Camagna Monferrato, che furono sorpresi, probabilmente per una spiata e furono tutti uccisi. Furono allineati –erano 22, io ero il ventitreesimo ma ero lontano per fortuna, non arrivai in tempo– sull’argine del Po a Valenza in provincia di Alessandria, furono falciati e i corpi caddero in acqua.

Lei partecipò attivamente a qualche azione partigiana?

Più tardi, nel '44 partecipai a qualche azione, c’era una tecnica che mi è rimasta particolarmente impressa. I tedeschi si spostavano in colonne motorizzate di camion. Noi, soprattutto se c’era nebbia, attaccavamo l’ultimo di questi camion salendo da dietro, usando solo pugnali e riducendo all’impotenza i soldati tedeschi, poi svaligiavamo i camion e li lasciavamo andare. Accadde a Crescentino, che è un paese tra Palazzolo e Fontanetto, che attaccammo una colonna e attaccammo l’ultimo, credevamo fosse l’ultimo, ma non lo era. Ci fu allora una terribile reazione, con un mio amico chiamato Leandro Godino eravamo in una buca ed io ero convinto di essere stato colpito, sentii un colpo di quella che chiamavamo la “sega Hitler” e invece era lui il colpito, dopo un po’ sentii il suo sangue. Stetti fermo a lungo perché i tedeschi vennero a perlustrare, facevo il morto e non fui visto, mi salvai in quel modo coperto e protetto dal cadavere già freddo dell’amico, mentre alcuni furono finiti a colpi di mitraglia. Ricordo un'altra volta a Condove, nelle Prealpi di Torino. A volte, nei paesi, vedevano i partigiani catturati dai tedeschi appesi con ganci da macellaio ai balconi per farli morire dissanguati. Noi da lontano, con fucili col cannocchiale, cercavamo di colpirli per non farli soffrire troppo. Quella volta io partecipai all’azione

contro un maggiore tedesco che aveva dato questo ordine a modo di esempio. Ero naturalmente in abiti borghesi, non avevo obblighi militari perciò era molto facile partecipare, ricordo che gli fu sparato mentre prendeva il caffè e vidi proprio nella tempia destra allargarsi questo cerchio rosso che mi è rimasto impresso. Erano tempi in qualche modo straordinari. Nel frattempo studiavo molto, soprattutto lavori filosofici e in particolare Cartesio, che era un mio autore, leggevo, traducevo anche. Pavese mi aveva dato già Veblen da tradurre, ero sospeso tra filosofia e sociologia. La sociologia mi interessava moltissimo, perché era meno astratta della filosofia e meno arida di economia, perché facevo studi anche di economia; Veblen era anche e soprattutto un economista.

È in questo periodo che ha fatto un lavoro critico sulla filosofia di Cartesio?

Sì, in questo periodo io avevo preparato un manoscritto su Cartesio che dovevo pubblicare. All'epoca, però, mi dividevo un po' tra la Padania, lungo il Po, in collina e poi a San Remo, che era una cittadina dove andavo spesso. Consegnai questo manoscritto dentro una valigetta dove c'erano cose di un certo valore a un autista di una corriera che faceva il servizio San Remo – Torino, la ditta si chiamava S.A.T.I. Insomma, questi manoscritti furono perduti, non si sono mai più trovati. Io ne fui profondamente afflitto e lo lessi quasi come un segno del destino, che non dovessi più occuparmi di filosofia pura. In parte, mi misi al lavoro per ricostruirli ma era probabilmente impossibile –tra l'altro debbo anche dire che quel che ricordo del manoscritto mi ha poi confortato molto perché alcuni anni dopo ho trovato gli stessi argomenti sviluppati nelle *Meditazioni cartesiane* di Husserl. Per esempio l'idea che *il cogito ergo sum* doveva essere un *cogito ergo sum cogitans*, perché se uno non fa questa aggiunta il *cogito ergo sum* diventa una occasione d'intellettualizzazione di tutta la esperienza.

Era già finita la guerra?

No, eravamo nell'inverno del 44-45. Appena finita la guerra, proprio nel '45 io mi lanciai a fare discorsi, pubblicai un libro chiamato *Punti fermi*, pubblicai anche una conferenza che avevo fatto che si chiamava *L'appello*, era l'appello agli italiani, né per l'America né per la Russia, per noi. In qualche modo era un appello europeistico.

In quel periodo non ha incontrato Nuto Revelli?

No perché Nuto Revelli era stato nel corpo italiano di spedizione in Russia, ed era tornato fortunatamente. Lui era un partigiano di montagna, ma io non avendo obblighi militari non mi dovevo nascondere. Ci siamo conosciuti solo dopo e abbiamo parlato di quel momento.

Quindi, lei non è stato chiamato alle armi?

Sì. Fui in pericolo solo nella prima metà del '45. Quando chiamarono alle armi, c'era la Repubblica di Salò, anche i nati nel primo semestre del '26, ed io ero nato in aprile. Fu un gioco allora sottrarsi. Io poi all'epoca facevo attività clandestina.

Terminata la guerra, finita l'attività partigiana tramite Pavese arrivò a Einaudi?

Sì, poi lì incontrai anche un po' casualmente Cesare Balbo e fui attivo, sempre lateralmente, nel Movimento dei lavoratori cristiani, quello che a Roma si chiamava Partito della sinistra cristiana.

All'epoca, qual era la sua collocazione politica?

Questo movimento era mezzo anarcoide, quasi comunista, c'era Franco Rodano, amico di Togliatti, poi è confluito in gran parte nel partito comunista. Era una esperienza interessante, eravamo consapevoli delle peculiarità italiane, di essere in un

paese dove c'è la Chiesa. Senza però scordarsi che la Chiesa aveva fatto molto durante la Resistenza, le mie conferenze durante la resistenza le facevo dapprima in un salone parrocchiale, poi nella "Partecipanta dei boschi". La Chiesa operò negli ultimi tempi, con il beneplacito anche di Pio XII, un grosso distacco dal fascismo. Che fu poi la ragione della grande vittoria della democrazia cristiana più tardi nel '46 e poi nel '48.

E la sua collocazione teorica?

In questo periodo maturò il bisogno, da una parte, di una forte esigenza teoretica, dall'altra non la teoresi pura ma la prassi, però una prassi non idealizzata, quindi un'attenta valutazione della conoscenza ordinaria, un elogio della conoscenza imperfetta, della conoscenza impura. Quindi, il bisogno anche di unire, nella ricerca sociologica, di far valere duramente una esigenza di ordinamento teorico: dalla sociografia alla sociologia critica. Nei *Quaderni di sociologia*, che fondai insieme a Nicola Abbagnano nella primavera del '51, poco prima di partire per gli Stati Uniti, c'era già questa tensione, quindi praticamente c'era in fondo questo ruolo problematico: come tenere insieme, come fare fecondare reciprocamente la forte tensione teoretica, la forte attenzione al dato economico strutturale, al retroterra storico con l'imprevedibilità relativa all'individuo? C'era la filosofia, la storia economica, l'antropologia, la psicologia, la sociologia. Quindi la sociologia si costituiva come un punto d'incontro tra queste esigenze.

Un approccio simile a quello che sostiene ancora oggi...

Sì, direi con un cambiamento relativo. Veblen mi insegnò in quel momento la importanza d'avere un atteggiamento inter e addirittura post-disciplinare. Quando uscì nel '49 *La teoria della classe agiata* partecipai alla polemica con tre articoli. Il mio punto era sempre questo –tutto ritorna continuamente– la partenza del ragionamento e della ricerca non è mai l'essere indeterminato, ma l'esperienza

specifica. Obiezione: relativismo. Risposta all'obiezione: no, perché tutto avviene non a caso, ma dentro un orizzonte storico determinato. Da questo, risulta la centralità della nozione di orizzonte storico. Il relativismo c'è ma non è un relativismo assoluto. Non c'è il pericolo di una gratuità pura e del ragionare fino allo sragionare. C'è invece un ragionare a tematismo puro ancorato al momento storico.

L'altra obiezione è affermare che il momento storico è pure oggetto d'interpretazione.

Certo, sono convinto che c'è indubbiamente un circolo ermeneutico. Questo mi portava a dire che la conoscenza implica un concetto di verità come "verità operativa", quello che più o meno facciamo. Questo ha esaltato anche il mio momento d'interesse politico. Io sono molto grato all'esperienza politica avuta, mi ha dato anche modo di capire a fondo il potere.

Parliamo della sua attività politica. Lei è stato eletto alla Camera nel '58.

Il Movimento che avevamo fatto con Olivetti si presentò alle elezioni del '58. Le elezioni sono andate perdute. Uno sforzo enorme che ha provocato solo la elezione in primo grado di Olivetti; io ero il secondo. Allora ebbi la mia esperienza di diplomatico a Parigi, all'epoca c'era la rivolta di tutti quelli che avevano sempre criticato Olivetti per la sua politica. Lui quasi immediatamente si è dimesso, quindi io ho accettato, era giusto che accettassi di fare il politico, avevo fatto delle promesse ai sindaci, avevo degli elettori, voti di preferenza, ecc. Finito poi il periodo nel '63 dovevo scegliere: o diventare un politico per sempre, un onorevole a vita, un deputato, un ministro, o invece, facendo un gran rifiuto, accettare come primaria la istanza teoretica, lo studio, la cattedra. In quel momento ho rinnovato la stessa scelta del '51. A quella che era la via del *cursus honorum* che mi avrebbe portato, come molti dicevano, a fare il ministro ho detto di no per accettare invece, la via, molto più modesta, del professore universitario. Questo mi segnava terribilmente perché mai mi

avrebbe portato ad una sociologia addomesticata, al servizio degli interessi dominanti, al servizio del potere. Io accettavo di fare sociologia, diventavo sociologo a tempo pieno però in funzione anti–establisment, in funzione critica. Quindi, gli stessi assistenti, una volta aiutati da me ad andare in cattedra, desiderosi di fare, di avere status e potere, fatalmente si rivoltavano contro di me. Mentre venivo considerato un *barone*, in realtà, ero la negazione del *barone*, conducevo una incessante polemica contro il vassallaggio delle scienze sociali al servizio degli interessi dominanti.

Questo mi rammenta il racconto del periodo della sua infanzia quando la logica del comprendere seguiva la conoscenza per la conoscenza stessa.

Quando ero deputato, negli ultimi due anni della Legislatura, dal '61 al '63, andavo a Torino, facevo le pratiche e di notte, di regola, prendevo il treno e verso Orbetello, erano le cinque del mattino e il treno arrivava a Roma alle 8 meno un quarto, facevo un sogno. In questo sogno ero seduto su una grande poltrona, come quella di San Girolamo che traduce la Bibbia in un famoso quadro, c'è poi anche il leone ai suoi piedi, il leone di Dalmazia. Io ho un grande mantellone che mi copre tutto e giro lentamente le pagine di un enorme libro, una dopo l'altra, con grande tranquillità, nel grande silenzio. Nel sogno c'è una specie di luce bianca diffusa e sono nel super attico di casa mia, dove abitavo una volta al Gianicolo e il sogno sfuma quando arrivo a Roma. Questo sogno era, il mio vero io che batteva alla porta dell'anima probabilmente, lo facevo regolarmente tra Orbetello e Roma, sognavo i libri. Anche se in quel periodo ho continuato a pubblicare. Sono usciti: *La sociologia come partecipazione, Il rapporto sociale nell'impresa moderna e La sociologia: storia, concetti e metodi.*

Quindi la sua attività parlamentare non ha impedito il proseguire delle sue ricerche.

No, mai. Con più rammarico, con più fatica. Ho imparato a lavorare tra una cosa e l'altra, pubblicando libri, anche se non sempre molto rifiniti, libri che con un anno in più di lavoro potevano essere migliori, più approfonditi, ma io avevo bisogno di buttarli fuori così come erano. Ci sono quelli che hanno questo gusto del perfezionismo; altre persone li buttano fuori più o meno quando sono pronti. Io li considero tutti capitoli di uno stesso libro.

Però, come diceva, il suo vero io batteva alla porta.

Il '63 è stato l'anno delle grosse decisioni. Il mio dubbio era se ricandidarmi o no. Come parlamentare avevo avuto una fortuna incredibile perché il mio voto era determinante per il primo centro-sinistra. Alla Camera facevo parte del gruppo misto, sono stato anche presidente del gruppo misto, ero capo gruppo, quindi prendevo sempre la parola, mi gratificava; sono un figlio dell'oralità. Non solo, io ero l'unico voto d'indipendente, ma di sinistra, non monarchico, pulito. Il centro-sinistra si reggeva o cadeva sul mio singolo voto, quindi avevo un potere straordinario. Ricordo che alla mattina presto mi telefonavano per chiedermi come avrei votato, se votavo o no... era il primo pallido centro-sinistra di Fanfani, il famoso governo delle *convergenze parallele*, una contraddizione in termini.

Ricorda qualche intervento parlamentare particolarmente importante?

Una delle mie prime uscite fu una dichiarazione di voto, per primo parlai! Erano piene le tribune, mezzanotte; tutte le luci accese. Parlai contro Tambroni e alle due del mattino della stessa notte il governo cadde! Ricordo di aver fatto un discorso a braccio e di aver detto: "Ma lei cosa crede, onorevole Tambroni, signor primo ministro, lei dice che vuole restare in carica sole per fare approvare il bilancio dello Stato, ma lei pensa che il bilancio di un governo, di uno Stato come quello italiano siano le bollette

del gas, che siano le bollette della luce. Approvare il bilancio dello Stato è un atto politico fondamentale...” Poi vennero da me Pajetta, Riccardo Lombardi, insomma mi presero subito nel loro gruppo, anche se io ero, e sempre sono restato, indipendente. Credo di poter dire di sapere che cos'è la gioia, quasi direi l'orgasmico godimento di una vittoria politica. Io ho aperto i fuochi; poi i colpi contro Tambroni si sono moltiplicati e la stessa notte lui cadeva. Avevo parlato alle undici e mezzo, alle due e mezzo cadeva il governo, ed io ero stato il primo a sparargli addosso.

Ha sperimentato cosa significasse il potere.

Ho sperimentato il potere come piacere, un piacere superiore certamente a quello della amicizia, quello della amicizia è un piacere autentico ma è molto placato, molto quieto. Credo anche superiore a quello del godimento intellettuale nella comprensione. Credo che sia l'esperienza più vicina all'orgasmo sessuale. I politici non lasciano mai il potere, soprattutto in Italia, intanto perché non hanno alternativa, ma anche perché questo potere è un potere comparabile al piacere erotico pieno, credo questo di poterlo dire per esperienza. Il potere erotico politico, il potere d'iniziare processi nuovi, addirittura sulla base di un umore o di un capriccio. Il vero potere è quello che sovrasta le leggi, il potere che piega le leggi o che le fa *ex novo*, il momento della fondazione della città. Ricordo nettamente, la sera in cui cadde Tambroni: divento la punta di diamante di un processo politico perché non appartengo ad alcun gruppo politico, nessuno sapeva come avrei parlato e non solo ho parlato senza pezzi di carta davanti, ho parlato con una violenza incredibile. Allora c'era Giovanni Leone presidente della Camera, che mi diceva, lo ha detto anche in pubblico: “solo grazie a Ferrarotti e a Covelli (che era un monarchico di estrema destra) questo parlamento ha diritto di chiamarsi tale e non *Leggimento*, loro sono i soli parlamentari che non leggono mai i loro discorsi ma li dicono a voce spiegata e senza pezzi di carta”. Ho sempre percepito il senso del potere politico come una profanazione delle anime. Nell'esercizio del potere politico, anche come

rappresentante eletto, ho sempre avuto il senso della profanazione. Mi ha dato molta pena. Forse questa sensazione è in me un residuo religioso, ma i veri politici sono uomini a-religiosi.

Potrebbe spiegare meglio in che senso intende il potere come profanazione delle anime?

La politica consiste nell'utilizzare gli altri ai propri fini. Eventualmente anche nell'ucciderli. La politica è l'arte dell'uccisione legale dei propri simili, su questo non ho dubbi, anche la migliore delle vite politiche lo è. Il tutto è preparato dall'ottundimento dell'esigenza morale, che deriva dalla quotidiana profanazione e manipolazione delle anime altrui. Quando ero deputato, per esempio, e facevo arrivare i soldi per le fognature o per costruire una scuola su nelle montagne, facevo del bene, però, nello stesso momento, facevo delle manipolazioni, profanavo, ero un profanatore benefico, un mercante d'anime e di fondi pubblici, milioni, miliardi e anime tutto mescolato insieme. Voi mi date la vostra anima, io vi faccio avere il primo lotto per le fognature. Non si può guidare nessuno senza essere guidato. In questo senso, la sola politica possibile è quella anarchica, una politica anti-politica, anti-potere. Io capisco perché un Fanfani, a più di ottant'anni continua ad andare lì. Il politico, finché è vivo ha questa fibrillazione, questa vibrazione supplementare: è una droga. Per questo Platone diceva: date il potere politico a quelli che non lo vogliono, E in questo io so, non nella mia carriera politica, ma in quella scientifica, di aver commesso degli errori.

Lei si è inserito nella politica, ha finito il suo mandato e poi è riuscito ad abbandonarla. Si è staccato perché la macchina del potere che lei ci descriveva non ha funzionato?

Non so come sono riuscito a togliermi da queste sabbie mobili della politica e del potere, non mi hanno risucchiato, sono riuscito ad aggrapparmi a qualcosa. So che chi

fa la politica non ne esce più, perché la politica, ha ragione Weber, è un patto col diavolo, è un atto diabolico. È diabolica per questo incredibile, stregato piacere, immenso, l'eroina. Ricordo di aver parlato con degli eroinomani e gli dicevo "Ma voi sapete che vi state ammazzando, lo sapete" e loro mi hanno risposto: "Sì, lo sappiamo, ma questo è troppo bello, lei non lo può capire. È così bello che se crepo non me ne frega niente". Su queste cose non si può legiferare.

Che cosa ha fatto dopo l'abbandono della politica?

In quel periodo sono stato invitato a Varsavia dove ho incontrato molti intellettuali polacchi. Nel '65 esce il mio *Weber* e poi vado per un anno come *Fellow* a Palo Alto, negli Stati Uniti, dove naturalmente si viene pagati molto, molto bene per non fare assolutamente nulla. Porto con me tutta la famiglia, i bambini erano contenti. A Parigi mi era nata Laura, nel '59 quando ero diplomatico all'OECE, ora OCSE, si stava bene. In questi momenti, quando uno abbandona la politica di alto profilo, di vertice, c'è una tremenda *diminutio capitis*. Poi, uno è nuovamente chiamato, la vita riprende ma non è più un onorevole, non vota più, non prende più la parola in parlamento, non concede interviste, non è più uno che fa la storia, è uno che la subisce. Comunque, in quel momento sono ancora l'unico sociologo cattedratico in Italia. Avevo messo in piedi Trento nel '62, continuo ad andare a Trento, poi insegno anche un po' a Firenze, però molto poco, a Roma Scienze Politiche, Lettere e Filosofia, Magistero. Tre Facoltà dipendono da me per la sociologia, parlo alla televisione, scrivo per i giornali, divento *Mister Sociology*.

Lei aveva rinunciato alla politica ma qualche anno dopo, le è stata proposta la candidatura come sindaco di Roma, ci può raccontare come sono andate le cose?

Era il momento in cui l'Italia si trasformava, diventava società industriale, io parlavo alla televisione, alla radio, scrivevo sui giornali, facevo lezioni all'università.

Ero uscito dalla politica ma non avevo perso tutti i contatti con i comunisti i quali del resto ricordavano cosa avevo fatto come parlamentare. Quando ci furono le grandi battaglie per il divorzio io ero in prima fila, scrivevo per *Paese Sera* che allora fece una grande campagna, era un giornale molto serio, facevo lo *Schedario Ferrarotti* nel supplemento libri, ogni settimana recensivo uno, due, tre libri, ero molto seguito. Allora viene a trovarmi Luigi Petroselli; nel frattempo, nel '70, avevo pubblicato *Roma da capitale a periferia*. E a proposito vorrei raccontarle un aneddoto, la gente si chiedeva come mai ci eravamo messi a studiare la realtà romana, in realtà più che una scelta è stata un'imposizione: non avevamo fondi per andare molto lontano, prendemmo l'autobus fin dove arrivava, non avevamo soldi per andare oltre. Questo libro ha avuto un enorme successo, hanno fatto sei o sette edizioni, perché tra l'altro usciva nel momento delle celebrazioni del centenario di *Roma capitale 1870-1970* ed era l'unica voce dissonante, se non disacrante. Comunque un giorno, era il '75, viene a trovarmi Petroselli, forse tramite la Maria Michetti che era una consigliere comunale del PCI che si era laureata con me e mi propone di fare il sindaco, era il mio piccolo diavolo tentatore, il mio Tabor privato, mi disse: "Tu hai scritto un libro su Roma, fai delle ricerche su Roma, io ti do la possibilità di mettere in pratica ciò che tu hai scritto". Queste, debbo dire, sono cose che capitano molto di rado nella vita.

Ma lei aveva lasciato l'attività politica per dedicarsi a quella accademica...

E questo è proprio ciò che dissi a Petroselli: "Sai, la politica io l'ho già fatta una volta". "Lo so –mi rispose– ma qui non è più la politica di Montecitorio, qui c'è la politica di una città come Roma, che tu conosci, che hai studiato, in cui vivi, poi ti dirò subito, io ti faccio eleggere, prenderai 50.000 voti di preferenza, dopo tre anni se sei stufo, ti dimetti, subentro io e andiamo avanti". Davanti a questa proposta ho chiesto un po' di tempo per pensare. Torna una seconda volta e mi ripete lo stesso discorso, bisogna tener presente che io ero molto amico di Petroselli, proprio per questa sua brutale franchezza, da camionista, diciamo così. Aveva anche l'aria di una

specie di pugile suonato, dondolava, come uno che a preso troppi colpi in testa, fumava una sigaretta dietro l'atra, andavamo molto d'accordo sul piano umano, era la negazione dell'intellettuale, io una volta l'ho definito come "una specie di Humphrey Bogart di Tor Pignattara". Io ero molto incerto perché in fondo sapevo che fare il Sindaco di Roma da indipendente era molto più importante che fare il ministro, lo sapevo. Sapevo anche che era l'ultimo treno.

Inoltre il Partito comunista era nel punto più alto della sua parabola.

Erano gli anni in cui il PCI avrebbe potuto prendere il potere, se Berlinguer non avesse avuto paura dell'*effetto cileno*. Anche se adesso, che sappiamo qualcosa su *Gladio* e compagnia bella, forse si capisce che non era del tutto infondato il *timore* di Berlinguer. Allora io feci una cosa da politico, di cui non so se gloriarmi o vergognarmi, non gli dissi di no anche se sotto sotto avevo già deciso per il no, perché sarebbe stato contro tutto il mio disegno di vita, il mio progetto. Invece, presentai la cosa in questi termini: 1) voglio l'immediata rescissione dei contratti con le 2000 aziende mafiose che lavorano per il Comune di Roma; 2) voglio una revisione di tutti gli organici dei 4000 dipendenti del Comune in Campidoglio; 3) voglio la revisione di tutti i tabulati fiscali del Comune di Roma. Lui mi rispose: "Ti posso dare la seconda, la terza, ma non la prima, non possiamo rescindere i contratti". Non potevano rescindere i contratti perché questa era una base di voto. Mi ha detto: "Sai, mi dai un grande dolore, allora sai cosa farò li offrirò la poltrona ad Argan, gli farò fare a lui un po' di cose e poi riprenderò io". E così fece, dopo tre anni Argan si mise da parte e lui diventò sindaco, poi morì e subentrò Vetere, ma devo dire che tutto si svolse secondo quanto aveva previsto Petroselli. Tant'è che noi ci vedemmo dopo e io gli dissi: "Per Bacco, caro Gigi" "Beh, te l'ho detto Franco, queste cose le so fare, non ne so fare altre" "Tu sei bravo a manipolare i voti, vedo". "No –mi disse– sono bravo ad organizzare il consenso". Una risposta interessante!

Oltre a questo ha avuto altri inviti per tornare sulla scena politica?

Si, continuai ad avere inviti, il Pci mi chiese se volevo fare l'indipendente di sinistra alla Camera, ma ho sempre detto di no. Anche il Partito radicale, con Marco Pannella ed Emma Bonino... ma per me l'esperienza si era chiusa nel '63 e non avrebbe più avuto senso riapirla. Per questo io sono sempre più convinto che s'impara facendo, ma occorre anche avere lo sguardo da lontano.

E oggi che cosa ci può dire con questo sguardo da lontano?

Beh, lo sguardo da lontano mi riporta al presente, se parliamo del '91 e arriviamo a questo libro, *I grattacieli non hanno foglie* devo confessare che questo libro può aprire per me una fase nuova, imprevista, che mi porterà forse lontano dalle stesse discipline di scienze sociali, che mi porterà verso una attività letteraria che non rientra più nel quadro dell'attività di ricerca, comunque sia intesa: critica o non critica, descrittiva ecc. Credo che per me questa è una delle ultime svolte, una conversione: è il riconoscimento dei limiti invalicabili dell'analisi sociologica. È l'entrata in un campo diverso, in una forma conoscitiva intuitiva, analogica, non strutturata, umorale, viscerale, ma anche letteraria, che ha un problema con la lingua che la esprime prima ancora che con il dato di fatto che deve dominare.

E che prevede di fare dopo questa svolta?

Dopo di questo, credo che ciò che farò saranno tutte cose legate al filo della memoria, all'esperienza autobiografica, all'elaborazione teorica e all'espressione letteraria. Un secondo volume su questa linea potrebbe essere *Lo sguardo del padre*, in cui potrà giocare ancora l'esperienza politica, l'esperienza della guerra, l'esperienza di vita e di morte ma ormai non più come collaudata metodologia di storie di vita o di sondaggi di opinione ecc. Escio. Questo è un libro di rottura e non ne ha l'aspetto, perché, tra l'altro, è un libro senza indici e i miei libri sono tutti molto costruiti. Questo libro non ne ha l'aria ma io so che dopo la pubblicazione di questo

libro, cioè tra qualche settimana, io potrei anche chiudere questa stanza e non farmi più vivo. Entro in una fase diversa. Completamente. È come ripartire di nuovo per una terra lontana, per un'America che non c'è, per un continente sconosciuto, per una utopia.

Si potrebbe dire che sia una svolta prevalentemente metodologica?

Forse sì, so che butto a mare le tecniche, le interviste, i sondaggi di opinioni, i coefficienti di correlazione, le storie di vita, le teorie sociali, i filosofi, da Hegel a Marx a Habermas, a Sartre. Entro in una fase diversa. Tutto quello resterà, certamente, magari citerò addirittura quando mi capiti, ma citerò a memoria, senza note a piè di pagina. Se cito, cito solo a memoria, cose fatte carne della mia carne, pensiero del mio pensiero. Solo adesso mi rendo conto della terribile svolta che questo comporta. Questa è la svolta più radicale, più totale e più definitiva. Una vera *conversione* perché ho anche l'angoscia di non poter tornare. Molto più radicale di quella che ho compiuto nel '51 quando ho deciso di andare in America, di quella del '58 quando sono entrato nella vita politica, di quella del '63 quando non mi sono ripresentato e di quella del '75 quando ho detto di no a Luigi Petroselli che mi voleva Sindaco di Roma.

Qual è la sensazione che guida questa svolta, questa *conversione*?

Per me è come tornare a casa, ho questo senso misto di esaltazione per un verso e depressione per un altro. Lascio una cosa che mi è piaciuto fare, lascio e non ne ho parlato mai con nessuno, nemmeno con i miei più stretti collaboratori. Però questo libro segna una svolta perché fino ad oggi ho sempre scritto libri costruiti, con le note a piè di pagina, curati, notarili, come procedure pubbliche, standardizzati, plausibili, libri diciamo scientifici. Questo comincia ad essere un libro come pura espressione, d'intuizioni altamente personali che possono essere vere, o verosimili, o non vere, ma che restano l'espressione di un uomo. Non c'è altro.

Questo significa che non scriverà più libri scientifici?

Non è detto che non scriva più libri scientifici, io continuerò ancora per quattro, cinque anni a insegnare, quindi avrò degli studenti, dovrò per forza compiere il mio dovere. Lo farò fino alla fine, se ci arrivo. Fino a settant'anni io farò ciò che devo fare come professore, ma la svolta del '91 è fondamentale, è una vera svolta esistenziale. Per cui addirittura le biblioteche, che per me sono molto importanti, che erano la mia casa vera, anche se resteranno molto importanti, hanno già perso l'importanza che avevano.

Lei ha detto “io butto a mare tutte le mie esperienze passate”, che significa questo “buttare a mare”, lei sa che non è possibile farlo, lei sa meglio di me che queste esperienze la costituiscono.

No, lo so, non si butta mai niente a mare, ma *mi sciolgo da*, quindi, mi prendo tutta la responsabilità delle mie parole, non delego più, non vincolo più. Non faccio più affermazioni rimandando ad una nota a piè di pagina che dica chi l'ha detto, non seguo più il principio d'autore e quindi d'autorità. Non faccio più né citazioni né recitazioni. È in questo senso che dico “butto a mare”, non nel senso dell'annullamento, non posso annullare nulla, anzi io non potrei aver fatto questo libro che è anche frutto della mia esperienza passata. Con *I grattacieli non hanno foglie* voglio produrre uno strappo, anche da un punto di vista formale. Si tratta di una scrittura sciolta dove non ci sono nemmeno i capitoli. Anche nel racconto, nel racconto più libero di questo mondo, ci sono i capitoli, capitolo primo, capitolo secondo ecc. Qui no, non c'è nulla, solo uno spazio bianco a significare ogni tanto qualche ripresa di fiato.

Perché questo buttare a mare, perché questo strappo?

Non lo so perché, ma sostanzialmente credo per due ragioni: primo perché il libro scientifico, così come oggi lo si concepisce, non penetra al di là di certe cerchie di

lettori. Quindi, se si vuole, è perfino un problema di convenienza; e secondo, perché c'è il bisogno di assumersi in pieno la responsabilità di quel che si dice e del come si dice. Nessun appoggio è ammesso, in un certo senso è una scrittura col nome proprio.

Posso proporle una terza ragione?

Sì, certamente.

Il distacco dall'università come luogo accademico, un ambiente che non la stimola più.

Sento di aver avuto troppo successo nell'università, ma oggi questo successo mi riempie di angoscia e d'incertezza. In genere si può dire che ciò che ha troppo successo ha un valore meramente speculare, di conferma di ciò che accade, mentre per me è fondamentale la scoperta del nuovo, quindi ci vuole qualche cosa che parli a più gente al di fuori di un ambito determinato. Questo libro è una bottiglia buttata in mare, è la lettera a un lettore sconosciuto. Lei, comunque ha toccato un punto molto delicato, il fatto è che io non sono, ma forse mai sono diventato un accademico. Per caso, anche se tutti hanno ritenuto per anni che io fossi un grande barone, anche se alcuni di coloro che pensano d'imitare me costruiscono la loro carriera pezzo a pezzo, con ambizione, con progetti, con tutto il machiavellismo a disposizione. Tutto ciò che mi è accaduto nella mia carriera è accaduto per puro caso e lo posso dimostrare. Per esempio, ancora oggi non so come si fanno le pratiche per fare un concorso, per diventare professore. A me la cattedra di sociologia mi è stata portata sopra un vassoio. Tra l'altro io ho cominciato a fare sociologia perché non c'era, e oggi la sociologia m'interessa molto meno perché ce n'è troppa, ha troppo successo. Per me il successo è occasione di colpa, è indice anche di scarsa validità euristica.

Secondo lei, questo “successo” della sociologia è un successo superficiale?

Devo confessare che raramente la sociologia ha cessato di dire cose interessanti come oggi. La cosa forse più nuova è, appunto, quest'analisi qualitativa che però non può andare molto lontano. Non c'è un solo libro che si salvi, le cose di Touraine sono ripetitive, Crozier fa delle cosette per l'industria, Habermas è una rimasticatura filosofica di dubbio livello per quanto ampia, enciclopedica, se ne potrebbe fare una storia del pensiero; in America c'è una piattezza totale. Sì, forse questa terza ragione c'è. Io a un certo punto voglio segnare anche nella produzione scientifica un distacco dal gansterismo accademico, su questo non c'è dubbio. E lo faccio adesso, direi con l'ultimo treno per Berlino. Quello che posso dire è che sono rimasto fondamentalmente fedele a una idea di vita non legata agli interessi dominanti, alla vita come anticipo, come ricerca. Oggi queste forme d'anticipo non posso più darle, questo pubblico non mi stimola più, non m'interessa più, è troppo derivativo, è troppo poco originale. Sono alla ricerca di cose diverse.

Alla ricerca di cosa?

Sono alla ricerca di una nuova forma autobiografica che non è né l'autobiografia puramente contestuale, per me l'esempio migliore è la vita Herman Melville scritta da Lewis Mumford e devo dire anche *Les Mots* di Jean-Paul Sartre, un'opera stupenda. Non è la biografia o l'autobiografia puramente cronologica, né l'autobiografia come pensiero in movimento alla Montaigne. Io concepisco soprattutto –e forse per questo la forma mi è congeniale– una specie di biografia involontaria. Per cui si parte da uno stimolo qualsiasi e poi si richiamano cose, si saltano le date, c'è sempre un flusso cronologico e nello stesso tempo c'è una simultaneità profetica costante, che si mescola. Uno può comprendere, in fondo, che l'esperienza acuta a cinque anni tornando a casa al buio si è riproposta a sessanta quando ha lasciato l'incarico e ha preso l'autobus. Sono delle invariabili strutturali che ritornano, ed è forse questo che *costituisce*, se mai c'è, una unità del soggetto. Ma è difficile scoprire queste

invarianti, è difficile considerarle perché fa male, perché nel momento in cui vengono considerate non ci sono più.

Qualcosa come la costituzione del soggetto a partire da una libera associazione di pensieri?

Forse domani si potrebbe scrivere non un racconto, ma per esempio un testo filosofico su come si costituisce il soggetto. Senza apparato bibliografico, in una nudità originale. Sono convinto che la narrazione, come tale, non può esaurire il pensiero. C'è un pensare che si pone come connessione logica, autogenerantesi, che va avanti. Perché la filosofia come la intendiamo noi, non è quella che abbiamo oggi, questa è citazione di filosofi, storia della filosofia. Manca l'atteggiamento di chi si pone davanti ai problemi umani dell'esistenza e in qualche modo rifletta su questi problemi. Non è necessario che abbia una biblioteca a disposizione, non deve citare nessuno. Io nego che oggi noi abbiamo filosofi. Questa se si vuole è la preparazione ad una espressione filosofica che non c'è ancora e non so come sarà. Ci sono dei momenti così ne *Il ricordo e la temporalità* in cui c'è biografia e pensiero puro che si collegano.

Dove pensa che la porterà questo momento?

Sinceramente non so dove mi porterà. Può anche darsi che io tra quattro o cinque anni debba riconoscere –e sono disposto a farlo– che soltanto il libro con le citazioni giuste, nel momento giusto, con l'anno di stampa giusto ecc. è ciò che si può fare. Oggi come oggi, da giocatore d'azzardo, mi sento di tentare. Ho sempre però reagito così di fronte a ciò che si stava consolidando, la mia tendenza sempre è stata quella di rilanciare il gioco con una variabile nuova, anche un po' folle, non del tutto controllabile. Dunque, c'è in questo una perfetta volontà di rottura. Direi: “Benedetto il giorno in cui non dovrò dire più buon giorno ai miei colleghi, in cui non verrò più chiamato professore”. C'è il mio rifiuto del ruolo, per colui che l'incarna, c'è il rifiuto

alla funzione per il timore di essere poi defunto. Questa è la svolta che mi riporta ad essere un semplice cittadino che scrive e parla di certe cose di cui altri non parlano.

Dopo *I grattacieli non hanno foglie*, mi diceva che si metterà al lavoro su un'opera che chiamerà *Lo sguardo del padre*, mi sembra che abbia già le idee ben definite al riguardo.

Lo sguardo del padre dovrebbe essere un atto di accusa alla cultura, alla cultura tecnica, alla cultura dei libri ecc. E' una reazione ai *Grattacieli non hanno foglie*, sono portato da una cosa all'altra, verso la conquista di radici essenziali, naturali, un viaggio anche nel mondo paleo-tecnico, che è poi il mondo della mia infanzia. Anzi, direi che da questo punto di vista ho avuto una fortuna incredibile perché sono cresciuto mentre cresceva l'industrializzazione italiana. Ricordo molto bene cos'era il mondo prima, negli anni '30, quando Mussolini diceva: "La terra non tradisce mai", quando faceva la "Battaglia del grano". Ricordo benissimo cos'era il lavoro in campagna, si lavorava a mano, non c'era il tagliafieno, si tagliava con la falce, bisognava andare adagio. Si dipendeva molto dalle condizioni del tempo, il tempo come regolatore; la cosa straordinaria che ben ricordo è la totale padronanza, l'autopossesso, la dignità del contadino. Adesso, per esempio, dicono che si lavora guardando lo schermo del computer, pare accertato che ci siano degli effetti negativi. E non sapere gli effetti, in un mondo basato sulla scienza, dà alla macchina, soprattutto ad alto grado di automatismo, un aspetto magico, diabolico, l'incognita, il mistero...Capisco che è assurdo, nessuno vorrebbe rinunciare ai benefici della macchina, al telefono, all'automobile.

Fino a che punto è possibile fare dell'antimacchinismo senza rovesciarlo in una nuova retorica?

Ho scritto ne *Macchine e uomo nella società industriale*, dove parlavo proprio dell'antimacchinismo, come mito aristocratico, tipico di persone che non hanno alcuna familiarità con la macchina.

Secondo lei, è possibile compiere un passaggio, accettando la situazione di fatto, senza rinunciare alle nuove tecnologie, dalla quantità alla qualità?

Questa è la crescita zero. E però che fare per quelli che non sono cresciuti? Il famoso *Club di Roma* anni fa aveva lanciato l'allarme dicendo che si doveva bloccare lo sviluppo, ma i paesi in via di sviluppo non volevano essere bloccati. Tanto più che questi paesi in via di sviluppo sono stati illusi dalla possibilità di poter avere dei modi europei di produzione. La cosa grave è che hanno buttato la loro vecchia economia e oggi si trovano a non avere né soldi per comprare i manufatti europei, né hanno più le loro abitudini dietetiche, i loro alimenti. La fame in Africa ha questa origine, non c'è mai stata la fame in Africa, perché una volta si avevano equilibri che sono stati spezzati.

E secondo lei è possibile tornare ai vecchi equilibri?

E' vero che la quantità dev'essere ripensata come qualità. Sì, d'accordo, ma intanto c'è questo problema di quelli che non hanno ancora quantità. Inoltre, in una società sviluppata fermare le ruote, per così dire, del consumo significa intaccare il mercato. Alla Fiat significa 60.000 persone in cassa integrazione. Dovremo superare questa società ipertrofica, che ha mangiato troppo, questa società gonfia, ma che è anche una società vuota. Evidentemente c'è un problema di redistribuzione. Il fallimento del comunismo e del socialismo reale ha questo di terribile: che ha voluto anche dire il fallimento della progettualità, questi bischeri ci hanno dato un colpo mortale.

Mercoledì 3 luglio 1991

Quali sono i suoi primi ricordi d'infanzia?

I ricordi molto precisi sono purtroppo ricordi di malattia, perché io, fin verso i cinque anni, ero sempre in pericolo di morte. Si pensava che sarei morto perché fui afflitto prima da una polmonite su un polmone, poi bilaterale, quindi ero praticamente spacciato. Allora non c'era la penicillina e quindi si moriva. La malattia si svolgeva in modo semplice, innanzitutto c'era un po' di febbre, tosse, poi di colpo uno non tossiva più e poco a poco la ragnatela del catarro si diffondeva e imprigionava i polmoni, di conseguenza si moriva per asfissia, per insufficienza respiratoria. Si aspettava con ansia la cosiddetta *settima*, se al settimo giorno c'era un colpo di tosse allora c'era speranza di ripresa. Mi ricordo che a casa mia aspettavano con ansia sempre *la settima*. Si aspettava che arrivasse finalmente questo colpo di tosse liberatorio. Era una malattia ambientale, addirittura professionale, della gente che lavorava e viveva lì in quei posti.

Non ha ricordi di amici d'infanzia?

Non ho un solo amico d'infanzia. Questo però, va sempre visto da una duplice prospettiva: per un verso evidentemente questa è una mancanza, ma d'altro canto un bambino di salute cagionevole era per forza già destinato alla solitudine e forse agli studi. In un certo senso, sono molto grato alle mie malattie infantili, anche se mi hanno privato di uno dei grandi piaceri dell'infanzia, di avere amici, di giocare ecc.

Dunque, non solo non ha avuto amici, ma sembrerebbe che nemmeno ha avuto infanzia.

Dirlo così sembra un po' retorico, non molto accettabile, eppure francamente non ho avuto una infanzia regolare ma direi un'infanzia piuttosto solitaria, con un grande gusto per la solitudine e quindi un grande gusto per la lettura, per la costruzione

fantastica, ancora oggi debbo confessare che, anche se conosco molte persone, sostanzialmente sono un solitario. Credo che tutto questo sia, al meno in parte, dovuto alle altre malattie. In casa mia, il fatto che fossi malato ha sviluppato una iperprotezione da parte di mia madre, anche se mi ha tenuto sempre molto lontano. Mio padre, che non aveva stima per la cultura libresco, avrà pensato: questo qui o si salva con i libri o perisce (non avevo i muscoli di mio fratello W. o la destrezza di F. e non avevo la grande sensibilità artistica di G.) non si può far altro che dargli un libro in mano. Avrò almeno la forza per girare la pagina!

Oltre a leggere quali erano le sue attività?

Fin dai primi anni facevo musica, dipingevo a carboncino, suonavo il violino, anche il piano, scrivevo e poi leggevo molto. Ho iniziato molto presto l'attività intellettuale.

Da chi ha imparato a leggere e scrivere?

È stata mia madre ad insegnarmi, ho imparato in casa. La mia infanzia malaticcia, che poi si è protratta fino all'adolescenza praticamente, ha avuto come risultato che non frequentassi scuole regolari, ma studiassi sempre da privatista, guadagnando un anno in quella ginnasiale e un anno in quella liceale. Non guadagnai molto perché, con la guerra, le scorribande da partigiano, in collina ecc., poi quei due anni li ho persi lo stesso. Mi sono iscritto all'università alla fine della guerra, ma mi sarei potuto iscrivere prima. Praticamente sono stato costretto ad essere un po' maestro di me stesso. Ho una grande stima per l'autodidattismo, riconosco che può portare a letture poco equilibrate, a perdite di tempo verso mete impraticabili, utopiche, come quella mia d'allora: voler scoprire la lingua primordiale, l'unica lingua indoeuropea originaria che mi ha portato a fare degli sforzi che si sono rivelati fuoristrada. Avevo imparato tutti gli alfabeti, le parole fondamentali...

Quanti anni aveva quando studiava l'origine delle lingue indoeuropee?

Ero un ragazzino, avevo otto, nove anni. Avevo una raccolta di testi che andava, per esempio, dalla grammatica rumena a quella ebraica, poi il sanscrito. Avevo in mano libri come la *crestomazia* di Vittor Pisani, che insegnava nella Cattolica di Milano, che si chiamava mi ricordo, *Crestomazia indoeuropea*; era un testo che io conoscevo a memoria. Questa incredibile passione per le lingue mi ha dato il gusto per il libro, pur non avendo alcuna possibilità di scambiare una parola in una lingua che non fosse il mio dialetto, cioè non parlavo nemmeno italiano, però c'era questo salto, dalla lingua madre dialettale alla lingua universale, primigenia. E questo è un tipico salto utopico che non verrebbe mai alla mente d'una persona che studia gradualmente, in un ambiente normale. Questi salti utopici sono possibili ad autodidatti solitari e in una situazione culturalmente depressa.

Il periodo di malattia è circoscritto a quegli anni?

No, quando avevo undici anni ebbi di nuovo una ricaduta grave, ebbi un terribile esaurimento, proprio per via di questo sforzo solitario, lo studio solitario centrato su se stesso. Allora fui curato da un mio medico di famiglia, il dott. Pezzana. Mi curò con delle potentissime iniezioni endovenose che credo mi salvarono. Avevo mali di testa continui, con sospetti di meningite, insomma, ero molto mal ridotto e fui costretto a restare a letto. Mentre ero a letto lessi tutto Platone, che per me era il colmo della gioia, il *Convito*, il discorso di *Diotima*, il *Fedro*, che ancora oggi riprendo. Insomma, quando poi mi presentai alla maturità per me era tutta roba scontata, erano anni che avevo letto i testi greci nelle varie edizioni.

La difesa della sua esperienza come autodidatta va anche intesa come un attacco al sistema scolastico?

Beh, la scuola fatta così com'è oggi è semplicemente la fabbrica deputata alla creazioni di funzionari arrendevoli ed è un mattatoio d'intelligenza, su questo non ho

dubbi. La scuola fa perdere tempo in esercizi del tutto non intellettuali o inutili o addirittura dannosi dal punto di vista intellettuale che consistono proprio nel coartare le forze native dell'intelligenza, nel piegare lo studente, nel tradurre la genialità in problema. Credo che la genialità consista (con questo non voglio dire che io ero geniale) nell'estremizzazione della banalità. Ma proprio questa estremizzazione è ciò contro cui tutti gli ordinamenti scolastici combattono. Quindi, la conclusione del mio ragionamento è che la stragrande maggioranza dei sistemi scolastici combattono per ridurre le capacità naturali degli individui rispetto alla loro potenziale intelligenza. E ne sono convinto non per un calcolo teorico ma sulla base della mia esperienza esistenziale.

Nel senso che accettare una cultura significa anche *appiattirsi*?

Intendiamoci, ci vuole uno stimolo, questo sì. Non lo so, può darsi che sia anche un fatto genetico ereditario, il fatto che nella mia famiglia, in ogni generazione c'è sempre stato uno studioso superiore alla media, cioè uno studioso noto, può darsi che in questa generazione abbia toccato a me.

Lei ci crede veramente a questa idea di destino?

No, forse no, però può darsi che ci sia. Certamente devo dire che il libro non mi è stato mai imposto, che il libro fin dall'origine è stato per me un compagno che ha preso il posto dei compagni di giochi di cui non ho ricordi. Nel mio progetto su *Lo sguardo del padre* sarò obbligato a fare un esame retrospettivo della mia vita. Ma non posso ricordare l'infanzia senza pensare a me chiuso in una stanza, a letto, magari con la febbre ecc. e con un libro. Per me l'infanzia è stata sempre una sorta di dialogo col libro e arrivato alle scuole elementari per me era del tutto naturale essere sempre il più bravo di tutti.

All'epoca, quali erano i suoi sogni?

Ero molto curioso, avevo una fortissima curiosità sessuale, siccome uno dei miei divertimenti in quel periodo era quello di guardare un meccanico che riparava motociclette. Questo meccanico si chiamava Buffa e verso sera veniva a trovarlo la moglie o la compagna, che era una donna molto vistosa, grossa, tipica maggiorata fisica, io sognavo di metterle una pompa per gonfiare le biciclette o le moto nel sedere e di gonfiarla ancora di più fino a farla scoppiare o di renderla ancora più piena così lei prendeva il volo, gonfiavo io stesso finché prendeva il volo. Ho avuto una estrema precocità sessuale. Forse anche perché in campagna vedevo nascere i vitellini, avevo una dimestichezza col fatto della copula e della nascita, già a tre o quattro anni, me lo ricordo perfettamente.

Se dovesse scegliere un ricordo?

Ricordo momenti stupendi, perché la casa era un grande casale agricolo, mi vedo seduto in mezzo alla paglia pressata, quella legata col fil di ferro, io usavo una di queste balle come tavolino. Ricordo molto bene un pomeriggio che si mise a piovere, c'era una bella aria, il senso di polvere spenta nell'aria, il silenzio, questa sensazione molto forte di congiunzione a qualcosa, alla pioggia, la polvere, io che leggevo e scrivevo sul mio quadernetto. Piccoli rumori, cani che abbaiano, passa una motocicletta lontano, al di là del muro. Così come ricordo, credo che ne avessi due anni e mezzo tre, venivo dall'asilo dove per un po' mi portarono, ma poi mi tolsero perché queste suore salesiane non andavano bene per mia madre e tornavo a casa, si apriva la porta, c'era uno spazio buio e io restavo lì, fermo, e a volte mi fermavo lì addirittura per mezzora, un'ora, non so, tant'è che mia madre poi mi chiamava. Io stavo lì fermo e vedevo alcuni raggi di sole del tramonto che attraversavano le fessure di questa porta esterna (che faceva un po' da camera scura) vedevo dentro danzare il pulviscolo, immaginavo fossero mondi siderali, lontani, sentivo qualcosa come un'espressione divina, comunque extraterrestre. E mi domandavo, mi domando ancora

adesso, se questo non fosse in collegamento con una campana di vetro in cui c'era il Foro Romano che si rovesciava e poi cadeva facendo un effetto neve. Le porte oggi sono troppo perfette per concederci questo, era una bellissima esperienza, un pulviscolo danzante. Per me, forse, quella era la prima esperienza di realtà extraterrestri, estreme, supreme, divine, si potrebbe dire anche extra-quotidiane.

E sua madre la lasciava fare?

Quando lo ha saputo mia madre è impazzita, anche se alla fine mi lasciava fare e poi mi veniva a prendere. Io ero al buio, stavo fermo e contemplavo, sognavo. Queste sono fortissime impressioni infantili che mi porto dietro. Ho cercato di comunicarle a mio figlio, a Fregene verso le sei e mezza, sette di sera, lo inducevo durante l'estate, allora si facevano vacanze di tre, quattro mesi, a metà degli anni cinquanta. Nella casa di Fregene lo inducevo a fare l'esame di coscienza, adesso ci sediamo lì, aspettiamo che il sole tramonti, salutiamo il sole che se ne va e pensiamo... "e a cosa devo pensare?" dico: "non pensare a niente, pensa a quello che hai fatto oggi, pensa dove sei stato, la spiaggia, le persone che hai visto".

Qual era il suo scopo, invitarlo a fermare il tempo, provocare la riflessione?

Voleva essere un momento di consapevolezza, di riflessione, un esame di coscienza. Mio figlio dice che ancora adesso ricorda queste sedute. Lui stava lì fermo, dopo un po' diceva: "adesso è finito l'esame di coscienza?" "E beh, questo dovresti saperlo tu, io penso di sì". Dopo venti minuti, mezz'ora, che per un ragazzo della sua età, aveva cinque o sei anni, doveva essere una cosa molto lunga, dicevo: "va bene, - basta così". Credo che quello che chiamerei la consapevolezza culturale, che non è la consapevolezza di chi sa molte cose, ma la consapevolezza problematica, è probabilmente legata ad esperienze infantili. È un rapportarsi all'universo attraverso il mistero, attraverso un senso del mistero, una vibrazione. Tutta la nostra società utilitaria fondata sulla transazione nega in radice questa esperienza.

Ma quando lei ricordava la sua analoga esperienza da bambino, non ha mai parlato di un esame di coscienza come lo ha inteso suo figlio.

No, non credo che per me ci sia stato un esame di coscienza, credo sì, che sia stata la sola vera esperienza di contemplazione che io abbia mai avuto. Credo che i bambini abbiano questi momenti più che non gli adulti, travolti dalla società mercificata. Direi che non hanno più quelle mezz'ore, quelle ore di vera tranquillità.

Nel bambino c'è forse una maggiore curiosità perché non prevede tanto come un adulto e dunque lascia più libera l'immaginazione.

Ricordo che stavo lì, guardavo e contemplavo come se fosse un'apparizione extranaturale e nello stesso tempo molto naturale e sospendevo il tempo. Vi era proprio la sospensione del flusso del tempo, tanto che mio padre qualche volta mi sgridava. Io nemmeno studio più come studiavo allora, per questo anche sono molto critico nei confronti della scuola. La capacità di un cervello umano, sgombro, che abbia la possibilità di concentrarsi, che sia messo nelle condizioni e a cui sia concesso di concentrarsi, è enorme e per lo più inutilizzata.

Lei in campagna aveva tutte le condizioni per concentrarsi e la malattia e la solitudine contribuirono a creare la sua passione per lo studio.

Nel mio caso, ci fu una serie di felici coincidenze, non ci furono solo le malattie a isolarmi, ci fu anche il momento storico: io nel '40 avevo 13 anni, quindi la grande solitudine data dalla guerra. Non solo non c'era il bombardamento di stimoli che c'è oggi, non c'erano neppure gli stimoli normali in un paese agricolo preindustriale. Quindi nulla violava il mio principio e la mia tendenza alla concentrazione. Praticamente non potevo fare altro che studiare, concentrarmi, sognare, scrivere. Dipendevo pochissimo dal mondo esterno. Paradossalmente la guerra è stata per me una grande fortuna perché ha impedito alle istituzioni di schiacciarmi, avevano altro a

cui pensare e quindi sono stato lasciato libero. A volte penso, ma naturalmente non c'è nessuna comparazione possibile perché l'età era tutta diversa, quanto sia stato importante il contesto nel mio caso e anche in quello di Sartre. Da quanto racconta nei *Carnets de la drôle de guerre*, pure lui è chiuso in caserma, c'è la guerra, e cosa fa? in realtà non fa altro che scrivere, studiare, preparare ciò che sarebbe stato *L'Être et le néant*. Ho ritrovato parte degli appunti di quegli anni, proprio del '41, '42, '43: testi, pensieri, divagazioni. Avevo sempre l'abitudine di leggere e di prendere appunti, questa l'ho sempre avuta. Però quello che più mi fa pensare alla cattiva organizzazione di questa società, cioè alla sua effettiva disorganizzazione, è il tempo perduto e le energie intellettuali dissipate a causa della scuola. La scuola è un male non strettamente necessario. Può darsi che per molti ragazzi e ragazze in campagna o non in campagna, borgate eccetera, la scuola sia ancora un modo per uscire dall'inferno della miseria. Ma in condizioni normali, in condizioni anche medie, io penso che in generale la scuola faccia pagare un prezzo molto alto alla originalità nativa dell'intelligenza.

Restando sempre agli anni della sua infanzia, quali erano le sue paure, i suoi timori?

Da piccolissimo ho sempre sfidato il buio e non ho mai avuto paura, sembra sfrontatezza, gusto della polemica. Io sono attratto dalle situazioni di pericolo fisico e anche dagli sforzi fisici di resistenza, per esempio partire da Fregene alle quattro del mattino e arrivare alle sei dello stesso giorno a Parigi senza fermarsi, solo per far benzina e un po' di pipì o per esempio stare tre giorni senza mangiare. Il gusto direi...

...di mettersi alla prova.

Sì, di mettermi alla prova, qualcosa che provo ancora adesso. Per esempio, scrivere un libro in cinque giorni. Finire una traduzione o un lavoro in tre notti. Del resto, mi è stato molto utile perché per esempio, ho tradotto *Sciopero a Clarkton* che

adesso è stato ristampato da Mondadori, lo avevo fatto per Einaudi, di Howard Fast. Ricordo che avevo bisogno di denaro, all'epoca avevo esattamente 22 anni, era il '48, mi avevano promesso 60.000£, che era una notevole somma. Mi misi al lavoro e lo portai una settimana dopo. Erano molto stupiti e ho detto loro, adesso però mi dovete dare le 60.000£. Sì, ha ragione lei, il mio atteggiamento è un mettersi alla prova, come se uno dovesse sempre provare, che è una forma di aggressività verso se stessi tutto sommato, e forse anche verso gli altri. Ma non sono mai stato sfiorato dalla paura

Mercoledì 17 luglio 1991

La settimana scorsa mi diceva che non ha mai avuto paura...

Ho un fratello di due anni più anziano di me, diverso da me, quando mio padre aveva degli amici a casa ci metteva alla prova, ci mandava al solaio a portare qualcosa, sapendo che mio fratello aveva molta paura del buio. Per mio padre era un gioco, non si rendeva conto che gli recava un grave torto psicologico, lui infatti è rimasto sempre molto introverso. Dovevamo andare su, sulla parte della casa dove c'erano strani rumori, topi, completamente al buio, di notte. Si doveva andare su e scendere ma senza correre. Questa sfida ha senz'altro istituito tra me e mio fratello maggiore un confronto antagonistico forse grave. Si racconta che una volta tentò proprio di scorticarmi la faccia, mi trovarono immerso nel mio sangue, era il fratello che mi aveva fatto una carezza un po' anomala.

Come era il rapporto con suo padre?

Io ho un conto aperto con mio padre, non abbiamo ancora chiuso i conti, perché mio padre è morto praticamente giovane, poco più di 60 anni e non ha mai capito, non ha mai voluto capire, nè ha mai approvato, pur non disapprovando in maniera totale le mie scelte, neanche le mie scelte politiche. Mio padre veniva da una famiglia di proprietari terrieri caduta in miseria, anche per colpa sua, era sprovvisto di senso commerciale. La vita di campagna non è quella vita idilliaca e atavica che la gente pensa. Tutto ciò che non si può fare da sé e che deve essere comperato era un problema, non c'erano soldi. Mio padre non considerava i soldi, spendeva moltissimo, ricordo le lotte di mia madre, le tragedie per pagare le tasse. Era un uomo che parlava più ai cavalli che non ai propri simili, era molto preciso con la natura, con la coltura della terra, con le bestie. Era contrario al mio viaggio in America e anche al fatto che studiassi troppo, quando la mia più grande gioia era stare sui libri.

Se ciò che più l'affascinava era mal visto da suo padre, come viveva questo conflitto?

Le dicevo che ho un conto aperto con mio padre, forse solo adesso, ma non lo so, può darsi che non sia ancora pronto a chiudere questo contenzioso. Mio padre non credeva, anzi detestava e diffidava della cultura dei libri. Mio padre era un uomo molto capriccioso, imprevedibile e collerico. Un uomo di quelli che non ce ne sono poi molti in giro, neppure nelle campagne, era un uomo che dormiva col fucile accanto al letto. Lui mi voleva tanto bene, nel suo modo, anche se gli altri miei fratelli gli erano più vicini.

Suo padre era contrario alla sua attività politica?

Era contrario come un padre può esserlo. Ricordo una volta che feci un discorso politico, più o meno da quelle parti, forse era il '56, e si mormorava che mi avrebbero fatto delle obiezioni. Ho saputo dopo, dai miei famigliari, che venne sul luogo, nella piazza dove avrei parlato avvolto nel suo grande mantello e sotto un grosso coltello. Diceva sottovoce: “se c'è qualcuno che da fastidio a Franco io lo apro”... perché così parlava, un po' diciamo *shakespearianamente*, senza saperlo. Da noi si dice *lo sbusic* che significa “sbudellare”. Non l'ho mai capito ma invecchiando, adesso, comincio a pensare che mio padre non aveva forse tutti i torti. Mio padre non credeva alla cultura dei libri. Per lui la conoscenza era una conoscenza tattile, visiva, soprattutto tattile. Credeva alla conoscenza che veniva dall'esperienza personale.

Forse non aveva tutti i torti, ma come mai lei ha fatto esattamente il contrario di quello che lui si aspettava. Come mai suo padre glielo ha permesso?

Data la mia cagionevole salute ero a lungo solo a casa e per me il libro è stato una compagnia straordinaria. Ricordo che durante una malattia ho letto gran parte dei dialoghi platonici a letto, sotto le coperte addirittura.

Quindi per leggere si doveva nascondere?

Non necessariamente nascondermi, ma certo non ostentarlo. Poi, in realtà, mio padre, mentre non credeva a queste cose, mi lasciava tranquillamente fare, anche perché reputava talmente priva di senso e di valore questa conoscenza attraverso i libri che alla fine l'ignorava, non gli importava niente, dal nulla non veniva nulla. È vero, io feci tutto quello che mio padre non voleva che facessi, per esempio gli esami all'università, scrivere, viaggiare, perché mio padre era anche contro il viaggiare. Diceva che viaggiare era una terribile perdita di tempo, che distraeva lo spirito dalla comprensione di ciò che era a portata di mano, lui stesso non viaggiò mai.

Non è nemmeno venuto a Roma a trovarvi?

A Roma venne soltanto una volta, l'unica volta, proprio perché era necessario venire e conoscere personalmente mia moglie, ma non ha mai viaggiato.

Quindi, si potrebbe forse dire che la sua vita è una sfida a questo “sguardo paterno”. Lei mi ha detto in più di un'occasione che avrebbe potuto morire nel '63 perché, ormai, aveva fatto tutto. Mi sembra emblematico che proprio nel 1964 quello che concludeva la vita non era lei, ma suo padre.

In un certo senso è vero, la mia vita è stata una sfida verso di lui. Ma io devo confessare che solo a 64 anni di età ho cominciato a capire questo conto aperto con mio padre, questo contenzioso, questo litigio ancora inconcluso. Solo adesso comincio a capirne i termini, a cercare di risolverlo. Mio padre era proprio un uomo di un altro tempo. Primo, era un uomo assolutamente innamorato della sua autosufficienza, totalmente autarchico...

...e almeno su questo punto non si può dire che lei abbia scelto il contrario.

Sì, credo che questo lo ho appreso proprio da lui. Secondo, non ammetteva la vita urbana. La volta in cui ci venne a trovare molti anni fa, noi abitavamo ancora al

Gianicolo, io avevo un appartamento attico, poi si usciva, c'era una rampa di scale e avevo lo studio, un superattico molto bello. Come lui aveva delle esigenze particolari, dormiva in modo speciale, russava ecc. lo mettemmo a dormire nel mio studio, mia madre lo convinse. Questo studio aveva un grandissimo terrazzo a livello su Villa Pamphili e lui si alzava molto preso, quattro e mezza, cinque era già in piedi. Al mattino gli chiesi, come è andata, hai dormito bene? “sì, ho dormito e poi sono uscito un po' a girare... c'è troppo cemento”, mi ha detto “io ho bisogno della terra sotto i piedi, qui è troppo dura, cemento, marmo, ci sono solo pavimenti duri, troppo duri per camminare, non mi piace”, gli spiegai che la città era così, c'è l'asfalto, ma fu inutile. Lui aveva bisogno di mettere i piedi sulla terra, nei prati. Questa era naturalmente anche la sua rovina perché non capiva nulla di cicli economici, di transazioni e s'innamorava dei cavalli. Vedeva per esempio un cavallo, lo guardava, s'innamorava, lo pagava moltissimo, magari il giorno dopo zoppicava ma lui non lo rivendeva, se lo teneva lo stesso, aveva un rapporto affettivo con le cose, in totale comunione con la natura. Ho trovato una figura analoga nel padre di Veblen, per esempio, che era un norvegese, agricoltore nel Minnesota, però lui accettava le macchine, mio padre no, non accettava nemmeno le macchine, solo la trebbiatrice e le imballatrici. Mio fratello minore Walter ha molto di mio padre, ha messo su un'impresa di camion ma tiene dei cavalli solo per il suo gusto, perché la sua grande ambizione era avere i cavalli. Lui, appena terminata la quinta elementare ha buttato via cartelle e libri... non ne ha più voluto sapere.

Lei ha detto più volte che con suo padre ha un conto in sospeso, cosa intende dire?

Il caso di mio padre, si potrebbe dire che sia il caso di una persona retrograda rispetto al suo tempo. Il conto aperto con mio padre oggi è in questi termini: questa idea di conoscenza attraverso l'esperienza è veramente così, diciamo, sballata, sbagliata o no?. Per esempio, mio padre era convinto che le scuole facciano male, io ho parlato con lui duramente gli ho detto: “Ma, insomma, dopotutto anche tu sei

andato a scuola, sai leggere, scrivi...” “Certamente, ammetto che questo è giusto farlo, ma guai ad andare più avanti, perché la scuola mette tutti i ragazzi in uno stesso stampo e allora diventa una cosa noiosa. Lui era contro le scuole, io gli dissi, “Allora tu vorresti che tutti fossero analfabeti?” “Magari!”... Perché lui difendeva la saggezza sapienziale degli analfabeti. Io credo che questa idea della conoscenza attraverso l’esperienza diretta sia un’idea importante, richiama la base materiale di esperienza della costruzione teoretica e soprattutto impedisce la facilità di cambiamento e di evoluzione della teoria pura. Per mio padre la cultura era un alibi, una fuga, nel caso peggiore la cultura era un inganno, anche un autoinganno. Nel caso migliore era un’invenzione, un’interpretazione irrilevante che non cambiava le persone.

Suo padre è vissuto ed è morto sempre in campagna, nella stessa casa?

Sì, sempre là, nella stessa casa, che poi noi abbiamo lasciato perché era una casa enorme ma cadente. Nemmeno credeva alla manutenzione, era buffo, la cosa che ricordo, e che mi ha pure commosso, era il suo rapporto con gli animali, soprattutto, come dicevo con i cavalli. Li chiamava, loro venivano, parlava con loro, ognuno aveva il suo nome, in tutto questo c’erano degli elementi regressivi, ma anche un netto rifiuto, un rifiuto totale del modo di vivere di oggi. Io sono stato deputato dal ’58 al ’63 e non solo lui, ma tutta la mia famiglia non mi ha mai più mandato nemmeno una cartolina per Natale. Abbiamo ripreso i contatti solo quando ho lasciato la politica.

Allora in materia politica il resto della famiglia la pensava come suo padre?

Sì, tutto sommato, anche se per altre ragioni. Nel caso di mio padre perché lui riteneva che tutti i politici fossero dei corrotti, dei fannulloni, nel caso migliore, e dei criminali nel caso peggiore. Gli altri miei fratelli, per esempio mio fratello maggiore soprattutto perché voleva evitare anche solo il sospetto che si volesse in qualche modo approfittare dell’autorevolezza del fratello, il sospetto di nepotismo, di raccomandazione.

In questo contesto, cos'è successo dopo la morte di suo padre?

Con la morte di mio padre tutto è finito. In realtà tutto è rimasto aperto, finisce con tre puntini, sospeso. L'ultima volta mi ha detto: "...Sai, si muore come galline", qualcosa che lui aveva visto tante volte, si muore come animali, questo è tra le ultime cose che mi ha detto. Però anche nella sua morte è stato molto coerente. Lui era in ospedale, lo abbiamo portato in clinica, poi disse: "No, voglio essere portato a casa, voglio morire a casa mia, che faccio qui?" Cacciava via i medici, non prendeva le medicine, allora, con grande sollievo per il personale, è stato portato a casa ed è morto tre giorni dopo. Mio padre mi pone, ancora oggi, molte domande. Si può dire che mio padre era la protesta vivente contro la tecnica, perché di questo si tratta: Non è solo la cultura, le conoscenze teoriche, i libri, era tutto ciò che c'è dietro, che s'incarna nella tecnica.

Lei prima diceva che suo padre era una persona *retrograda*, solo che oggi non sappiamo più se il *nuovo* sia veramente meglio del *vecchio*?

Oggi noi lo sappiamo. Per portare il discorso fino all'estremo, fino alle bombe, durante la guerra l'atteggiamento di mio padre era molto interessante, non voleva assolutamente sapere, diceva: "Non mi interessa, questa è una stupidità che sapevo benissimo avrebbero fatto, la gente ha studiato troppo, troppe macchine, di fatto poi fanno la guerra". Questa fiducia incredibile nella felicità del genere umano fondata sulla tecnica, le macchine che fanno il lavoro per noi, ma lo fanno davvero? Semplificano la vita, ma la semplificano davvero? Lui invece no, era per il cavallo, il cavallo capisce, reagisce e poi mangia e poi scarica e quello che scarica è letame, *laetamen*, l'allegria, il nutrimento dei campi. Non capiva i cicli economici. Però capiva i ciclo vitale.

Che rapporto c'è fra questo “conto aperto” e il suo annunciato lavoro sullo “sguardo del padre”?

Lo sguardo del padre è l'antitesi simmetrica dei *Grattacieli non hanno foglie*. Mentre i *Grattacieli* sono l'esperienza di uno che è andato in America, dove non si vive all'ombra, non ci sono foglie, *Lo sguardo del padre* è di colui che non è partito. Non è solo lo sguardo di chi alla fine trova che le bombe intelligenti sono in realtà stupide, ma è uno che ha sempre detto “guardate che il progresso tecnico non è un progresso, che la tecnica non semplifica la vita, apparentemente la rende più facile, in realtà la rende molto più difficile”.

Questa di suo padre è una rivalutazione che lei fa ora o una convinzione che ha sempre avuto?

No, no, questa è una cosa abbastanza recente. Si potrebbe dire, come dicevano i greci, che è una *palinodia*, perché in realtà io sono stato in dura polemica con mio padre, durissima. Però sempre un po' anche ambivalente. La sua è una storia tragica, perché le frustrazioni accumulate, nel campo agricolo, nel campo degli affari per via di questo suo atteggiamento, si sono poi tradotte in una serie di comportamenti che l'hanno ucciso. Per esempio, lui diventò un fumatore *a catena*, a *catena* proprio e credo che questo determinò la sua morte. Aveva i polmoni totalmente incatramati e nello stesso tempo diventò anche un notevole bevitore, tipica reazione in un uomo che è stato tagliato fuori. E quindi io in una delle prime pagine di questo testo...

Suo padre era antifascista?

Non era antifascista, ma era contro tutti i politici in generale, era contro il mondo politico e questo i fascisti non lo potevano tollerare. Era un disfattista, quindi c'erano continue baruffe. Io gli dicevo “Sei irrazionale!” e lui “E tu della tua ragione che ne fai, dei tuoi libri, non sai niente!”. Oggi devo dire che mio padre non aveva tutti i torti, era asociale, anarchico. Anche il problema della conoscenza in sé, quanto

conosciamo noi solo per il fatto che siamo informati, ma essere informato sulla Cina, vuol dire essere stato in Cina?

Lui aveva un'altra idea della conoscenza.

Certamente, lui aveva un'idea di conoscenza forte, conoscenza dei cavalli, della terra, io ricordo il discorso che mi fece una volta sull'indifferenza che avevo verso la terra, facemmo una passeggiata insieme, in realtà andammo al cimitero, per una qualche ragione, lui aveva molto il senso dei morti, della continuità, della tradizione.

Era credente?

No, ma credeva nei morti, credeva nei processi naturali: morte, decomposizione, riproduzione. Andava anche in chiesa, credeva in tutto quello che fosse tradizionale, quindi la fede come tradizione sì, ma i preti no, questi erano miserabili, parassiti ecc. Allora mi ricordo che, andando per la campagna mi fa “Come fai ad essere così indifferente alla terra? Ci sono almeno trenta tipi diversi di terreno” allora si è girato, ha preso una manciata di terra e mi disse “Vedi questa terra, è molto calcare, molto povera, qui non si può seminare grano, si può mettere una vite, ci vogliono quattro anni”. Poi prende un altro po' di terra, “Qui andiamo meglio, qui va bene va bene per il grano turco, e tu dici *la terra*... quale terra? Le terre, tante! Voi fate presto...” Lui viveva all'unisono con questi processi naturali e accusava la cultura di avere in qualche modo impoverito la mente umana distaccandola dalle sue radici. Sicuramente lui non lo avrebbe mai detto così, ma credo fosse questo il senso. *Lo sguardo del padre* lo vedo come il ricordo verso il figlio che si è allontanato dalla vera conoscenza per prendere la scorciatoia della cultura dei libri, come presunzione di conoscenza che è in realtà ignoranza, ma che non si accetta come tale, un'ignoranza presuntuosa.

Dunque, il libro come simbolo di menzogna e presunzione?

Il libro era, in qualche modo, il suo bersaglio. Io ricordo che quando ero ragazzo venivano a Trino, avrò avuto otto, nove anni, delle bancarelle con dei libri e c'erano le edizioni Barion, pubblicavano un dizionarietto tascabile, piccolo, con una fodera rossa, italiano-inglese, che costava venti soldi, cioè una lira. Io ne avevo 17, 18 soldi, poi sono riuscito a rimediare altri due centesimi, sono corso lì e ho preso questo dizionario. Mio padre, quella domenica per una qualche ragione era molto arrabbiato e mi vide con quel libro in mano e mi sgridò dicendo: "Che cos'è quello!" e immediatamente mi diede un ceffone ed il libretto finì per terra. Di regola però mi lasciava fare, io stavo chiuso nella mia stanza che era una stanza che per arrivarci si doveva attraversare un cortile e poi andavo su, sotto i tetti, non mi vedeva neppure.

Come diceva un nostro comune amico: "L'importante è quel che facciamo noi con quello che hanno fatto di noi"

Io sono d'accordo con Kafka, con Sartre, i padri sono delle realtà pesanti che possono schiacciare anche. Nel mio caso mio padre non è riuscito, riuscendo però a farmi fare in maniera esasperata il contrario di quello che lui voleva, mi ha condizionato in questo modo. Il mio feticismo per il libro è eccessivo, io mi sento bene solo quando ho un libro in mano. Questo feticismo mi viene forse dall'odio che mio padre aveva per i libri. Considerava questo comportamento e questo rapporto come innaturale e perverso. Come uno che parla a se stesso, narcisismo puro, un fatto incestuoso, come un non uscire da sé, non guardare la natura che è così splendida. Devo confessare che questo non è un tema facile per me. Credo che l'atteggiamento di mio padre sia stato la causa fondamentale della mia partenza dalla campagna dove ero nato e cresciuto. È stata proprio una rottura perché infine la coesistenza, la convivenza con mio padre, con una persona che non riconosca alcun valore al libro in quanto tale, ad un certo punto non era più possibile, lo scontro era frontale. Io me ne andai.

Sua madre dice che lei e suo padre eravate simili?

Sì, ma lei si riferisce soprattutto alla durezza nel comportamento. Lei lo chiama coraggio, una certa capacità di affrontare in campo aperto, non nascondersi mai, dire esattamente quello che si pensa, per quanto esso possa essere offensivo, duro. Io credo però che molte delle nostre ambizioni, così come tanti degli aspetti che si ritengono positivi in questo mondo scientifico, tecnicamente progredito, sono da rivedere. Non vorrei fare come i greci classici, fare la solita palinodia, però devo riconoscere che abbiamo sbagliato, che mio padre in fondo non aveva tutti i torti.

Lei critica l'eccesso di razionalismo?

Sì, abbiamo svuotato il processo di conoscenza attraverso un carico logico ed una rapidità eccessiva di passaggi. Questo io lo vivo anche nei letterati, nei filosofi, perfino in uomini vicini come Sartre. Sento questa attività del ragionamento discorsivo filosofico molto cartesiano, molto urbano, cittadino. Salvo che secondo me, ciò che in Sartre mi riporta a certe cose di mio padre è la coerenza finale: di andare a fare discorsi in piedi su un bidone col giubbotto in pelle per *L'Idiot international*, questo resta. Questo sarebbe piaciuto a mio padre: questa coerenza esistenziale finale. Anche il rifiuto del Nobel: qui c'è un elemento di grandezza che esce dalle coordinate dominanti, c'è qualcosa di eccezionale, mio padre lo avrebbe capito molto bene. Tuttavia, anche la sua morte precoce, la sua vita per molti versi frustrata e anche frustrante, il suo stato collerico quasi permanente, mi portano oggi a ripensare quanto sia duro, e quanto sia veramente difficile, perfino "disumano" vivere giorno per giorno una situazione-contro, con un atteggiamento di opposizione coerente e radicale rispetto ai valori correnti, dicendo quello che si pensa.

Spesso anche lei è molto polemico.

Lo sento in me stesso, adesso ed è molto difficile, significa solitudine, non riconoscimento. Noi siamo ciò che siamo, ma anche quello che gli altri pensano che siamo, c'è questo riflesso. Le sue risse, le sue grandi bevute, il suo fumare continuo, erano anche la risposta a queste impossibilità di comunicazione positiva e anche il tentativo di sottrarsi all'impotenza che gli altri facevano pesare su di lui riflettendo una immagine che non voleva. Mi interessa molto ne *Lo sguardo del padre* questa dialettica del sé che è costruito da sé ma che non può prescindere dalle costruzioni che del sé danno gli altri.

Dunque, *Lo sguardo del padre* anche come le difficoltà di essere se stessi in un mondo che uno non riconosce come proprio?

Sì, è vero, io penso alla forza di carattere che mio padre ha dovuto avere per resistere a questa situazione di alienazione e di marginalità. Vede, mentre *I grattacieli non hanno foglie* sono l'accettazione della civiltà tecnica e poi la realizzazione dei suoi limiti, *Lo sguardo del padre* è un cammino inverso, è il costo intellettuale ed esistenziale che comporta il rifiuto del mondo tecnico.

È possibile secondo lei, ipotizzare delle vie per tornare alla conoscenza come esperienza?

Questa è una delle domande che mi pongo anch'io. Sarà possibile? E se lo sarà, come sarà possibile liberarci di tutti questi ostacoli che la cultura crea, di questo armamentario concettuale inutile, deviante, fuorviante. È possibile tornare ad uno stato d'innocenza, per così dire, di non compromissione dal punto di vista conoscitivo e comportamentale pratico?

Poi si deve tenere conto che tutta questa idea di “natura” non è che un'altra forma di “cultura”, parliamo di *coltura*, di campi coltivati ...

Però si tratta di una cultura non creata dal libro, è una cultura che, almeno mio padre, riteneva accumulata nei secoli. Il punto è che mio padre accettava molto la tradizione, bisogna fare come gli antichi padri. Un mondo dominato dai ritmi, dalla logica e dagli imperativi della tecnologia, è ancora un mondo in cui la tradizione ha un senso? Questa è una cosa fondamentale perché il progresso tecnico è da vedersi non solo nelle lavatrici, nelle automobili ecc., ma nei mezzi di comunicazione di massa, che naturalmente mio padre odiava, anche se all'epoca c'era solo la radio. Oggi impazzirebbe.

Giovedì 26 settembre 1991

Negli ultimi tempi la sento parlare spesso della necessità di fare luce sulla “costituzione del soggetto”, che cosa c’è dietro questo suo interessamento?

Devo chiarire a me se tesso le ragioni dell’interesse per la costituzione del soggetto e, nello stesso tempo, per una relativa perdita di fiducia nel soggetto stesso, nel riconoscimento che oggi assistiamo ad un processo di de–soggettivizzazione molto forte. Quando Luhmann parla del soggetto, dell’individuo anzi, come nient’altro che “l’ambiente del sistema” evidentemente non soltanto fa cadere la fonte della obbligazione morale tradizionale, che è la conoscenza individuale, ma indica in maniera direi piuttosto persuasiva, certamente in maniera anche molto dura, molto forte, la condizione in cui si trova l’individuo in un mondo totalmente amministrato. Siamo in un mondo in cui tutto è previsto, in cui è stato bruciato ogni margine d’involontarietà del pensiero e dell’atteggiamento, cioè in un mondo dove le persone sono “targate”, così come lo sono le automobili. Questo è un mondo dove vige un imperativo tecnologico d’interdipendenza funzionale totale. Sono nella piena consapevolezza del fatto che ci troviamo a vivere in un’epoca storica che non concede extraterritorialità.

In queste condizioni, lei considera che non ci sarebbe spazio per la costituzione del soggetto, per la ricerca della propria temporalità?

Pensavo l’altro giorno che la condizione per esempio del francescanesimo, quando San Francesco si ritirava in una caverna nella più grande solitudine, questa condizione di solitudine, stranamente, non è più possibile. Perché se si sceglie una solitudine così totale, come minimo ciò significa lanciare la polizia sulle proprie tracce per ottenere una dichiarazione di morte presunta. Se uno fugge oggi nel deserto, come appunto gli anacoreti, rischia di venir *sloggiato* dalle sette sorelle, dalle compagnie petrolifere che cercano il petrolio. Direi che da questo punto di vista

viviamo in una società più che tecnicamente progredita direi, a causa della tecnica, in una società divenuta ipertrofica, gonfia, in cui non è più permessa la solitudine.

Perché mai un sociologo considera utile la solitudine?

Per me il tema della solitudine è molto importante, perché è la solitudine che concede lo spazio per il ritorno su di sé. Tuttavia, questo ritorno su di sé mi crea dei problemi, problemi molto gravi, direi. Lo stesso concetto cristiano di persona mi crea problemi. Intanto, perché la persona non è l'individuo, il non più divisibile, ma la persona è maschera, la persona resta legata al ruolo. D'altra parte, temo che quando si dice "individuo" o "persona", soprattutto il concetto di persona, subito ci rimandi al concetto di natura umana.

Lei crede che si possa parlare di un concetto di natura umana?

Credo piuttosto che si debba parlare di "storia". Quando iniziai un certo discorso sociologico, 30-40 anni fa, c'era una forte esigenza di natura propriamente filosofica. Era proprio lì l'ostacolo, il grumo di pensieri da battere in quel momento. Uno doveva misurarsi contro lo storicismo, uno storicismo idealistico in particolare. Lo storicismo non ammetteva il valore filosofico di una "natura umana", considerava e considera questo concetto un residuo teologico, così come in Italia Croce e altrove gli storicisti più coerenti, non ammettono i diritti naturali. I diritti naturali storicamente non si trovano, non ci sono documenti che attestino, nella prospettiva storica, la loro esistenza. L'idea stessa di un diritto naturale veniva nettamente scartata, ogni diritto è un diritto perché si è manifestato nella storia ed è quindi un prodotto storico e va valutato come fatto storico che sorge, si afferma, matura, tramonta, scompare. Non v'è un diritto di fondo, una specie di diritto fondamentale che resti immutabile a se stesso. Quando cominciai con la sociologia avevo bisogno di un momento che potesse mettere in crisi, in scacco lo storicismo nel suo perenne fluire. Questa esigenza è ancora molto forte in me, il bisogno di *costituire un soggetto* che nel momento in cui

cambia, nel momento in cui fa storia ed è un prodotto della storia, tuttavia ha in sé una forma, un significato, una entelechia aristotelica, o se si vuole semplicemente un *telos*, una intenzionalità che trascende il flusso storico, perché se tutto è storia, se tutto si limita alla storia, tutto cade, tutto fluisce, nulla ha più significato.

Quindi è possibile essere storici e nello stesso tempo meta–storici, strutturali?

Io ho seguito a questo proposito, come tutti credo, l'interessante dibattito tra Claude Lévi–Strass, da una parte, e Jean-Paul Sartre, dall'altra, e devo dire che certamente Sartre esce vincente da questa prova, se non altro perché le stesse strutture non sono sottratte alla forza di erosione di fondazione dell'esperienza storica.

Resta comunque il problema della costituzione del soggetto

Un problema fondamentale, perché penso il soggetto –come pensano da una parte Luhmann, dall'altra Heidegger– in quanto siamo di fronte al nulla. Il mio interesse per la biografia e per l'autobiografia è collegato con questo bisogno di chiarire, fermare, fissare, comprendere l'unicità, irriducibilità e irripetibilità di ogni soggetto umano. In questo senso per me, senza essere per niente influenzato da Heidegger, ho sempre considerato che la morte fosse importante, proprio perché la morte ci dice che una persona con nome e cognome, con capelli o senza capelli, con gli occhi d'un certo colore, fatta in un certo modo prima c'era e poi di colpo non c'è più. Quindi è una perdita secca, non è un tipo che si possa duplicare, replicare. C'era, ha lavorato, c'è stato e poi di colpo non c'è più. Quindi, la morte non al modo di Heidegger, di essere–per–la–morte, ma piuttosto, la morte come limite individuante, come arresto, ostacolo che dà in realtà la vita. La morte dà la vita perché costringe a realizzare l'unicità della vita, dà la vita, fa il marchio vitale. Il senso della vita lo si ha proprio in maniera contratta, riassuntiva, in maniera molto drastica, nel momento dell'agonia. Non solo, da questo punto di vista io recupero, ed è un problema che non ho risolto, quella frase

biblica che dice che “la morte è il salario del peccato”. Se la morte è ciò che ci dà paradossalmente la vita, e se il salario del peccato, che è la morte, ci dà però la vita, allora l’importanza del peccato e della trasgressione diventa fondamentale.

Lei intende il peccato come atto individuale, come deviazione dalla norma?

Certamente, e in questo caso il peccato è l’anticipazione d’un atto individuale che non ha più bisogno di essere razionale, ragionevole, giustificato e che quale che sia, per il solo fatto di porsi come trasgressione è quindi meritevole di morte. In quel momento stesso esalta il principio della vita come principio d’individuazione. Questo farebbe anche capire perché una società tecnicamente molto avanzata, progredita, che faccia quindi valere criteri intercambiabili, legati per lo più al calcolo di un multiplo o di un sottomultiplo di una data unità di misura, evidentemente in una società del genere tutte le attività artistiche fuori dalla norma, sono anche attività criminali. Quindi, le attività criminali, paradossalmente sono le sole attività veramente vitali rimaste, perché il resto non è che la ripetizione dell’identico, il passaggio dallo stesso allo stesso. Sono attività previste e pre-vissute in una routine scontata.

Ma secondo lei, è possibile il passaggio dallo stesso allo stesso. “Lo stesso” che si ripresenta in un altro contesto storico non è più identico a se stesso. L’identità in questo senso è possibile solo come astrazione. La polemica tra Lévi-Strauss e Sartre oggi non è più quella, è cambiata la situazione.

Forse in qualche modo si tratta del paradosso di Eraclito, che non possiamo mai bagnarci due volte nella stessa acqua. L’acqua è la stessa ma in realtà è un’altra. Certamente il fattore tempo, il problema tempo rispetto all’esperienza umana specifica, concreta, determinata, il tempo è un fattore di variazione, è una categoria fluida che irrompe nel quadro categoriale, lo smonta, lo disintegra.

...come diceva prima, la stessa presenza della morte implica che una temporalità si ferma, un vissuto si blocca.

In effetti, la morte è il capolinea, è la fine e noi ci realizziamo nel momento della fine. Per quanto riguarda Lévi-Strauss e Sartre, è chiaro che non è mai lo stesso dibattito, il contesto è mutato, ma può essere ricostruito lo spirito di quel tempo, si possono ricostruire i termini, si può in qualche modo teatralizzare, quasi direi ricostruire drammaticamente la disputa, come si potrebbero fare con le dispute di San Tommaso, di Sant'Anselmo.

Sì, ma questa ricostruzione ha due valenze, da un lato per poter parlare adeguatamente della proposta di San Tommaso è necessario reinserirla nel suo tempo, ma dall'altro, non si può annullare il presente, la propria epoca in qualche modo *modifica* il passato.

Il problema qui è stabilire se si può o no evadere dal proprio tempo. Probabilmente non si può. Il circolo ermeneutico lo impedisce, c'è il fatto che nel momento in cui io cerco di ricostruire non posso fare a meno di proiettare i miei valori, non posso certamente trascurare la mia *equazione personale*, perché non posso trasformarmi in una macchina fotografica, e del resto anche nella stessa macchina fotografica l'obiettivo viene puntato da colui che la usa. Ma se questo è vero, come possiamo trascendere, per esempio, la stessa società in cui viviamo? La critica della società, come può essere fatta? La nostra è ormai una società che potremmo chiamare *concentrazionaria*, siamo tutti in un grande campo di concentramento. Si salvano, credo, i grandi ricchi, i potenti, ma fino ad un certo punto, perché hanno bisogno dei loro avvocati, dei loro portaborse; anzi, probabilmente si salva soltanto chi abbia il coraggio e la coerenza di vivere in solitudine, relativamente nascosto.

Ma è possibile fare astrazione del mondo?

Evidentemente ciò non è possibile. Viviamo in un mondo crudele, vittima del benessere, del miglioramento, vittime dello sviluppo, uno sviluppo che si presuppone di per sé progettualmente fondato, uno sviluppo che per potersi assicurare un ulteriore sviluppo, ulteriori tappe, crea bisogni fittizi, si fa una idea artificiale dell'individuo, fa campagne pubblicitarie, vende ormai un numero maggiore, molto più alto di risorse per alimentare se stesso che non per produrre i beni e i servizi di cui si dice portatore. Da questo punto di vista temo che il mondo moderno viva sotto una cattiva stella, sotto un segno di condanna. E qui devo dire, c'è un grande errore anche in Marx: non ha mai parlato della natura, non ha mai preso la natura come tale in considerazione, perché la natura era considerata una risorsa data e illimitata su cui non era necessario spendere parole. Questo è molto interessante. La natura era data come qualcosa da conoscere, da conquistare, da dominare, da sfruttare, da usare. Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo quello sì, ma lo sfruttamento della natura?

Lei intravede qualche via di uscita da questa società del dominio e della costrizione?

Forse non è possibile uscire dal ricatto dell'acquisizione, e dico ricatto perché se uno non acquisisce sempre di più in qualche modo appare come uno sconfitto, sarebbe come chi accetta di delegare tutti i suoi poteri, rinunciare, andarsene via. Un'esperienza analoga mi è capitata quando ho deciso di lasciare il parlamento, per molto tempo la gente mi domandava: ma che cosa ti hanno dato? Che presidenza hai avuto? Quanti soldi? Non era facile spiegare che non mi avevano dato niente, che ero io che volevo fare un'altra cosa. Questo non è creduto. Comunque, se uno riflette sul fallimento macroscopico dei regimi detti socialisti e della stessa Unione Sovietica, bisogna dire che, privati di questa variabile acquisitiva, diciamo pure egocentrica, i nuclei umani sembrano entrare in una situazione di stasi, di burocratizzazione su vasta

scala, si perde la progettualità. È triste dover dire che alle soglie del terzo millennio non abbiamo trovato l' homo novus, l'uomo nuovo non è sorto.

Secondo lei, questo fallimento è stato capito a sinistra?

La cosa che mi colpisce è che questo non sia percepito da coloro che hanno alle spalle una tradizione marxista o comunista. Il fatto che *L'Unità* recensendo il mio libro *I grattacieli non hanno foglie* che è, al di là delle apparenze, un atto d'accusa duro contro un certo modo di vita che non ti dà respiro, non ti dà pace, non ti dà foglie, non ti dà quindi riposo, ombra, contro un panlavorismo dove uno è ciò che ha, questo giornale si ferma e concentra la sua attenzione sugli aspetti letteralmente più godibili ma politicamente meno significativi e trova che in fondo ho esagerato.

Che giudizio può dare del giornalismo italiano?

Devo dire che il mio giudizio non può che essere allarmato dallo scarso peso degli scrittori. C'è un alto tasso di ripetizione, un linguaggio molto scialbo. Spesso devo leggere i giornali stranieri e riviste o testi solo per rifarmi un po' il linguaggio. Questo mi preoccupa soprattutto in Italia di fronte ad una televisione aggressiva con il potere dell'immagine ecc. Nessuno legge, nessuno è in grado di contrastare questo bombardamento emotivo sull'emisfero cerebrale destro. Credo che in Italia si stia attraversando un periodo molto, non vorrei dire drammatico perché sarebbe desiderabile un certo dramma, ma direi tiepido, scolastico, una sorta di rigovernatura di piatti, qualcosa come un cibo mal riuscito, che non è drammatico, non c'è dramma perché dopotutto la gente guadagna, vive, ci sono soldi ecc., ma mancano proprio le tensioni ideali, gli interlocutori, una commedia a non finire. Io mi domando come mai tutto questo non viene visto. Non è visto neppure da coloro che non hanno un interesse consolidato nel mantenere lo status quo.

Forse, come diceva prima, queste cose si sanno, ma è in atto una criminalizzazione del diverso, quindi, quelli che vedono e dicono ciò che vedono sono dei criminali...

...sono i Jean Genet della situazione, comunque io continuo a pensare che c'è una grande prevalenza oggi, e questo lo dicono anche gli analisti, di *ego deboli*, di persone che non sanno bene che cosa fare della propria vita, c'è molta depressione, c'è una vaga tristezza apparentemente immotivata, un senso di essere vagamente travolti da forze che non si conoscono, temo molto l'effetto solipsistico e narcisistico. In questo senso, torno a dire che il momento biografico, il racconto autobiografico, non necessariamente ordinato cronologicamente, partendo da spezzoni della cronaca e arrivando anche a vicende personali contribuisce fenomenologicamente alla comprensione del sociale ma è anche fondamentale per la consapevolezza di sé. C'è qui un problema propriamente filosofico: noi siamo ciò che siamo stati. Ecco, ma che cosa siamo stati? Noi siamo stati solo ciò che *ricordiamo* di essere stati.

Forse siamo di più di ciò che ricordiamo, il passato ha una forma di esistenza, ha l'essere dell'essere stato.

Sì, certo. E c'è anche il momento strutturale sottratto al fluire storico. Il problema è anche quello della riduzione fenomenologica husserliana, cos'è che noi possiamo veramente ritenere coscienzialmente? E ciò che riteniamo, lo riteniamo veramente perché la nostra consapevolezza, quale che sia, lo reputa cruciale, importante oppure lo riteniamo grazie invece ad un elemento sovrastrutturale, sovratemporale, intemporale? In altre parole, il problema è questo: la persona, l'individuo, l'essere umano si risolve tutto nel suo tempo di vita oppure ha un nucleo, o se non un nucleo, una parte di sé quale che sia, un elemento intemporale. Potrebbe anche essere soltanto, io spesso ci penso, una *tensione*. Questo mi darebbe anche il modo di spiegare la depressione di massa di oggi. Perché quando questa *tensione* ideale, che è il proiettare, non c'è, è bloccata, ed è bloccata da forze "oggettive" di cui io non ho il

controllo, il soggetto non può che ripiegarsi su di sé. Si spezza evidentemente perché elabora il lutto della propria morte e muore ancora prima di aver cominciato a vivere.

Forse il soggetto è pre-proiettato, il suo futuro è stato già deciso.

Vede, la cosa grave è che non ci sono più regioni nel mondo che non vogliano entrare nel mercato mondiale. Mi raccontava un insegnante elementare del Ghana che attraverso i quaderni dei bambini lui cercava d'individuare cosa avrebbero voluto fare da grandi. Il loro desiderio più forte era quello di vestire all'europea, mangiare all'europea ecc. C'è un paradosso, nel momento in cui l'occidente tecnicamente avanzato è moralmente svuotato, diventa invece il centro della concupiscenza del mondo. E oggi non abbiamo neppure l'alternativa dei paesi socialisti perché, bene o male, la loro presenza noi sapevamo che era piena di difetti, ma sapevamo pure che se non altro nella lettera scritta, nelle leggi c'era questa alternativa. Oggi questa alternativa non c'è più. C'è il fallimento o un passo indietro vistosissimo, forse più di uno, verso forme nazionalistiche d'identità grezza, ottocentesche, di vincoli tribali che si collocano molto al di qua dei principi dell'89.

Lei ne parla ne *La tentazione dell'oblio*. Si passa dal comunismo al capitalismo cercando disperatamente di cancellare il proprio passato.

Sì, è come se affermassero: "Non eravamo noi", è l'amputazione del passato, quindi, se è vero che noi siamo ciò che siamo stati o comunque almeno in parte ciò che ricordiamo di essere stati, lì il ricordo è totalmente eliso.

Il problema è che cancellando il passato si preclude il futuro, è umanamente impossibile che dal nulla nasca qualcosa.

Non c'è dubbio. Dovrei tornare a lavorare sulla *Tentazione dell'oblio*, c'è anche la questione dei *desaparecidos* che vorrei affrontare. Certamente uno potrebbe dire che psicologicamente gli individui, ma anche i gruppi umani vasti, tendano a elidere,

tendano a cancellare freudianamente ciò che è scomodo, non c'è dubbio, anche se questo vuol dire amputare.

Comunque una amputazione virtuale perché negare il passato non significa annullarlo, il passato non può passare perché è già passato.

Per questo c'è la “tentazione” dell'oblio, il passato non passa mai. Vorrei lavorare su queste cose, diraderò di più la mia collaborazione con i giornali. È uno sport che ho praticato a lungo nella mia attività, spesso ho usato anche pseudonimi, per esempio, per un certo tempo ho tenuto una collaborazione con *Il Tempo*, giornale di destra ecc., io pubblicavo delle piccole cose, brevi, firmate da Odisseo, erano cose molto pungenti, poi morto Antonio Altomonte, che dirigeva la parte culturale, non ho più continuato perché la mia collaborazione era basata su un rapporto fiduciario con lui.

Lei crede che l'attività giornalistica la allontani da una riflessione più profonda?

Rispetto all'attività intellettuale sostenuta e all'analisi serena, credo che l'attività giornalistica sia una sorta di droga, cioè, ci si abitua a vedere il proprio nome, il proprio nome legato alle contingenze, poi, magari, se non c'è più, uno ne sente la mancanza. Anche se a volte è utile dare risposte immediate, lo stesso Sartre utilizzava a volte nei saggi ciò che aveva scritto su *Les Temps Modernes*. È un'emorragia, sono piccole emorragie che possono dissanguare. Poi c'è un altro fattore, quando uno ha scritto un pezzo, soprattutto se è ben riuscito, –questo è il guaio– in qualche modo chiude il problema, non ci si pensa più. Quindi, viene meno un fattore che per me è molto importante. È la *carbrazione interiore*, addirittura l'insoddisfazione, un accumulo che dovrebbe trovare la sua forma espressiva in qualche cosa di molto più impegnato. Invece, l'articolo è proprio ciò che dà abbastanza sfogo per non essere poi necessitati, costretti ad esprimersi in maniera compiuta. Quindi primo, c'è l'effetto

droga; secondo, c'è l'emorragia, e terzo, addirittura, peggio di tutti, il depotenziamento, l'indebolimento.

Ci sono però anche elementi positivi, per esempio la necessità di dare una risposta veloce, contingente.

Riconosco che a volte è necessaria una certa presa di posizione, per esempio, quell'articolo su *il manifesto*, bene o male, in un momento in cui tutti parlano dell'Europa, l'europeismo ecc. era molto preciso, infatti, so che ha creato malumore. Bisogna tener pure conto che questo va poi visto in una cornice generale che per me consiste nella realizzazione, nella piena coscienza che è venuta meno l'opposizione. Personalmente, io sono un minoritario, appena mi accorgo di essere intruppato in una maggioranza comincio ad avere un terribile senso di ripugnanza.

Lei pensa che in Italia, in questo momento non ci sia una vera opposizione?

C'è una opposizione formale e per una società come quella italiana non avere una opposizione molto forte è terribile. È come non avere il ricambio del sangue. C'è un grigio che regna, dove tutti sono più o meno d'accordo, sono intercambiabili. Stiamo camminando verso una società senza opposizione, senza utopie e quindi una società senza criteri o standard di misura contro cui misurarsi.

Questa società senza opposizione mi fa venire in mente un grande problema, forse troppo *chiacchierato*, che significa per lei “la caduta delle ideologie”?

Intanto, possiamo cominciare con il dire cosa non significa. La *caduta delle ideologie*; non significa certamente la caduta degli ideali; anzi, si potrebbe dire oggi, che questa *caduta* crea un vuoto che determina paura, determina sgomento, caduta di punti di riferimento. Forse è qui che va vista la matrice sociale della nevrosi e, se si vuole, della depressione di massa da cui siamo afflitti. Ci sono delle comparazioni storiche che si possono fare, che coincidono bene o male con la nostra esperienza.

Insomma, la fine del secolo scorso era la fine d'un secolo, il 1800, che aveva impiantato, per esempio, le fognature a Parigi, quindi le strade non puzzavano più e non era più necessario fare un uso eccessivo di profumi. C'era l'illuminazione; si combatteva, stavano per essere vinte tutte le grandi malattie infettive, dal vaiolo alla tubercolosi. Non solo, si era convinti che con la scienza, che era la nuova divinità, con le scienze applicate, con la tecnica, si sarebbero risolti tutti i problemi del mondo e in effetti il miglioramento dell'umanità sarebbe stato ineluttabile per il divenire del progresso. Questo secolo, direi, sembra finire puntualmente con un senso diffuso di disagio, prima, poi di paura e quindi complesso di fuga. Sostanzialmente la questione riguarda la caduta, lo chiamavo un tempo, del *terzo termine*, la caduta di un complesso di valori condivisi, di valori largamente comuni in cui la gente potesse riconoscersi e quindi anche valori che, nel momento in cui erano guida, erano anche mete, quindi davano un senso all'esperienza. Questo era la fine dell'Ottocento.

Forse alla scienza sono stati assegnati dei compiti sociali che non era e non è in grado di svolgere

La cosa che più mi turba è che la scienza, che già per Comte avrebbe dovuto costituire la base del consenso sociale –perché in fondo, la scienza non è che una procedura pubblica, quindi, va al di là dei capricci individuali e, tramontate le antiche fedi rivelate, è la base del consenso sociale– ma ciò non era stato visto allora, e non si vede adesso, è che una scienza, in quanto tale, in quanto tecnica, o scienza applicata, ha tutti i mezzi per controllare la sua correttezza operativa interna, ma non ha la capacità di trascendere il dato, cioè l'esistente, non può andare oltre la verità verificata. La scienza è ferma davanti ai grandi problemi umani: l'amore, la giustizia, la morte ma, abituata com'è a vincere, di fronte a problemi che non riesce a dominare, semplicemente li cancella. Proprio questa cancellazione di problemi reali è alla base della paura, alla base della fuga. Perché la fuga –io difendo il comportamento di fuga– può essere molto razionale, ma per fuggire bisogna avere una meta verso cui fuggire,

altrimenti la fuga è verso il nulla, verso l'indistinto ed è precisamente ciò che sta avvenendo oggi: alle soglie del terzo millennio l'umanità sempre più scientifica, sempre più tecnicamente raffinata, sofisticata, in realtà si trova totalmente indifesa e sprotegguta. Io trovo che qui bisogna capire bene l'essenza della scienza e della scienza applicata che è la tecnica. Si potrebbe dire che la scienza ha, in effetti, dal secolo scorso, dal 700 a oggi ha dominato il mondo. Se poi procederà come certamente procederà, perché ci sono forti interessi economici e finanziari dietro, si arriverà a questa informatizzazione del pianeta. Credo che la scienza trionferà, ma queste sono vittorie di Pirro.

Molte di queste critiche alla scienza le faceva già Husserl negli anni '30 nella sua *Crisi delle scienze europee*, come è possibile che non siano state ascoltate?

Intanto perché Husserl credo, ha criticato giustamente Galileo e ha certamente criticato in maniera, secondo me assolutamente accettabile ancora oggi, la quantificazione indebita del processo della conoscenza, la decapitazione della istanza filosofica, ma poi, non ha in realtà proceduto –forse non lo poteva, non si può chiedere troppo– all'analisi e alla ricerca del quotidiano, della conoscenza ordinaria, del sapere comune di cui affermava l'importanza. La scienza dunque, credo che sia rimasta una grande forza che, lungi dal porsi come base d'un consenso sociale in quanto procedura pubblica, è stata poi nuovamente privatizzata.

Dunque la scienza non è più una procedura pubblica al di sopra delle parti?

Oggi la scienza è diventata un diretto fattore produttivo e quindi sono i grandi imperi che dominano la scena produttiva che dominano anche la scienza. Bisognerebbe fare oggi il lavoro che Marx ha fatto per il suo tempo. Addirittura oggi, attraverso la scienza, i grandi interessi consolidati, che esprimono le istanze private, i settori dominanti della società, le minoranze della società sono in grado di presentarsi come portatori d'interessi generali *sub specie scientifica*, cioè in nome della scienza,

poiché la scienza è stata concepita come un valore universale, al di là di ogni possibilità di discussione. Tant'è che quando uno, anche nel linguaggio comune dice: è scientifico o è matematico, non c'è niente da fare, è la verità verificata e stipulata, notarilmente accertata e quindi da accettare. Allora avviene che il carattere privato delle minoranze detentrici del capitale, non sono mai percepite e viste come tali, come gruppi settoriali, ma sono visti come i rappresentanti legittimi dell'istanza universale, in quanto questa istanza universale si esprime nella scienza. Lungi dall'ubbidire alla sua vocazione universale la scienza è stata acquistata, incatenata, privatizzata.

Qual è secondo lei l'alternativa all'attuale impostazione scientifica ?

La critica alla scienza non va fatta in nome di una romantica *ritirata nell'interiorità* ma in termini di universalità tradita. Ed è proprio ciò che la scienza non è capace di fare. Infatti ogni qualvolta si parla in termini scientifici la sinistra ha la bocca tappata e non può che accettare, perché l'alternativa qual è? Il ritorno all'uomo interiore, ai fatti della coscienza di cui si occupa Husserl. Bisognerebbe invece elaborare una critica alla scienza con un'alternativa alla scienza che non sia quella della pura interiorità, mimetica interiorità si potrebbe anche dire, ma che sia invece una critica nei termini effettivi politici e in termini scientificamente adeguati. Questo è un compito difficilissimo, Marx ha dovuto impadronirsi degli strumenti dell'economia politica del suo tempo per la critica all'economia politica; per descrivere e interpretare il capitale è diventato economista.

Quindi una proposta che parte con grosse difficoltà, quasi una proposta impossibile da realizzare in un mondo sempre più governato da privati.

Certamente, credo che sia molto difficile perché la scienza si pone come il supporto operativo fondamentale dello sviluppo e di fronte al mito dello sviluppo tutti tacciono, quando in realtà non si tratta di sviluppo, ma di espansione, fagocitazione, consumi fittizi e forzosi, sfruttamento del terzo mondo e del sud del mondo attraverso

la rapina delle materie prime. Credo che su questa linea si dovrebbe lavorare, innanzitutto mettendo a nudo la perversione della natura pubblica della scienza, l'acquisizione a fini privati dell'istanza scientifica e la costruzione d'una alternativa attraverso una scienza ripensata non più come diretta applicazione tecnica, ma ripensata nei termini degli interessi delle grandi maggioranze.

Secondo lei è possibile uno sviluppo che non sia solo espansione?

È possibile una volta capito l'aspetto problematico dello sviluppo in quanto pura espansione e quindi anche asimmetrica espansione che produce squilibri, espansione che, tra l'altro, mette a repentaglio l'equilibrio ecosistemico. Ma, è possibile passare da uno sviluppo come problema a uno sviluppo come progetto? Ed è possibile avere un progetto senza avere scopi collettivi ben definiti? O invece dobbiamo ancora aspettare che il mercato li dia, ma può il mercato dare scopi collettivi? È possibile uno sviluppo messo in moto dall'imprenditore, altamente egocentrico, che si muove solo in base al suo tornaconto, è possibile che questo sviluppo si tramuti in un progetto collettivamente significativo?

Ma è possibile che l'unico modo di creare ricchezza sia quello legato all'imprenditore, legato alla logica del profitto?

Non solo, ma io mi chiedo se sia possibile che l'unica sanzione etica sia il fallimento economico e che l'unica giustificazione etica sia l'indice di profitto, il profitto come indice di gestione razionale dell'impresa. Io credo che questi siano i grandi interrogativi di questo secolo e non possiamo più fidarci di nessuna mano invisibile, non possiamo fidarci di nessuna predicazione ideologica, perché gli ideali restano, ma le ideologie sono franate.

Fino a che punto la caduta delle ideologie non comporta il venir meno degli ideali?

Nella mia ingenua figurazione mentale ho sempre visto questo rapporto: l'ideologia predica gli scopi da raggiungere come desiderabili e la sociologia analizza il processo per raggiungerli. Quindi l'accusa che io faccio, il rimprovero, la critica che muovo all'esperienza sovietica è quella di aver predicato e asserito l'insieme della società per certi scopi ma di non aver analizzato empiricamente il costo quotidiano. Ma è possibile inventare, per così dire, in laboratorio gli scopi, far rivivere una ideologia che non sia esperienza di massa e che non finisca per aver bisogno di un certo personalismo?

Lei parla di un fallimento che coinvolge un po' tutto, in questo quadro crede che il passaggio da una economia di mercato ad una *società di mercato*, di tutti contro tutti sia ineluttabile?

La sua domanda è molto difficile, non so dove si arresterà questo processo di mercificazione dell'uomo. Io vedo per ora, un grande fallimento alla fine di questo secolo, un secolo che era iniziato nel '17 con la grande rivoluzione sovietica, poi quella cinese e tutte le altre e vedo anche il fallimento dell'uomo nuovo. Non siamo riusciti a creare un individuo con un meccanismo interno verso l'azione che non fosse la molla del tornaconto individuale. Non siamo riusciti a costruire una società più umana. Abbiamo semplicemente dato armi più affilate ai pirati perché costruissero una società di pirati, in cui ci sono i rapinatori e i rapinati. Si tratta in fondo, di essere dei rapinatori più o meno timidi o più o meno fortunati, più o meno aggressivi e di essere rapinati non al punto di non poter vivere.

Lunedì 14 ottobre 1991

Lei crede che l'economia di mercato possa costruire una società dove le scelte non siano più politiche ma tecniche, è possibile sostenere che la società di mercato è una società senza ideologia?

Il problema è che queste tematiche sembrano di natura economica immediata. Perché se uno parla di espansione, crisi ciclica, circolazione del denaro, imprenditore demiurgo, sembra che uno faccia un discorso strettamente economico. In realtà, credo che dietro le categorie economiche che sembrano essere categorie molto specifiche, storicamente determinate, dietro categorie come *economia della penuria*, *economia dell'abbondanza*, *ciclo degli affari*, *congiuntura alta o bassa*, *crisi*, *sovraproduzione*, *consumo*, *sottoconsumo* e così via, evidentemente c'è una importante questione filosofica, una questione filosofica irrisolta. Questa questione consiste, secondo me, nella delineazione, elaborazione e in qualche modo fissazione del criterio valutativo. Una questione che ci riporta alle scienze sociali, e che chiarisce come queste categorie, per lo più economiche, para economiche o socio economiche, siano categorie prive di una vera dignità concettuale, sono piuttosto momenti particolari descritti più o meno sommariamente, una morfologia.

Lei sta scrivendo su queste tematiche?

Non ho scritto ancora nulla su questo, anche perché non riesco a scrivere su questi temi, tanto alta è la loro problematicità. Comunque, sono certo che noi oggi, nel linguaggio politico ormai, dobbiamo essere consapevoli che parlare della *fine delle ideologie* è, in sé un atto ideologico. Evidentemente ci mette di fronte o addirittura ci rende prigionieri di una terminologia schematica che è la pura descrizione di una situazione. Non è la comprensione, è soltanto un profilarsi, un modo di porsi d'una situazione. Mi sono interrogato a fondo su questo, che cosa manca, o meglio, a che

cosa porta questa descrizione; che cosa regge, per esempio, la distinzione o se si vuole la contrapposizione, la negazione in sostanza tra il concetto di sviluppo come pura espansione e il concetto di sviluppo come progetto sociale, come destino collettivo. Credo che sostanzialmente vi siano due cose, che sono una sola; primo, l'elaborazione di un criterio valutativo, perché la *caduta delle ideologie* e quindi il venir meno degli ideali è in primo luogo la caduta ed il dissolversi di ogni criterio valutativo. Per cui tutto ciò che è, è razionale, è bene, e basta andare avanti per andare nella direzione positiva. Ma questo è abbastanza facile dirlo, è una critica abbastanza accettata, credo che ci sia una consapevolezza media abbastanza sviluppata su questo tema, che poi significa semplicemente tradurre in linguaggio politico immediato, oppure filosofico medio, il teorema hegeliano: tutto ciò che è, per il fatto che è, è razionale; ciò che è razionale è.

Forse dietro questo tipo di discorsi oltre all'idealismo hegeliano c'è anche il funzionalismo.

Si, certo, ma il funzionalismo dice: *c'è questo*, come momento puramente descrittivo. Ma nel caso hegeliano, non si reputa degno il mondo dell'empiria, non c'è una attenta considerazione di ciò che è, il punto di partenza, proprio l'*arché*, il cominciamento del discorso è non l'essere specifico ma, l'essere indeterminato e non lo si tocca più. Non è un caso che il sistema hegeliano –e per dire il sistema hegeliano voglio dire proprio tutti gli hegeliani storici come Schelling, Fichte, fino, per quanto riguarda l'Italia, Croce e Gentile e in parte perfino Ernst Bloch, che peraltro proprio grazie al marxismo, si salva da questa sorta di *meduzizzazione*, da questo incantamento dell'essere indeterminato– comprende a un certo punto che non l'essere indeterminato, ma la concretezza specifica storicamente determinata è il punto di partenza. Perché l'uomo ha esperienza e l'esperire dell'esperienza non avviene nella grande, ma serrata esperienza dell'essere in quanto tale: l'esperienza avviene nel quotidiano.

Come abbiamo detto prima, questo comporta la ridefinizione del concetto idealista di Storia.

Questa è una difficoltà non risolta, e non so neppure se sia risolubile. Perché tutta la rivolta del criticismo, del pensiero moderno, contemporaneo e postmoderno, il senso stesso di questa rivolta rispetto alla classicità è pur sempre dato dal fatto che l'uomo non ha natura, ma storia. Tralascio i passaggi intermedi, anche se sarebbero molto interessanti, ma se questo è vero, e non possiamo non accettarlo, se accettiamo la critica della classicità, se l'uomo non ha natura ma solo storia, da dove possiamo trarre gli elementi per la costruzione di un criterio valutativo metastorico o almeno in parte metastorico? E dico "in parte" perché intravedo una soluzione che è probabilmente una soluzione ancora parziale, non sono ancora pronto a discuterla in pieno, ma la soluzione può essere intesa come una concezione dell'uomo che non ha natura fissa, data, come la pietra, come l'albero, ma ha invece la storia, e in questa è presente una tensione costante, un'intenzionalità verso il significato che trascende la contingenza storica e che dà alla stessa contingenza storica, alla vicenda storica, alle tragedie o alle commedie storiche, il loro significato. C'è un punto di vista e l'assunzione di un punto di vista fa cadere l'illusione dell'imparzialità storica. Non ci sarà mai storia imparziale, ma anche non ci sarà mai scienza neutrale, oggettiva in senso assoluto, in quanto entrambe avranno sempre un punto di vista. La grandezza di Marx, ancora oggi, va riconosciuta anche nella rinuncia ad un sapere teologico universale, alla filosofia hegeliana eccetera, ma nel fatto che ha assunto un punto di vista storico. Poteva anche essere sbagliato, ma ha dimostrato l'imprescindibilità dell'assunzione di un punto di vista da cui osservare, da cui valutare. Il suo punto di vista era quello della classe operaia come classe storicamente emergente, come nuova classe generale.

Resta, come abbiamo già detto, il problema di un uomo che non è natura ma storia. Ma se la storia per essere fatta ha bisogno di un criterio di valutazione extrastorico, questo criterio da dove lo prendiamo?

Per ora dico che dobbiamo cercarlo nel *telos*, nel senso dell'intenzionalità, addirittura nel bisogno di creare significati, per cui, al di là delle differenze di razza, di lingua, di storia eccetera, in tutti i gruppi umani trovo la produzione di sistemi di significato, che possono essere divergenti, contrapposti; comunque, sottolineo la comunanza di questa caratteristica, ma è sufficiente questo?

Sicuramente dobbiamo trovare un legame, certamente *la produzione di significati* è un legame molto più debole di quelli a cui siamo abituati. In questo quadro, cosa pensa della posizione di Gadamer quando pone la tradizione come fondante?

Io ho studiato a fondo la posizione di Hans Georg Gadamer e soprattutto *Verità e metodo* e devo dire che sono ammirato dalla indubbia abilità con cui Gadamer riesce a recuperare il valore della tradizione, tant'è che il problema che io mi pongo per Gadamer non si pone, nel senso che lo dà per risolto proprio in nome della tradizione, perché la tradizione per Gadamer, non è soltanto il passato, ma l'accumulazione del passato, l'esperienza passata. La tradizione è una forza viva oggi in quanto ci consegna il senso. Ma il limite di tutta la posizione gadameriana, e io vedo lo stesso limite in Ricoeur e in altri, è il limite di quelle posizioni che danno un forte peso all'interpretazione, tanto da farne anche la spiegazione degli oggetti interpretati. Ma l'esperienza nel sociale non è soltanto un commento, ma è l'origine. Qui c'è il problema della decisione in Sartre. Per lui l'importante è ciò che si fa, ciò che io faccio. Non è semplicemente un dato che devo interpretare più o meno abilmente, è la mia stessa vita che viene giocata. Quindi, l'atteggiamento di un Ricoeur o di un Gadamer mi ricorda sempre l'atteggiamento di un viaggiatore che guarda il mondo da un finestrino di treno. Sono degli ottimi viaggiatori che hanno

occhi molto acuti, però non siamo sul treno, noi siamo immersi nel mondo, noi siamo piombati nella situazione.

Gadamer potrebbe risponderle con il circolo ermeneutico, affermando che non si può osservare senza essere osservati.

Questo lo dico anch'io: ogni ricercatore è anche un ricercato; non è questo, ma il fatto che l'oggetto della mia osservazione sono io che lo costituisco. E allora dov'è il criterio di questa costituzione? Io trovo che Ricoeur, Gadamer e altri si comportino di fronte alla vita come se la vita fosse un codice, come se la vita fosse un testo, ma se la vita è un testo, noi questo testo non lo decifriamo soltanto, ma lo viviamo, ci siamo dentro, noi siamo contestualizzati nel testo. In Gadamer e in Ricoeur trovo delle ripercussioni, per loro positive certamente, di una antica trascendenza, per Gadamer è la tradizione, per Ricoeur è la fede religiosa. Entrambi sono rappresentanti di un indirizzo, che per me resta valido, che vede la filosofia come una interrogazione. Questa forza del dubbio critico, addirittura dell'interrogazione come inizio e fine e percorso intermedio di tutto il filosofare, è una posizione che io chiamerei *neosocratica*...

Con la differenza che Socrate pagò con la vita, certo non osservava la vita dal finestrino...

Io spesso sono tornato al Critone, a questo momento in cui Socrate, è consigliato dagli amici ad andarsene, dicono: "Noi abbiamo pagato le guardie, tu potresti benissimo salvarti, ti salveremo la vita", lui rifiuta, e rifiuta dicendo –cosa che non è stata commentata bene– "non posso perché sento nel mio cuore con forza la voce della legge come i suoni dei flauti dei coribanti nella festa" ecc. ecc. in altre parole Socrate non si isola dal mondo che analizza ma si sente parte, dice: "io sento nel mio cuore la voce delle leggi della comunità, ed io sono parte della comunità, io penso in quanto sono nella comunità". Anche il "conosci te stesso" non è da

interpretarsi in senso puramente individualistico-ribelle, come potrebbe fare un personaggio di Ibsen. Vuol dire: “Scopri qual è il posto che ti compete nell’ordine naturale (φύ615)”.

Da quanto lei dice è possibile postulare una tensione verso un significato intenzionale, non dogmatico?

Ciò che per Sartre è all’origine dell’esistenza del soggetto, il momento in cui il bene o il male non hanno più importanza, positivo o negativo, l’importante è che si decida. Io invece mi lego piuttosto, non al decidere, al creare la moralità nell’amoralità attraverso la decisione comunque, ma nel rischiare attraverso l’intenzionalità del significato. Detto questo, devo dire, riconoscendo che questi importanti pensatori vedono nella società più che altro una metafora linguistica e vedono nell’esperienza sociale un testo da decifrare, come se loro non fossero dentro, non fossero coinvolti, devo ammettere che per me sono autori importanti perché tengono viva l’istanza scettica che si esprime nel culto dell’interrogazione. Tuttavia, non le nascondo che questo è un punto in cui sono fermo, perché implica la ridefinizione della storia. E la storia come unico orizzonte filosofico si auto sconfigge, non può essere sostenuto perché non potrebbe valutarsi, allora tutto ciò che accade, accade perché deve accadere.

D’altra parte tutto lo storicismo cade nello stesso errore.

Sì, certamente. Devo dire che da questo punto di vista tutti, perfino Max Weber, cadono in questa aporia: se tutto è storia non abbiamo più elementi per valutarla, non abbiamo più elementi concettuali, né pre-concettuali per renderci consapevoli di ciò che sta avvenendo. Allora la storia diventa una forza o comunque un’esperienza dotata di poteri organizzativi automatici. I veri storicisti sono quelli che dicono “non preoccupatevi, ogni evento per tremendo o irrazionale che appaia, in realtà fa parte della storia e ci penserà la storia a risolverlo. Per esempio, i

desaparecidos, i campi di concentramento, i nazisti, fanno parte della storia e niente può essere giudicato, perché loro fanno parte della storia, la storia con la “s” maiuscola che è la storia dei grandi eventi, non la storia dal basso, la storia del quotidiano. Ma questo non è semplice, si cambia soltanto l’obiettivo, l’impostazione, ma l’angolazione è sempre quella, si mette il grand’angolo al posto del teleobiettivo ma il paesaggio è sempre quello. Il problema è fino a che punto è possibile che la storia storica possa essere anche storia interpretata.

Lei fa una proposta ma nello stesso momento la critica, quali sono i punti che non la convincono?

Ci sono due rischi, il primo è che la proposta di una sorta di apparato metastorico sia insufficiente, perché nasce pur sempre dalla storia. Io non posso accettare un provvidenzialismo, non posso accettare la metafisica, non posso accettare il concetto di natura. Il secondo punto d’incertezza più grave è che anche questo punto di vista si ipostatizzi come un dogma metastorico permanente. Questo condurrebbe tutto il mio discorso allo stesso errore di prima, sarebbe un errore di riflesso, rovesciato, speculare. Allora credo che sia necessario, addirittura, non più parlare di storia, ma parlare di esperienza storica all’interno di un contesto, che ho chiamato *orizzonte storico*.

Mi può precisare cosa intende per orizzonte storico?

L’orizzonte storico non è il punto di vista *ad libitum* scelto dall’individuo. Posso parlare del punto di vista della classe operaia, del punto di vista borghese, del punto di vista della teologia, ma ciò non è una opzione gratuita. Al contrario, il punto di vista, lungi dall’essere una opzione gratuita, libera, aperta è dettato in qualche modo, è guidato, è reso compatibile, accettabile anche o addirittura necessitato dall’orizzonte storico in cui si vive.

Si rinuncia alla verità con la “v” maiuscola...

Ho molto lavorato sul concetto di verità, soprattutto riprendendo le cose utili di Heidegger su Platone, cioè la verità come svelamento, la verità come *aleteia*, che è un ottimo modo iniziale, ma insufficiente. Ed è insufficiente perché copre il problema delle due verità. Noi oggi lo possiamo però dire: esiste una verità che oggi domina ed è la verità verificata, stipulata, scientifica, la proposizione perfettamente verificata o falsificata, come dice Popper. Oggi c'è la tendenza ad esaurire tutta la verità possibile in questo tipo di verità che io chiamo la verità notarile. Un secondo tipo di verità, che non è quella platonica rivelata come svelamento da Heidegger, è una verità che per mancanza di termini chiamerò una verità interiore, comunque, una verità che non è il prodotto di dati empirici quantitativi esterni. Una verità come consonanza interiore e interconnessione fra il sentire in questo momento rispetto all'esperienza del sentire passato. Si potrebbe dire con Dilthey *Erlebnis* ma l'*Erlebnis* è solo un dato di coscienza, interiore. Per me invece, non è solo un dato interiore, ma un dato di coscienza inserito, inerente ad un contesto storico.

Come potrebbe descrivere questo tipo di interiorità? Secondo lei si può parlare dell'esistenza di un mondo interiore?

Il grande problema quando si parla d'interiorità, di mito dell'interiorità o di realtà interiore e quando si ricordano anche i consigli degli antichi asceti cristiani, *in interiore homine stat veritas*, si pone il problema se esista intanto, se abbia consistenza questo mondo interiore che dovrebbe essere così fondamentale per la costruzione della personalità. Oppure, se ciò che chiamiamo personalità non sia che una sorta di fascio reattivo, di grumo, per così dire, non perfettamente solidificato, di atteggiamenti, di esposizioni, di predisposizioni e anche di preferenze. Labile però, tanto che poi ciò di cui rende ragione è il cambiamento di una persona; cambiato il contesto, cambia la persona; cambiato il rapporto, cambia l'atteggiamento. Mi pongo però il problema di che cosa significhi costruire la propria personalità su alcune

certezze, su alcune esperienze interiori così forti da far sembrare effettivamente esistente l'interiorità. In questo periodo penso seriamente a questi problemi, che sono poi problemi attinenti alla costruzione del soggetto. Questo è un problema che, dal punto di vista delle cose che abbiamo detto acquista una rilevanza molto importante perché, se è vero che per poter pensare all'esperienza storica noi dobbiamo essere fuori, almeno in parte; se è vero d'altra parte, che la storia non può essere valutata se non con un criterio che sia in parte almeno a-storico; e se è vero che questo criterio a-storico non può essere solidificato al di là di un certo limite, perché altrimenti diventa, ancora una volta, un prodotto metastorico e come tale slegato dalla sola esperienza di cui disponiamo, che è l'esperienza storica; se tutto ciò è vero, se tutto ciò si tiene, possiamo continuare a parlare di un soggetto, di un individuo come essere indivisibile, come un essere concepito come autosufficiente al modo degli illuministi, portatore di una *raison* che in qualche modo gli offre garanzie supreme di stabilità, di comprensione, di equilibrio?

Riguardo al soggetto, lei lo accennava alla fine della *Sociologia come riscoperta della qualità*, si parla di questo indebolimento del sé, di questo svuotamento...

...vede, se reggesse la costruzione concettuale di un orizzonte storico legato al criterio, in parte metastorico come punto di vista, l'esperienza storica valutata quindi nei suoi stessi mezzi storici, se tutto ciò reggesse, noi dovremmo poi dire che siamo di fronte ad un individuo come agente storico, però non più autosufficiente, ma legato al contesto, legato all'orizzonte. Tra l'altro, chi non avesse questo legame è pura preda del caos storico che non domina più, quindi, non è più neppure un individuo, è semplicemente un consumatore, e qui ci ricollegiamo alla mercificazione.

Forse la via di uscita la dobbiamo cercare in una verità precaria, in una verità che ha un contesto storico, che ha un orizzonte molto limitato...

...quindi con la capacità di vivere il problema, di vivere col dubbio. Lei ha detto molto bene, la *verità precaria*. È passato il tempo delle certezze metafisiche assolute, delle certezze scolastiche, dei grandi sillogismi, dobbiamo contentarci. Questa è la grandezza, ma anche la dannazione dell'uomo moderno. Un uomo che ha rinunciato alle grandi certezze della tradizione, che però non può fare a meno della tradizione in quanto deve sapere da dove viene per sapere dove si trova, per sapere dove va. E che non può adagiarsi su un dogma ma trova la legittimità nel suo *farsi*, qui c'è il momento kantiano dell'autonomia. Poi l'autonomia, in un secondo momento, vuol dire l'indipendenza, e quindi l'identità, ma questa identità non è mai data una volta per tutte. È un'identità che va rifatta ogni mattina sull'orma della spontaneità, un'identità che ha l'ambizione di fondarsi sul cambiamento continuo e che poi significa l'accettazione piena dell'imprevedibilità, cioè di quella condizione che distingue gli animali non umani da quelli umani.

Ma la spontaneità ha un progetto, così come ha un passato e un orizzonte storico limitato.

La chiameremmo allora *spontaneità mitigata*. Questo è molto interessante perché ci consente il recupero dell'involontarietà del pensiero e sul piano della organizzazione sociale, produttiva, statale, politica, ci consente il recupero dell'imprevedibilità rispetto al potere. Per cui: *non chiamate nessuno padrone*, ognuno padrone di se stesso. Questo diventa un primo passo importante ma niente affatto esauriente. Quando Kant scrive, a proposito dell'illuminismo "abbiate coraggio, osate essere autonomi", essere maggiorenni, entrate nella maggiore età, indicava che la storia era riconsegnata agli uomini ma loro dovevano avere coraggio di farla. Autonomia, ma per che cosa? L'autonomia non è un valore in sé, è una condizione, –autonomia per fare l'attore, per costruire la propria identità– non

subalterna. È questa identità non data per sempre ma spontanea, non schiava di nessuno, non ipotecabile.

Per identità spontanea intende un'identità necessariamente irrazionale?

La categoria della spontaneità basata sulla autonomia e sull'identità, può prendere la strada di uno spontaneismo che chiameremo deterioro, in cui il progetto viene concepito come pura casualità, e allora qui torniamo alla storia non dominata, alla storia caotica. Qui potrebbe servire di esempio la mia esperienza del '68, della contestazione globale. Era la contestazione globale della regola, contro i tecnici della regola, in nome della casualità pura, del vivere relativo. Addirittura, non potevamo più accettare il ragionamento scientifico, la verità stipulata di cui parlavamo prima perché era autoritaria. Quindi il rifiuto di qualsiasi costruzione perché intimamente reazionaria e la conseguente caduta in uno spontaneismo in fondo insignificante, amorfo, sulla base di un motto di Nietzsche: "Bisogna avere dentro di sé un caos per dare al mondo una stella danzante", salvo che Nietzsche non aveva bisogno di dirlo, ma loro avrebbero dovuto aggiungere che bisogna anche essere fedeli a Nietzsche per possedere la sua soluzione, avere la sua cultura, la sua finezza nel cogliere i nuovi bisogni del tempo.

Il progetto del '68 definito come lo definisce lei non è realizzabile.

No, ma infatti la mia polemica con uomini come Edgar Morin, oppure con Alain Touraine e il comunismo utopistico, è sul '68 come cominciamento. Non è un cominciamento, è l'inizio della fine perché non costruisce nulla. Allora spontaneità non come spontaneismo caotico, spontaneità come autonomo riconoscimento del proprio destino, ma non c'è più senso del destino. Viviamo in una generazione presentistica –e qui c'è la categoria tempo di cui lei mi parlava– qui torna il ricordo. Viviamo in una generazione priva di ricordi, di gente orfana a cui nessuno ha raccontato la storia di ieri, il passato, senza padri, senza madri, priva di vecchi, priva

di morti, di antenati. È la generazione del qui e adesso, vuole tutto e subito, ma non sa che cosa. Infatti strilla, vuole le cose ma non sa quali, come un bambino che fa i capricci. Da qui sorge la spontaneità, non come spontaneismo, non come presentismo privo di passato, ma la spontaneità –e qui c'è l'elemento gadameriano– che nasce sul tronco della tradizione, non come ripetizione meccanica di formule tradizionali, ma come ripresa dei semi vitali già presenti, sotterrati, sepolti nella tradizione ma che ancora attendono di germogliare. Stranamente, la più grande rivoluzione è quella che guarda indietro, non avanti, non è il futurismo, è il *passatismo*. Bisogna ricordare il carattere rivoluzionario della tradizione.

Quindi tradizione nella sua doppia veste, come passato ma anche come progetto ideale?

Quando usiamo l'antica parola *societas*, cioè soci, la comunità, la *pólis*, la *politeia*, la *civitas*, nel momento in cui usiamo queste parole diciamo due cose: diciamo i fatti empirici della società italiana, tedesca, americana, francese ecc. e poi, invece, diciamo pure l'ideale che la tradizione ci ha consegnato e che non è ancora stato inverato storicamente, di una società di uguali, di una comunità veramente di soci, parliamo di una città ideale, dove ci sia giustizia e riconoscimento di ognuno, libertà, accettazione. Questa duplicità potrebbe essere una linea di lavoro filosofico legato al dato storico. Non è quindi la razionalità hegeliana che realizza lo Spirito nel mondo pratico della esperienza. Non è Napoleone a cavallo che entra a Jena, non è questo. Non parlerei più nemmeno di una razionalità, tanto pericolosa è questa parola, ma di una esperienza ripresa in mano, la padronanza della propria esperienza. Non lasciarsi vivere o essere vissuti, ma vivere in prima persona.

Dove nasce la necessità del ricordo, il ricordo come presentificazione del passato, è una necessità storica o ancora prima personale?

Il ricordo non è solo il passato, è la sedimentazione, quel *che* di costruito che definisce me rispetto ad altri, io ho dei ricordi. La cosa che più mi ha impressionato di certi studi psicologici che ho letto, soprattutto psichiatrici, è che il folle è definito dalla mancanza di ricordi, non ha ricordi. Il lavoro del terapeuta è quello di fare emergere i ricordi sepolti, i ricordi rimossi, cancellati per varie ragioni. Il ricordo è quel sedimento di esperienza precedente che dà alla persona la capacità di progettazione per il futuro. La difficoltà appunto della persona è quella di selezionare il proprio passato. Ciò che mi sembra un vero nodo filosofico è la concezione del modo di operare della memoria, di quali ricordi emergano e quali no.

Ma non esiste un magazzino dei ricordi. Sono convinto che i ricordi affluiscono richiamati dal presente...

...vengono richiamati dal presente, è vero quello che lei dice che non sono degli oggetti in un magazzino di oggetti smarriti che nel momento in cui li richiamiamo, li ricostruiamo, e questo senza nessuna attendibilità oggettiva. Forse il nostro criterio di richiamare i ricordi è dato dalla necessità di oggi. L'individuo richiama i ricordi che hanno costituito il sé, cioè il grumo, li richiama secondo la necessità che ha...

...del *telos* di cui parlavamo prima...

...dell'intenzionalità. Quindi, stranamente, i ricordi sono il passato che si fa presente per essere futuro. Ma detto questo, evidentemente non abbiamo spiegato molto, perché, per esempio, ad un certo punto, la memoria viene meno? Comunque, sono due i punti che considero fondamentali: primo, il maniaco, il pazzo è colui che ha perduto tutto fuorché la ragione –questa è la stupenda formulazione di Chesterton. E che cosa ha perso? Ha perso i ricordi in cui lui aveva precedentemente applicato la sua ragione. Quindi è una razionalità che funziona come una macchina senza materia prima, che gira a vuoto, perfetta, nessuno può vincere un ragionamento formale logico

con un pazzo, certamente avrà ragione lui, ma sarà una vittoria vuota. Questo è il primo punto. Il secondo punto riguarda gli animali non umani. Da quanto ci dicono gli etologi è programmato all'origine, entra in calore in certi mesi dell'anno, sverna e dorme in altri. Il *telos*, il comportamento è programmato e deciso dalla natura, ed è finalizzato a che cosa? È un fine anche questo, non deciso autonomamente dai vari singoli animali, ma deciso dalla specie. Io trovo che qui dovremmo veramente stabilire dei rapporti con l'etologia per capire anche il *problema uomo*, il problema di essere un essere non programmato, che si autoprogramma o pensa almeno di potersi autoprogrammare. Oggi come oggi, dal punto di vista dell'etica come tecnica di convivenza, abbiamo il problema di elaborare l'*ethos* sulla base della nostra possibilità di variare le scelte di autodeterminazione. Ma anche in rapporto a ciò che ci sembra desiderabile, quindi nessuno sfondo metafisico, nessun momento o criterio totalmente metastorico, ma l'orizzonte storico all'interno del quale gli individui costruiscono se stessi sulla base dei ricordi, e sulla base dei ricordi interpretano il presente e progettano il loro futuro.

Qui c'è il problema del *telos*, l'intenzionalità è una totalità dogmaticamente stabilita o è passibile di variazione, è rigida o è flessibile, e se flessibile, fino a che punto può esserlo senza tradirsi?

Questo è un problema divenuto, soprattutto con l'esperienza del socialismo reale, molto attuale: il rapporto tra la meta ideologica, il processo sociologico di avvicinamento e l'autocritica sostanziale costante, che permette un certo grado di flessibilità ma blocca i momenti di regressione, i momenti di errore, di stagnazione, la burocratizzazione. Tuttavia, l'intenzionalità in quanto tale è un elemento assolutamente insopprimibile che può essere anche indicato come una sorta di utopia a media portata.

Nel corso di queste conversazioni stiamo andando verso una nozione di *soggetto storico* che da una parte è mobile, si sceglie costantemente, agisce, però dall'altra subisce la sua costante alienazione, come se ogni sua opera si rivoltasse dopo contro il suo autore.

Le rispondo, primo, la concezione a cui addiviene questa costruzione è una concezione del soggetto come *centro dinamico*, non c'è dubbio. Non c'è nessuna possibilità per la pura contemplazione. Qui c'è il problema tra il *bios teoreticos* e la vita attiva, io sono per un temperamento dei due, ma un soggetto che non agisca...non esiste. Mentre l'antica teologica morale cristiana dice che no, l'anacoreta del deserto esiste, parla con Dio. Comunque sia, l'individuo di cui stiamo parlando è un centro d'iniziativa, anzi arrivo a dire che esiste nella misura in cui agisce.

Quindi in prima istanza è l'agire, poi arriva la riflessione...

... si può riflettere solo su ciò che è, per esistere il soggetto deve comunque prendere delle iniziative, deve agire. Questo agire che lo costituisce non lo esaurisce. Questo è il punto delicato, perché se noi invece accettiamo che nella azione si esaurisca la sostanza dell'individuo, allora evidentemente perdiamo l'oggetto della riflessione. Questa azione va in qualche modo programmata all'interno dell'orizzonte storico, con i mezzi disponibili, in base alle opzioni che si fanno, in base alla meta, in base all'orchestrazione delle intenzionalità. Questa azione non è detto che sia del tutto consapevole delle sue ricadute, anche implicite o indirette, non è detto che possa raggiungere o realizzare l'intenzionalità, il *telos*, anzi, c'è una precarietà continua, è problematica, c'è il contesto storico, ci sono gli altri...

...come diceva Sartre, non è che io non faccia la storia, il fatto è che anche gli altri la fanno insieme a me.

Certo, e la mia intenzionalità si scontra con quella degli altri. Non solo, ma poi c'è il concetto marxiano di ideologia come falsa coscienza, uno crede di andare a

Velletri ma finisce a Civitavecchia. Su questo punto anche Gadamer ha detto delle cose importanti perché la storia poi sovrasta gli individui, ma non sarebbe concepibile senza l'apporto di loro. Quindi l'individuo è artefice, carnefice e vittima, nello stesso tempo. Vittima di sé, delle sue iniziative, nel contesto storico generale, ed è interessante vedere come il rifiuto di questa sfida, cioè il ritirarsi in sé equivalga all'auto-annientamento. È possibile pensare oggi all'anacoreta? Ricordando cosa dice per esempio l'*Imitazione di Cristo*; "Tutte le volte che sono stato fuori con gli altri sono tornato crivellato di ferite..." questa è una frase molto importante. Allora è possibile dialogare non solo con se stessi, ma è possibile sviluppare una conversazione con l'altro che è Dio e quindi, nel più assoluto silenzio, nell'assoluta solitudine, nella più assoluta stasi di ogni iniziativa, nell'*epochè*, sviluppare nonostante tutto il proprio essere, il proprio grumo –come lo abbiamo definito prima– la propria individualità nel dialogo incessante con Dio, con l'altro?

Lei pensa che a priori si possano coniugare riflessione e azione?

Non dò una risposta a questo. Certo però riconosco che sul piano più modesto delle scienze sociali, la pura e semplice coniugazione, quello che ho chiamato il sogno di Scipione, la pura e semplice unione di vita teoretica, contemplativa, nel senso greco, e vita attiva invece, nel senso romano, costruttori di strade, di acquedotti, di ponti ecc., non funziona. Probabilmente il rapporto tra vita teoretica e vita attiva non è un rapporto teorizzabile e quindi sistematizzabile una volta per tutte, ma va continuamente *negoziato*, per così dire, nella vita di ogni giorno, nella quotidianità di ogni individuo e costituisce la tensione o la questione sempre aperta, non risolta.

Poco tempo fa mi ha detto che lei restava ancora oggi molto proudhoniano, questi continui riferimenti alla tensione e alla dinamica confermano questa posizione?

Certamente. Io penso che il fallimento del *socialismo reale* sia semplicemente una deviazione creata dall'impaludamento burocratico. Perché non c'erano ostacoli teorici alla realizzazione del socialismo prima e del comunismo poi. Ci sono stati degli ostacoli contingenti, imprevisi dalla teoria, ma non è che fosse sbagliata la teoria. Non ha avuto coscienza sufficiente della sua giustezza, e quindi, invece di avere la società degli eguali abbiamo avuto la società sotto i talloni dei commissari. Io mi sono permesso di dire queste cose, anche a gente comunista, sollevando grandissimo scandalo. Il fatto è che le persone, e questo fa parte dell'orizzonte storico, vivono molto lo spirito del tempo. E lo spirito del tempo è la filosofia media, è la certezza media di cui la gente poi ha bisogno per continuare a vivere giorno per giorno. Non può porsi questi problemi con la radicalità che noi usiamo. Quest'epoca, da questo punto di vista, è molto bella.

Teoricamente può essere molto bella ma la vittoria del capitalismo è una sentenza che condanna i più deboli.

Certamente, ma siamo fermi di fronte a questo dilemma, da una parte io vedo un capitalismo che tutti dicono vincitore, vincente, io invece, mi ostino a ritenere che si tratta di una vittoria *pirrica* perché il capitalismo nella sua sostanza è attivismo cieco, è dinamismo che non si pone il problema d'una gerarchia prioritaria di mete da raggiungere. Non è in grado di elaborare la co-presenza di obiettivi multipli, di interessi divergenti. Non compie la mediazione necessaria. In questo senso, è proprio come l'incontinenza della materia. Questo è un capitalismo che al limite produce squilibri gravissimi anche in termini ecologici, consapevolezza nuova che non era presente a Marx, che era presente nei fisiocratici però, prima di Marx.

Lei crede che sia possibile uno sviluppo post-capitalista, crede possibile un rinnovamento del capitalismo verso forme meno predatorie?

Non credo che sia possibile un rinnovamento del capitalismo. Non abbiamo un post-capitalismo. Io ho studiato per anni tutte le forme di organizzazione sociale post-capitaliste, i kibbutzim in Israele, la cogestione in Germania, l'autogestione in Jugoslavia, le cooperative in molti paesi, compresa l'Italia, e ho notato per esempio che, o queste formazioni post-capitaliste tornavano al capitalismo, come nel caso delle cooperative, oppure se non tornavano al capitalismo, restavano come isole ritardate nello sviluppo, per esempio l'autogestione in Jugoslavia. Frenavano lo sviluppo tecnico, imponevano, per esempio dei tempi supplementari per ogni decisione, quindi si arrivava tardi. Il problema oggi, dal punto di vista della politologia quanto meno, che però ha riflessi immediati anche sul piano metafisico e filosofico è: esiste la possibilità di andare oltre il capitalismo con il tipo umano, medio, che oggi abbiamo? Vale a dire, con esseri umani messi in moto, per esempio, dalla massimizzazione del tornaconto personale, è possibile andare al di là di questo? È possibile costruire un tipo nuovo di uomo, con nuove motivazioni, con nuovi incentivi, con una nuova visione della vita? Qui io mi ostino a ritenere che parte della risposta, che spiega il fallimento della costruzione di un mondo nuovo, va ricercata in una concezione grossolana e rozza del materialismo storico dialettico.

Dunque il primo errore dovrebbe cercarsi in una non adeguata analisi, e quindi in un'impropria applicazione del materialismo storico?

Credo proprio di sì. Il processo di cambiamento è stato inteso come una sorta di automatismo storico –cioè ancora la storia come dotata di poteri organizzativi automatici– per cui si è ritenuto, primo, che mutata la parte giuridica, per esempio del diritto di proprietà dei mezzi di produzione, il mondo nuovo si sarebbe automaticamente inverato; secondo, che tutta la dimensione pedagogica-formativa, edificante, istruttiva delle università popolari, dei movimenti socialisti fabiani, dell'educazione popolare nei rioni, nella classe operaia, tutto questo fosse moralismo da rifiutare. Cioè, il movimento sindacale e operaio in senso lato, dell'Europa

continentale almeno, ad eccezione delle società fabiane inglesi, ha dimenticato completamente il momento pedagogico-formativo dei suoi aderenti, perché ha ritenuto che questo fosse moralismo, non soltanto inutile, perché una volta fatto il cambiamento strutturale tutto il resto sarebbe avvenuto automaticamente, ma addirittura dannoso, perché avrebbe mistificato la cultura. Invece è successo che non essendoci questa potente, simultanea, coordinata forza pedagogica, insieme con quella riformatrice rivoluzionaria nei paesi del socialismo reale ad un certo punto si è avuta la grande stagnazione burocratica con le giovani ragazze che si prostituivano per un paio di jeans offerti dai giornalisti occidentali e i giovani che stravedevano per i concerti rock.

Si è pensato che un cambiamento strutturale dall'alto avrebbe inevitabilmente generato un cambiamento in ogni ambito sociale fino ad arrivare al singolo.

Si è ritenuto che cambiando le basi giuridiche e strutturali dei rapporti istituzionali, non solo sarebbe nato l'uomo nuovo, ma tutto quanto il modo di pensare, la filosofia si sarebbe imposta da sé. Nessuno ha pensato seriamente ad una filosofia sociale post-capitalista, non c'è stato questo sforzo, nessuno in altre parole ha fatto oggi, per la società di oggi, quel che Marx ed Engels avevano fatto per la società del loro tempo, che era un'analisi economica, politica, culturologica, filosofica. Ci sono dei lavori, ma sono del tutto insufficienti, ci sono studi critici delle società multinazionali, c'è la teologia della liberazione, che è molto importante, ma nessuno studio ad alto livello filosofico sul perché tutto ciò è stato ritenuto superfluo. Di nuovo lo storicismo pone la Storia come capace di organizzarsi automaticamente con l'idea che la storia in sé non va giudicata; il flusso storico di per sé porterebbe verso il meglio. Si è creduto ad un'esigenza di progresso implicita nel progresso storico come tale; si è confuso il piano empirico con quello trascendente.

Giovedì 31 ottobre 1991

Se una delle condizioni fondamentali per la costituzione del soggetto è data dal contesto storico, dalla situazione sociale che lo circonda, quali problematiche intravede oggi dopo la caduta del socialismo reale, nei paesi dell'est europeo?

La costruzione del soggetto non può prescindere del suo contesto storico e questo ci dice che siamo di fronte a questo clamoroso fallimento. La reazione immediata, che chiamerei piccolo borghese, anche abbastanza idealistico–reazionaria, sarebbe quella di dire: ha vinto l'individualismo. In realtà, le indagini sociali empiriche, concettualmente orientate ci dicono che non è così. Non ha vinto l'individualismo, non stiamo tornando ad Adam Smith, anche se ciò potrebbe far piacere a qualcuno. Qualcuno parla di *soggettività collettiva* che sembra una vera contraddizione in termini, molto banale, perché stiamo proprio parlando di come dal collettivo possa nascere il soggetto, o meglio, se e quali siano i rapporti tra il soggetto, come individuo non più divisibile, e la collettività con i suoi valori collettivi, se ci sono, se ci sono rimasti dopo il fallimento del socialismo. Quindi, *soggettività collettiva* non si può dire.

Lei pensa che il fallimento del socialismo sia imputabile all'insuccesso di una forma politica?

Certamente non è il fallimento del marxismo, perché Marx resta come un classico consacrato dai suoi testi, direi piuttosto che è un grosso cedimento, la bancarotta d'un grande esperimento sociale. Ne ho parlato nei *Cinque scenari per il 2000*, dove soprattutto ho osservato il comportamento dei giovani di oggi, che sono singolarmente privi di senso del destino individuale e che invece tendono a muoversi sempre in gruppo. Ho anche scritto –spero senza disprezzo– “secondo la logica dell'armento”, anche se forse non è proprio così, ma certamente, c'è il problema di individuare se esista comunque, quali siano le

caratteristiche d'un individualismo di tipo nuovo, che non è più l'individualismo del *laissez-faire*, che non è più l'individualismo dell'illuminismo.

Nei Cinque scenari per il 2000 lo definiva un individualismo “socialmente orientato”, potrebbe spiegarci un po' meglio di cosa si tratta?

È un individualismo di gruppo, che canta in gruppo, che fa l'amore in gruppo, che si veste secondo i canoni del gruppo, che legge in gruppo, studia in gruppo –quando studia, quando legge–, addirittura si potrebbe dire che riflette in gruppo. Questa logica dell'armento io l'ho soprattutto trovata, voglio dire senza però una spiegazione plausibile fino a questo punto, nei grandi raduni rock, nei grandi raduni dei Rolling Stones, nella musica dei giovani di oggi. Ci sono due fenomeni che in fondo oggi l'analista sociale un po' disprezza, soprattutto quello di formazione accademica, e sono, da una parte, il fenomeno sportivo, soprattutto il calcio, oppure, negli Stati Uniti può essere il rugby o il baseball, in Inghilterra può essere il cricket ecc. Indubbiamente ci sono gli stadi, che sono come delle grandi cattedrali di oggi, persino le ultime forme di stadi con queste cupole, con questi copri–stadio, dicono per salvare gli spettatori dalla pioggia, in realtà inconsapevolmente gli architetti sportivi stanno disegnando delle forme di cattedrali...

...dove ci sono seri problemi perché non cresce nemmeno l'erba.

Non cresce nemmeno l'erba... La ringrazio per l'annotazione. Non cresce nemmeno l'erba, più cattedrale di così! Dall'altra parte, ci sono questi raduni oceanici per ascoltare cantanti che probabilmente in questa loro assenza di vera musicalità, con qualche rara eccezione, esprimono invece solo il bisogno di una presenza, di una ri–aggregazione alla ricerca di una loro espressione. Dunque, un problema è come riformulare, come ridefinire, se è possibile, l'individualismo dopo il fallimento del socialismo, e dopo quindi il fallimento

del progetto dell'uomo nuovo, l'uomo nuovo non solo non è nato ma addirittura ha distrutto l'antico. E tutto questo ci riporta all'altro aspetto del problema che mi sembra di grande interesse ed è collegato direttamente, seppure in maniera un po' sotterranea, con questo, ed è la possibilità di dirsi ancora intellettuale. Perché gli intellettuali, le persone che si sono formate con la cultura dell'*abat-jour*, questa luce giallastra dello scrittorio, di regola nello studio di papà, sono proprio figli dell'individualismo classico, si affermano intellettuali in quanto si contrappongono alla massa. La *caduta delle ideologie* li ha travolti.

Dunque, essere intellettuale oggi significa mettere in discussione proprio la stessa figura dell'intellettuale.

Da questo punto di vista vedo la perdurante modernità di Sartre, perché ciò che mi è sembrato straordinario in Sartre, rispetto a molti altri, anche per esempio a tutta la Scuola di Francoforte, è stata questa capacità costante: primo, di ritenersi *amorale*; secondo, di ritenersi privo di *super-ego* e, terzo, di negarsi come intellettuale costantemente e di scandalizzare. Io continuo a domandarmi, questo intellettuale è ancora quello che detta aforismi come Nietzsche, scrive saggi come Adorno oppure bisogna, con modestia, negarsi come intellettuale per rinascere come personaggi critici, che stanno però in mezzo alla folla? Comunque, lo statuto dell'intellettuale qual è? Bisogna andare a Parigi? È ancora il parigino che, come un primo della classe, ci viene a dire quali sentieri sta battendo la storia, dove va il mondo? Oppure lui stesso è a rimorchio dell'esperienza?

Forse questo provoca la caduta definitiva del concetto idealista d'intellettuale.

Non ho mai creduto ad una priorità dell'intellettuale come figura sociale, come produttore d'idee, ma soprattutto credo che venga meno l'idea di

Mannheim cioè, che infondo l'intellettuale sia un essere liberamente sorvolante al di sopra degli interessi di classe, dei gruppi, al di sopra della società di cui parla, questo non c'è più, probabilmente non c'è mai stato. Non esiste più una zona di extraterritorialità diplomatica, per così dire, per l'intellettuale. Non c'è un rifugio, vive in mezzo agli altri e vive le esperienze di cui parla. In questo senso, nel suo piccolo, per me è importante *I grattacieli non hanno foglie*, perché ciò che è stato sempre rifiutato, la "misura", la connessione della dimensione esistenziale con quella teoretica, diventa oggi una connessione di sopravvivenza. Io all'inizio non lo avevo capito, devo dire grazie a lei che ha insistito su questo punto, finalmente l'ho capito abbastanza bene proprio in quelle pagine, forse teoricamente meno rigorose, ma esistenzialmente molto forti di Sartre, e capisco anche, ancora meglio, perché Sartre ad un certo punto dedichi un libro o scriva delle prefazioni lunghissime a Jean Genet come se fosse Platone, forse più che per Platone. Questo sta a significare, se non la priorità, lo statuto straordinario dell'esperire, del fare esperienza dell'esperienza nel suo momento fluido, dell'esperire le cose.

Lei pensa che in questo senso il lavoro di Sartre sia anche utile alla sociologia?

Da anni, direi con scarsissima fortuna, cerco di condurre questa battaglia a proposito della formazione dei concetti sociologici, che non possono essere concepiti come concetti filosofici essenzialistici, tradizionali, concetti che si ricavano da una considerazione speculativa pura dell'essere indeterminato. Ma invece per me, i concetti sociologici, se hanno senso, hanno senso in quanto vengono derivati dall'esperienza, quindi dall'esperienza determinata. Sempre mossa dal bisogno generalizzante di concettualizzare, ma mai dimentica della sua origine storica. Questo è molto difficile perché anche tra i sociologi trovo soltanto Simmel che è molto vicino a questo, trovo anche alcune cose di Weber,

ma Weber è troppo interessato a fare le sue tipologie, a scrivere dei trattati, per quanto incompiuti. Credo che Simmel sia l'unica persona vicina e non a caso il più estraneo, quello che ha fatto una carriera meno brillante, il più rifiutato, se si vuole anche il più fallito. Muore a Strasburgo ancora prima di diventare ordinario, se ricordo bene.

Dunque secondo lei si potrebbe dire che la base della costruzione concettuale è necessariamente una base esistenziale?

Certamente. Quando l'intellettuale dice –e qui non cito solo Mannheim, ma si potrebbe fare riferimento a José Ortega y Gasset oppure a Hermann Hesse– io sono l'individuo distinto dalla massa, io sono il lupo solitario nella steppa, in quel momento, nel momento stesso in cui dichiara e costituisce il suo essere sociale come un essere differenziato, non come un atteggiamento critico differenziato ma come un essere sociale costituito, come istituzionalmente garantito ecc., in quel momento nega se stesso. È finito. Proprio perché l'intellettuale può esistere soltanto come elemento critico negativo costante, che si nega nel momento in cui si pone e quindi non può mai porsi definitivamente. L'intellettuale come pensiero negativo che a sua volta non erige, non disegna la negatività come istituzione. Devo confessare che la forma stessa per esprimere le sue opinioni non può più essere né quella del sistema filosofico, né quella del saggio, né può essere forse neppure un romanzo come noi lo conosciamo, con la sua forma di romanzo ottocentesco, oppure dei romanzi della scuola dello sguardo. Forse deve essere un genere che neghi i generi e quindi una produzione evidentemente letteraria, però di tipo nuovo. Posso capire meglio anche Sartre che a un certo punto smette, non è più il lavoro sull'*Immaginazione*, o sull'*Essere e il Nulla*, niente. Preferisce *Il Muro*, oppure il teatro, e sono *A porte chiuse*, *Il diavolo e il buon dio*, *Le mani sporche* ecc. Diventa una produzione non più catalogabile in maniera univoca.

Questo pone pure il problema della possibilità d'insegnamento di una disciplina così concepita.

Stavo leggendo l'altra sera, ero molto stanco, *L'avvenire delle nostre scuole* di Nietzsche, evidentemente tutti gli istituti scolastici sono contraddizioni in termini, non insegnano a pensare, insegnano un pensiero già collaudato. Non fanno fare esercizi, diciamo così, di ragione, non fanno fare esperienza, anzi, tengono lontani dall'esperienza, non premiano l'originalità, premiano la ripetizione. Io non credevo di avere così ragione quando parlavo di "scuola come mattatoio d'intelligenza", perché poi questo significa soffocare l'unicità del singolo individuo, impedire che la sua vocazione primigenia venga alla luce.

Lei sostiene che oggi il pensiero come attività personale, interiore e gratuita stia scomparendo, perché?

Perché per me la possibilità di pensare è legata alla riscoperta e alla valorizzazione –e addirittura al rispetto– dell'essenziale involontarietà del pensiero. Perché i nostri pensieri oggi sono tutti progettuali, sono tutti finalizzati ad uno scopo, sono utilitari, sono anche qui –in radice almeno– mercificati, addirittura quando siamo lasciati liberi di pensare, anche nella più grande libertà rispetto agli interessi costituiti, non sappiamo più utilizzare né valerci di questa libertà, di questa indeterminazione, anzi ci fa paura e corriamo come pazzi alla ricerca di qualcuno che ci associ, di qualcuno che ci assuma, di qualche interesse che ci paghi, non perché abbiamo bisogno, abbiamo solo bisogno di un padrone. Questo è un aspetto del mondo mercificato che mi colpisce molto perché per esempio quello che rimprovero alla Scuola di Francoforte è di restare in fondo un gruppo di marci intellettuali, molto consapevoli di sé, molto direi nella posizione anche giusta, ma sempre molto intellettuali. Come se il mondo, e la definizione di quello che il mondo è, di dove va, dipendesse solo e

unicamente da loro. Dal loro pensiero interno, poi tra l'altro non dalle loro esperienze, non le facevano, non hanno mai fatto ricerca sul campo, hanno sempre letto libri già stampati. C'era solo il progetto di Adorno chiamato *Radio Project*, analisi di contenuto applicata a certe trasmissioni radiofoniche, per capire certi stereotipi mentali di discriminazione, razzismo, xenofobia, comunque di violenza contro le minoranze. Credo che si debba fare un passo avanti oltre la concezione sacerdotale dell'intellettuale.

Secondo lei questa concezione dell'intellettuale è legata alla visione dogmatica dell'ideologia?

La concezione dogmatico-sacerdotale è quella del leninismo, per cui è la minoranza dei rivoluzionari di professione che porta la verità rivoluzionaria alla classe operaia. Ma la partecipazione della classe operaia è puramente strumentale, offre la sua forza, però non ha nulla da dire circa i modi o i fini.

Un errore d'impostazione forse alla radice del fallimento del *socialismo reale*.

Il socialismo dogmatico è fallito anche perché si è posto come un progetto di una minoranza sedicente illuminata, che ha utilizzato le masse senza interrogarle, convinti di sapere loro dove la storia andava. Anche se qualche volta era necessario uccidere tre o quattro milioni di kulaki, di piccoli proprietari agricoli, l'élite non solo guidava la storia, ma doveva autopurificarsi, senza alcun controllo dell'esperienza. Da questo punto di vista il socialismo non poteva, come progetto politico e sociale, non fallire.

Non crede che la crisi dell'intellettuale dovrebbe investire in primo luogo la figura del sociologo? Se alle nostre società è venuto a mancare il

collegamento tra teoria generale e vita, se c'è un intellettuale che avrebbe dovuto dare l'allarme non doveva forse essere il sociologo?

La responsabilità dei sociologi è molto grande. Stranamente, anche in una cultura come quella italiana, che è ancora a-sociologica e spesso anti-sociologica, anche in questa cultura, tutti percepiscono a tasto, forse in maniera non chiara, forse istintiva, ma sentono che il sociologo è venuto meno a una funzione fondamentale. Perché in fondo, tra lo schema ideologico globale avveniristico, massimalistico, quindi solo verbalmente rivoluzionario, e la pratica quotidiana burocratizzata, coercitiva, grigia, priva di prospettive, tra questi due estremi è venuto meno, è mancato il momento sociologico tra lo schema teoretico generale e la pratica quotidiana empirica. C'è un libro di Elio Vittorini che si chiama *Le due tensioni*, la tensione verso la verità scientifica e la tensione verso l'immaginario. In realtà non si rendeva conto che parlava di due processi mentali: la scoperta e la verifica, che sono presenti nel discorso scientifico. Ma quello che è mancato veramente non è che la cultura umanista o quella scientifica abbiano prevalso l'una sull'altra, il vero problema è che è mancata, soprattutto per quel che riguarda l'Europa continentale e in particolare l'Italia, la cultura sociologica. È mancata per esempio una mediazione tra il retroterra storico, i valori tradizionali e le nuove forme tecnico scientifiche.

Al sociologo che è legato al costante mutamento sociale non è mancato pure un controllo critico di questi processi di trasformazione?

Sì, ma la cosa grave è che è venuta meno questa prospettiva sociologica, là dove era massimamente necessaria, là dove si tentava un esperimento sociale nuovo, dove si cambiavano i rapporti sociali. Nella costruzione del socialismo occorre che, mentre l'ideologia –assumiamola nel suo senso comune come insieme di ideali, non come falsa coscienza–affermava gli scopi ultimi desiderabili dell'azione sociale, toccava alla sociologia analizzare criticamente

il processo e garantire il contatto fra gruppi dirigenti che formulano gli scopi e popolazione sottostante o base sociale, che in realtà è il vertice in quanto costituisce la sede della sovranità del potere, la sua fonte di legittimazione, una fonte tra l'altro rivoluzionaria. L'analisi quotidiana del processo, capace di segnalare tempestivamente tutte le deviazioni, i famosi culti della personalità, la burocratizzazione. A proposito di questo si devono segnalare quelle splendide pagine che Sartre dedica nella *Critica della ragione dialettica* –e anche qui poteva essere illuminato il discorso sociologico– all'analisi del *pratico-inerte*, di un potere che invece di realizzarsi come iniziativa, e quindi invece di essere razionalmente valutabile se d'accordo o meno con gli interessi della maggioranza, eternizza se stesso, si fa inerte. Il problema diventa più grave quando il potere diventa privato, è il grande problema della privatizzazione del pubblico che oggi, in Italia, è un fenomeno che ha dimensioni macroscopiche. Io ne *L'Italia in bilico* ho cercato di metterne in evidenza alcuni aspetti.

Tra i paesi economicamente progrediti l'Italia è forse quello a cui manca di più una cultura del servizio pubblico.

L'Italia ha un nodo di contraddizioni incredibili, pur non avendo una cultura di servizio ha scatenato, forse proprio perché non c'è l'idea del pubblico, interessi privati familistici molto dinamici. Non solo, ma lo stesso settore pubblico in realtà non andrebbe chiamato pubblico ma andrebbe chiamato *statale* perché lo statale è stato privatizzato, ma il pubblico come statale più sociale è sconosciuto. Non si capisce perché tutto ciò che è pubblico non funzioni, addirittura esiste il sospetto che questa carenza sia in realtà necessaria e conveniente per i grandi interessi privati e pubblici –in questo caso però privati e statali– che dominano la vita di questo Paese. Tutto questo dipende da un errato concetto di potere, e soprattutto dalla crisi di questa fine secolo: la crisi del modello socialista, un progetto che ha dominato quest'ultimo secolo.

Noi parliamo di crisi del modello socialista, dell'ideologia, del dogmatismo, dell'idea, della costituzione del soggetto...forse stiamo parlando di una crisi molto più profonda, della crisi di più di duemila anni di cultura. In questo senso forse ha ragione Jacques Derrida che propone una decostruzione che arrivi alla radice del pensiero contemporaneo.

Non c'è dubbio che un'idea o meglio una concezione della cultura come insieme di idee pure non regge più. Ma soprattutto non regge più non solo per questa ragione di produzione di idee, cioè una ragione interna, quasi meccanica, non regge più proprio davanti ad un altro fatto che va messo bene in evidenza, di fronte al fatto che con gli sviluppi tecnici della comunicazione e la possibilità che consentono di avere una copresenza simultanea di più sistemi di significato, si ha come risultato finale una copresenza di culture diverse. Per cui la cultura greco-romana-cristiana, ebraica all'origine, fondata sul *lógos*, fondata sulla sequenza logica come tale, non è più sola. Deve fare i conti con altre logiche culturali, magari a-logiche. Ed è la ragione per cui io da anni cerco di sviluppare questa idea: che non si fronteggiano semplicemente due campi, razionale da una parte, irrazionale dall'altra, ma bisogna tener presente il razionale, l'irrazionale e poi un *a-razionale*. È come la concezione politeistica, che deve sempre lasciare un altare libero, vuoto per il *dio ignoto*.

Ma lei crede che in occidente si possa parlare di copresenza di culture diverse, d'interculturalità?

Diciamo che questa pluralità culturale oggi viene detta, anche se non ha conseguenze. Tutta l'*euro-america* è talmente immersa nella propria cultura che non riesce a distaccarsi, non riesce a concepire altro fuorché questa cultura. E questa cultura non può comunicare con le altre culture proprio in grazia della sua presunta completezza. Perché una cultura fondata sul *lógos*, nonostante gli

sforzi di Derrida di decostruire, nel momento in cui scopre che ci sono residui non assimilabili dentro il *lógos* va in crisi, si spezza. Una cultura che non è in grado di capire e di comunicare con gli altri, accettandoli come altri, può solo proiettare se stessa. Mi auguro che la crisi del socialismo, la crisi dell'Unione Sovietica e la posizione ormai solitaria degli Stati Uniti come unica superpotenza, non induca questa cultura nell'errore fatale di proiettare sé ad ogni costo, anche a costo di soffocare gli altri. Non solo non accettare l'alterità dell'altro, ma siccome l'altro esiste e continua ad esistere, di convertirlo, magari con i metodi della sacra inquisizione che già abbiamo conosciuto. Credo che oggi, oltre a pensare al fallimento del socialismo dobbiamo pensare ai pericoli di domani, non pensare guardando al passato. Guardare avanti, cioè predisporre un quadro culturale in grado di far dialogare le culture.

Per questo però si deve superare il pregiudizio eurocentrico, superare il razzismo.

Bisogna riconoscere innanzitutto che l'Europa occidentale non è che una, trascurabile appendice della massa continentale europea. Dunque la nostra cultura è una tra le varie culture, è un'opinione come le altre. Ogni gruppo umano è diverso, le razze sono diverse, gli sviluppi tecnici sono a livello ben differenziato, ci sono gli avanzati, ci sono gli arretrati –tecnicamente parlando– però c'è una convergenza comune tra tutti gli esseri umani, che li distingue dagli animali non umani, e questa convergenza è la produzione di significati: il gesto, l'atteggiamento, la parola, la lingua, elementi che accomunano tutta l'umanità. Ma accettare questa convergenza non è cosa da poco.

Di fronte a questo concetto di cultura come produzione di significati in costante mutamento, qual è il compito dell'intellettuale?

Oggi sono piuttosto perplesso e anche qualche volta molto preoccupato perché in un paese come l'Italia, ma anche in molti paesi d'Europa, in America, non ci sono voci di dissenso marcato. È venuta meno l'opposizione. La caduta della superpotenza sovietica ha generato una superpotenza americana solitaria. Prima si diceva: è la guerra fredda che congela tutto— oggi invece si vede che la ragione era più profonda. Probabilmente occorre che l'intellettuale abbia il coraggio di rinnegarsi come tale per rinascere come fattore di movimento dialettico nelle varie società. Oggi l'intellettuale è pietrificato dal timore del tradimento, dalla paura di venir considerato traditore. C'è un vasto movimento che cerca di salire sul cavallo della cultura neo-imperiale che avrebbe vinto, hanno paura di essere lasciati a piedi. Questo è più evidente nella cultura di sinistra che in molti casi tenta una azione di mimetizzazione, i comunisti di ieri che osannano Bush perché temono che abbia tutto il successo che già in parte ha avuto e che loro siano tagliati fuori. Tutti acriticamente accettano tutto perché *non si sa mai...* Io sento nell'aria che emergono delle parole strane, dei modi di pensare *non si sa mai o forse abbiamo sbagliato tutto*. Questo, secondo me, è molto pericoloso perché crea il regime, crea una vera e propria omologazione, una standardizzazione mentale, culturale e purtroppo viene meno in questo senso il moto dialettico, viene meno l'altro termine, l'alterità.

Secondo lei sarebbe possibile in queste condizioni mettere in moto una sociologia veramente critica.

Non casualmente la mia rivista si chiama *La critica sociologica* e la voglio riportare al suo istinto radicale originale. Un'opposizione sul piano culturale e intellettuale estesa alla produzione di romanzi, saggi, saggi sulla situazione politica, di cui c'è un grande bisogno. Saggi più brevi ma più graffianti, diciamo meno saggi per fare i concorsi, una rivista meno accademica. Strano a dirlo, l'avevo iniziata proprio perché i *Quaderni di sociologia* erano diventati troppo

accademici. La *Critica sociologica* è diventata, negli ultimi tre, quattro anni più accademica, idealista, coscienzialista, più introspettiva e in parte lontana dai conflitti sociali ed economici. La sua critica è diventata secondaria, critica alla cultura della cultura. Si pubblicano cose molto belle, ma tutte viste da lontano e retrospettive, tipico della cultura borghese conservatrice che parla del già accaduto.

In questo periodo forse in modo più marcato che in altri, si è diffuso un desiderio di conservazione, di mantenimento dell'ordine e dei ruoli, a che cosa lo attribuisce?

Indubbiamente oggi siamo di fronte ad una allergia al cambiamento, che non è soltanto allergia, non è soltanto un fatto superficiale, epidermico. È un fatto più profondo, è l'angoscia, è la caduta delle sicurezze e delle certezze. Mi domando se non bisognerebbe sviluppare una serie di schemi o di atteggiamenti di pensiero, di esperienze che in qualche modo insegnino, abituino o rendano possibile l'esistere all'interno di un mondo in movimento. Perché poi la stessa teoria dei sistemi è un modo per ingabbiare la complessità, ma la complessità va accettata! Io prevedo che forse per il prossimo secolo, parole come *socialismo*, *marxismo*, perfino l'aggettivo *sociale* è probabile che diventino parole oscene, che non si dicono più, da non usarsi almeno in compagnia di gente colta, intellettualmente aggiornata, che non si possano più usare. Io credo che andiamo verso una società omogenea senza opposizione né voci discordanti. E credo che è probabile che due gruppi restino fuori: l'artista e il criminale. Già oggi negli Stati Uniti l'artista viene molte volte considerato nella sua trasgressione come un soggetto che dà fastidio, che disturba la quiete.

PARTE SECONDA: 2000

Martedì 22 agosto 2000

Sono passati più di sette anni da quando nelle prime pagine de *La tentazione dell'oblio* si interrogava sul saccheggio di un tranquillo cimitero ebraico avvenuto nella città di Carpentras, in Francia. Ora fatti come questi fanno parte della cronaca e il suo libro va verso una seconda edizione.

In effetti, come lei sa, *Laterza* vuole fare una nuova edizione del mio libro e certamente le ragioni ci sono tutte. Alcuni dicono che sono ragazzacci, ma ciò non basta. Forse lo sono soggettivamente, ma esprimono una tendenza storica, ritorni storici molto preoccupanti. I fatti di questi giorni e le misure legislative del governo di Gerhard Schroeder contro i neonazisti lo confermano. Le previsioni che facevo ne *La tentazione dell'oblio* non sono solo il mio pensiero, ma parte del mio personale vissuto. La scissione tra pensiero vissuto e pensiero teorizzato è abbastanza difficile anche se non cesso –molto weberianamente– di tracciare quello che vorrei che fosse una netta separazione tra opinioni personali e verità scientifiche acquisite, confermate empiricamente.

Lei parla ancora di verità scientifiche acquisite...

Però mi domando se queste verità scientifiche, stipulate e confermate non finiscano per essere una mera tautologia. In quanto le vere verità sono quelle legate ad una intuizione con fondamenti interiori, per cui, in maniera misteriosa, l'esperienza vissuta, il pensiero teoretico e diciamo anche la trepida attesa di ciò che ancora non è, vengono a mescolarsi. Lo chiamerei un processo di carburazione spirituale interiore di grandissimo interesse perché comunque implica un'idea duplice di verità: la verità scientifica, confermata empiricamente, inter-soggettiva e valida per tutti e poi una verità che esprima l'intima consonanza, il concatenarsi

d'intuizioni, anche misteriose e fulminee che buca il muro del quotidiano e anticipa la vita futura.

Il rischio è quello di cadere nell'irrazionalismo.

Certamente, sono molto cauto, molto autocritico, ma è difficile salvare nel mondo tecnologicamente determinato di oggi l'involontarietà del pensiero, il grande valore della verità intuitiva, dei rapporti a venire intuitivamente anticipati, senza lasciare un certo spazio a queste certezze interiori di per sé non spiegate e forse anche inesplicabili. Negli ultimi anni devo anche ammettere che dopo questa produzione scientifica e accademica che qualcuno reputa perfino eccessiva –io sono un po' portato all'iperbole– mi oriento sempre di più verso libri senza note a piè di pagina. Quello che io per parecchio tempo ho sognato dopo aver pubblicato *I grattacieli non hanno foglie*, è il mio vecchio e caro amico di Chicago, il professor Leo Strauss, che con quella sua aria un po' beffarda ma molto benevola e la sua perenne sigaretta con il bocchino, –fumava le sigarette con un lungo bocchino alla Marlene Dietrich, anche se fa ridere accostare Marlene Dietrich a Leo Strauss– mi diceva “Oh Franco, no footnotes in your books”, stupito per il mio libro.

Proprio dieci anni fa nel corso di queste interviste, lei manifestava il desiderio di superare una certa forma di scrittura, questo desiderio si è avverato?

Questo momento che io vedo legato alla fine dell'attività come *cursus* accademico è terminato, sono arrivato verso i 75 anni quando tutti gli accademici in Italia vanno in pensione, anzi non si dice più in pensione, vanno “a riposo”. Già da prima, nei miei diari, c'è questo desiderio. Qualcuno ha creduto di vedere una vena letteraria in quanto dicevo, ma io non credo alla vena letteraria pura, così come non credo all'accademia pura. Credo nell'incontro, nel mettersi insieme, nell'incrociarsi di queste due verità, di queste due forme di scrittura, ma anche nelle due figure

esistenziali che ci sono dietro e che sono molto diverse. In questo senso sono molto favorito dalla biografia, perché io non sono nato accademico, sono accademico per caso, perché sono entrato in università per occuparmi di una disciplina che non c'era mai stata e che io, in qualche modo, mi sentivo chiamato a reinventare, e che non era in nessun modo la sociologia puramente quantitativa, che si faceva in America, ma era la sociologia *come partecipazione*, quindi una scienza come *scienza* e come *prassi* allo stesso tempo. La sociologia critica, per me, non risponde necessariamente a un progetto politico, anche se ha implicazioni e conseguenze politiche. Il fatto di studiare, di analizzare scientificamente qualsiasi istituzione, tema, comportamento, gruppo ecc., in qualche modo comporta uno sgretolamento dell'oggetto e quindi ha un'incidenza critica al di là dell'intenzione politica. Questo non è mai stato capito dai contestatori del '68 e mi ha reso un po' "a Dio spiacente e a li nimici sui". Per i vecchi baroni, i miei colleghi, io ero già un barone, mi reputavano un traditore e i giovani contestatori non sapevano mai se fidarsi o no, perché io mi riferivo a loro e al loro irrazionalismo esibito come a "lo spaccio della bestia trionfante", per usare un titolo di Giordano Bruno.

Per il futuro ha altri progetti riguardo alla forma di scrittura?

Per il mio futuro, per il tempo che mi resta, che non è molto –io ho un'idea molto lucida e chiara della mia mortalità– vorrei riscrivendo rivivere le idee e le esperienze del passato e quindi, in qualche modo vivere due volte. La prima, nel fragore delle battaglie, la seconda nella tranquillità del ripensamento. Ripensamento che a volte può diventare scrittura, a volte no. Io spesso ripenso cose e il solo ripensarle è un riviverle che pienamente mi soddisfa e quando ciò avviene il foglio resta bianco. La scrittura è una terapia e una sofferenza non sempre necessaria, anche se una volta la sentivo molto necessaria.

Comunque il rivivere per lei si traduce in un leggere, rileggersi?

Si, ma con una riserva, che è quella di non cadere nell'autocompiacimento narcisistico che è il vero rischio di questa posizione; da una parte, l'irrazionalismo soggettivistico ad oltranza; dall'altra, anche un narcisismo patologico, nel senso che il narcisista si ama, ma anche si odia, Narciso si suicida. Per me c'è una sola via di uscita da questo pericolo: l'altro. La grande lezione del *Fedro* platonico che ho avuto la fortuna di leggere a otto, nove anni e che non ho più dimenticato è che io vedo me stesso nell'altro, così come la mia pupila è riflessa nella pupila dell'amico. Così come i greci diventano consapevoli di sé solo a contatto con i barbari. Così come Alessandro muove verso l'ignoto, muove verso l'oriente, si dice per arricchire, per rendere consapevole di sé l'occidente. L'oriente e l'occidente così come oggi si parla del nord o il sud del mondo.

Forse non è solo un narcisismo, ma mi azzardo a dire una sorta di pigrizia di fronte alla cristallizzazione della parola scritta, di fronte al pratico-inerte. Parlando degli articoli, delle recensioni che si scrivono sui giornali lei mi diceva che possono avere un aspetto deleterio quando chiudono un argomento, appagano una riflessione in atto, in movimento.

Certo, in questo senso il giornalismo è un'emorragia. Quando io rispondo, lo faccio anche in termini per me non sufficienti. Oltretutto, perché tecnicamente dopo tre pagine, quando entro finalmente in argomento, l'articolo è finito, lo spazio non consente di proseguire. Però, interiormente, io mi sono non svuotato, però mi sento interiormente soddisfatto e quindi indebolito, non porto il ragionamento alle sue ultime conseguenze...

...e quindi lì c'è la morte di Narciso perché guardandosi allo specchio più che cercarsi nell'altro vive del proprio riflesso...

Non solo, amandosi talmente tanto e vedendosi riflesso nello specchio si butta nello stagno e ci muore. Io sono sempre più convinto, e questo forma parte del mio

antiaccademismo originario, che bisogna avere molto rispetto per il frammento. Credo che oggi, se è fondata la convinzione che non ci sia una verità scientifica pura da una parte e la verità esistenziale dall'altra, ma che le due verità vivano solo nell'incrociarsi, nel fertilizzarsi a vicenda, anche quando il soggetto di questo incrocio non è consapevole e ha paura –io credo che molti scienziati hanno paura della ricchezza del pensiero e quindi lo delimitano, lo incasellano, lo fratturano, lo standardizzano– allora, se tutto questo tiene, come credo che tenga, deve ogni volta essere rispettata l'accidentalità di tempo e di luogo, che sono poi le coordinate del vissuto.

Il frammento esprime anche la singolarità di un nesso, di un nodo, che si inserisce in un contesto che non sempre sembra essere il suo, naviga liberamente, senza una chiara intenzionalità.

Più che liberamente, uno si muove in maniera non finalistica, perché come sappiamo, non si è mai totalmente liberi né totalmente determinati; si è condizionati. Però, all'interno e al di là di un determinato condizionamento ci si muove in maniera non totalmente prevedibile e soprattutto non teleologicamente finalizzata, in modo addirittura da lasciare che il movimento del pensiero si muova autonomamente al punto di desoggettivizzarlo, al punto di poter dire non "io penso" ma "io sono pensato". Perché, anche se sono molto critico nei suoi riguardi, Heidegger ha visto chiaro in questo senso in *Che cosa significa pensare* e anche nelle conferenze sulla questione della tecnica, nel '30-33, ha visto molto chiaramente come il soggetto, come tale, non è una fonte originaria e assoluta che emerge dal nulla: *ex sisto*, mi affermo, consisto da..., da che cosa? Il soggetto nasce, si sviluppa e si esprime all'interno di una tradizione di pensiero, di un linguaggio che lo precede, che *pre-esiste*, che lui impara attraverso dei processi mimetici e che poi gli resterà addosso come strumento espressivo, ma anche come una prigioniera.

Ma ogni soggetto resta un'esperienza unica, singolare...

...perché ogni soggetto ha una sua formula per realizzare, nell'involontarietà, un suo sviluppo come pensiero. Anche se gran parte dell'umanità non arriva a questo livello di pensiero, se gran parte dell'umanità continua a vivere giorno per giorno in quello che più volte ho chiamato il *sonnambulismo del quotidiano*. Ma la chiamata, il risveglio, l'apertura al pensare, non è ciò che i filosofi pensano che sia, vale a dire una meccanica o una tecnica per operare attraverso induzioni, deduzioni, sillogismi, alla ricerca della verità come un bel dono da conquistare, come una terra promessa, no. Il pensare è il lasciarsi andare contemplando sé, la natura e il mondo al di là di sé. È incredibile come per un verso sono d'accordo con Sartre anche se qui c'è una critica all'impianto sartriano. Probabilmente Sartre a un certo punto ha avuto paura della sua solitudine e per collegarsi ad un movimento di massa ha creato l'idea dell'*engagement*, diventando "compagno di strada" dei comunisti, con un marxismo molto particolare certamente.

In questo senso quali sono le condizioni di possibilità di un sistema filosofico?

Se accettiamo ciò, un sistema filosofico, una scuola filosofica non è più possibile. Oggi, la validità di una impostazione come quella weberiana è radicata nel politeismo dei valori, perché in fondo non c'è un sistema. Il grande fraintendimento di Weber è stato proprio quello di farne un monumento. In sostanza, un destino umano stracciato, dilaniato, lacerato dalle contraddizioni è stato ripensato e ricostruito come un monumento a se stesso. Un grandissimo tradimento. Io penso che si possa pensare al sistema leggendo Hegel, che è un costruttore, ma nel caso di Weber, come nel caso di Nietzsche, per loro è la crisi, il nichilismo, il pensiero debole, ma no! È il riconoscimento della vera natura del pensiero, che si pensa e ha valore in sé, in quanto si pensa e non in base al fine per cui è pensato.

Lasciarsi pensare significa anche dare spazio ad un altro da sé che guida il pensare, quindi non sarebbe un pensiero in solitudine. In questo senso deve essere intesa la sua concezione delle storie di vita?

Lei tocca un tema molto delicato. Anche se tutti mi riconoscono anche all'estero, in Francia e in America di aver riscoperto le storie di vita come metodo sociologico per eccellenza, come tecnica di ascolto, se questo è vero, è solo una parte. La storia di vita stessa non può essere finalizzata all'acquisizione di una verità scientifica intorno a se stessa. Mentre la storia di vita è stata vista come una impostazione metodologica, se non un metodo, alternativa a quella quantitativa, quindi una impostazione qualitativa della ricerca, di per sé ha un valore che travalica la ricerca scientifica.

Si può dire che nel momento in cui mettiamo la parola fine viene ucciso il soggetto?

La scienza è una *técne*, un arte, un artigianato, mentre la storia di vita ha, nel suo nucleo profondo, un elemento ineffabile che la riporta alle fonti sacrali dell'essere. Neppure chi raccoglie le storie di vita –seppure le raccoglie in buona fede e per uno scopo scientifico– può salvarsi dall'accusa di profanazione del vissuto. Allora, cosa potrebbero dire di questo i miei studenti, discepoli? Non mi interessa! La cosa importante è riconoscere che ci sono valori che non sono subordinati alla logica scientifica né alla logica manipolativa psicologica né ad altre logiche esterne, hanno un valore in sé. E qui forse, l'unica figura storica che abbia in un certo senso riconosciuto ciò è stato Gesù Cristo, che poi storicamente è stato orrendamente tradito dalla gerarchia cattolica, da questa costruzione della terza religione monoteistica universale. Perché Gesù Cristo non organizza il movimento sociale, non organizza la chiesa, chiama i suoi apostoli individualmente uno per uno e rifiuta costantemente una finalizzazione.

E secondo lei, la ricerca della salvezza non è una finalità?

No, perché la salvezza è una grazia, non ci si salva, e da questo punto di vista i calvinisti, i protestanti vedevano bene perché c'era questo terribile, tremendo mistero della salvezza che veniva dato ad alcuni e non ad altri. Qui andrebbe fatto il collegamento con tutta la tradizione della mistica ebraica del messianesimo. C'è una natura naturata e una *natura naturans*, questa straordinaria visione spinoziana che Nietzsche ha riconosciuto, l'unica che abbia riconosciuto come anticipatrice delle sue posizioni, quando a un certo punto si arriva alla consustanziazione fra Dio e la natura, fra Dio e l'esistente, tra l'essente e l'esistente. Cancella addirittura l'idea di causa finale, causa efficiente, cancella la teleologia dell'universo. Esalta la casualità nel riconoscimento di essere simile ad un granello del pulviscolo universale che si realizza nell'umile sottomissione all'universo che è anche la possibilità di una congiunzione col cosmo. Questo ovviamente è molto presente nella filosofia indiana.

Credo –come del resto anche lei– che non esista una mono causalità ma credo anche che contrapporre la causalità alla casualità sia anche sbagliato. Sarebbe rassegnarsi di fronte alla complessità.

Infatti, non sono favorevole a feticizzare il caso perché altrimenti cadremmo in una forma rovesciata di causalità. Non sono assolutamente nella posizione del biologo Monod in *Il caso e la necessità*. Però la polemica contro la causalità finale è molto importante in quanto rappresenta un sobrio richiamo ai limiti, e in questo raccolgo la lezione dei classici greci e latini, la lezione dell'*àpeiron*, la paura dell'illimitato, il senso della finitudine, che non a caso la tecnologia non può accettare.

Siamo partiti dalle storie di vita e dalla necessità di una raccolta non finalizzata, di una non mercificazione del pensiero, ma allora, da un punto di vista metodologico quanto è “utile” una storia di vita...

Si arriva a porre il problema in modo drammatico: adesso che abbiamo raccolto le storie di vita, che uso ne facciamo? L'uso, non c'è uso! Una storia di vita non può essere "usata". Io non posso dirlo perché se no crolla tutto, infatti lo dico adesso perché sono un po' fuori del mondo accademico. Loro potrebbero dire allora: si iscrivono, pagano le tasse, seguono i corsi, e cosa imparano? Non si insegna nulla!

Nel campo delle scienze umane forse si può dire che non c'è uso perché ci sono persone, non ci sono oggetti...

In realtà, si raccolgono le storie di vita per imparare non a parlare ma ad ascoltare. Infatti il primo saggio che pubblicai nella *Critica sociologica* sulle storie di vita, prima ancora che uscisse *Storia e storie di vita*, si titolava: "La metodologia sociologica come tecnica dell'ascolto". Non c'è metodologia, c'è l'ascolto. Intendiamoci, criticando la filosofia e la sociologia non è che rifiuti tutti gli apporti e in questo senso, uno degli apporti fondamentali è quello di Husserl e in un certo strano senso anche quello di Cartesio, quando col suo dubbio metodico universale sospende tutte le certezze, che poi è duramente criticato da Husserl perché Husserl intende che Cartesio ha frainteso se stesso! Galileo ha geometrizzato il mondo e la scienza moderna con la tecnica –che ne è figlia legittima– ha reso utilitaristico ogni rapporto, ha circondato qualsiasi comportamento con il senso di colpa di doversi giustificare e l'unica giustificazione possibile è quella del fine ultimo, dell'utile. Tanto da bruciare qualsiasi margine d'indeterminazione del sociale, di bruciare il significato di meditazione, riflessione, contemplazione. Una società razionalizzata in questo senso è una società totalmente amministrata che brucia tutti i margini d'indeterminazione e che in nome della liberazione rende tutti schiavi. È da qui che si deve partire per far sì che il vissuto, così come viene raccontato da coloro che lo vivono, così come il processo d'industrializzazione andrebbe raccontato da coloro che lo hanno vissuto, la storia di vita diventi, forse l'unica possibilità per recuperare un'interna autocriticità che ci resti come base di autoconsapevolezza. Siamo

condizionati, siamo finalizzati, ma raccontando il processo di finalizzazione a cui siamo sottoposti noi recuperiamo forse un minimo di autocoscienza critica. La condizione è la rinuncia ad un progetto di cambiamento della società in senso ingegneristico: non si riforma nulla, non si cambia nulla. Il cambiamento è autopoietico può solo essere visto, raccontato come vissuto da coloro che lo vivono. Viene anche meno la figura dell'intellettuale rivoluzionario. E qui c'è anche l'apertura verso la mistica, non solo protocristiana e cristiana, non solo i presocratici, ma anche tutta la filosofia indiana.

Anche la visione della Grecia classica dove la società ha uno sviluppo naturale: nasce, si sviluppa, arriva al suo apice per poi decadere e scomparire.

Non solo, ma anche l'*àpeiron*: l'illimitato non va sfidato! L'*àpeiron* è ciò che non ha confine. Non a caso le società tecnologiche non possono accettare la morte, la morte è una grande esperienza! Io, che da piccolo ho avuto una cattiva salute e più volte sono stato sul punto di morire, ho sempre avuto un senso molto chiaro della mia mortalità. A questo corpo che diventa flaccido, che cambia ecc., gli chiedo: lasciami andare! Lasciami tornare ad essere quello che ero. Questo non è solo stoicismo, non basta Seneca. Ci vuole il grido di Cristo morente "Padre, padre perché..." anzi no, non dice padre: "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?" L'ho avesse chiamato Padre, invece no, è il grido della belva ferita. Il figlio di Dio che non si rivolge a Dio chiamandolo padre. Ho discusso con degli studiosi in proposito, il Cristo in agonia sembra rimproverare il Padre che l'ha abbandonato. Dio è chiamato in causa. Su questo parlo nell'ultima pagina di *La verità è altrove* dove dico [si alza prende il libro e lo apre nell'ultima pagina]: "È strano che Gesù figlio di Dio si rivolga a Dio nell'ora dell'agonia e non lo chiami Padre. È comunque un interrogativo tremendo: il Cristo in agonia sembra rimproverare il Padre di averlo abbandonato. Gliene chiede ragione, c'è in questo rimprovero un tono di disperazione che forse solo in Giobbe trova un precedente. Dio è chiamato in causa,

il male del mondo non è una parentesi passeggera, non c'è Teodicea che tenga. Né il delirio di onnipotenza del prometeico e faustiano *homo faber*, né l'impersonale comunione cosmica del *new age* possono sanarlo, attutirne l'orrore. L'urlo del Cristo morente è solo per entrambi l'urlo incomprensibile della belva ferita. Ciò significa che l'umanità nella sua essenza profonda, polivalente e ambigua, è loro estranea". Lo sa, sono stato rimproverato per questo finale, ma io non cambio nulla.

Dunque secondo lei, l'urlo di Cristo è una voce che chiede ragioni, vuole conoscere il perché, vuole capire forse, per questo è estranea...

Certamente, dico estranea perché sia la tecnologia, sia il *new age* che ha questa tendenza, diciamo, un po' paramistica di unione con il cosmo, queste due correnti di fronte all'agonia non hanno nulla da dire.

La critica del finalismo comporta necessariamente la caduta di un tutto fondamentale, di un progetto?

No, resta il progetto dove l'uomo è un progetto per l'uomo. E non c'è contraddizione con quanto ho detto prima, c'è la continuazione, c'è l'approfondimento dell'intuizione spinoziana, nietzschiana e in parte anche sartriana. L'uomo è superiore agli scopi e ai fini che gli vengono proposti, perché l'uomo non ha bisogno di fini esterni: è un progetto per se stesso. E in questo senso alcune intuizioni dello stesso Rousseau andrebbero riprese. Gran parte degli uomini —scrive Rousseau— vengono a morte prima di essere nati...

Per realizzare un essere umano che tenda a costruirsi come progetto per se stesso dovrebbe essere modificata perfino la nozione stessa di educazione.

Sarà necessario un concetto di *paidéia* che non proponga all'individuo un modello esterno a cui deve adeguarsi ma, al contrario, che chieda ad ogni individuo di essere se stesso, sii te stesso nel senso della antica Grecia, dell'oracolo delphico

che indicava “conosci te stesso”, non nel senso moderno di un individualismo irresponsabile, ma come autocollocazione nella natura. In questo caso conoscere significa “fa”, “crea” te stesso. Mi viene qui in mente —se me lo consente— una cosa che avevo accennato in *Una teologia per atei*, perché la bellezza del Cristo non è tanto nella fondazione storica di questa religione, ma nel fatto che Gesù Cristo è figlio di Dio, figlio dell'uomo e figlio di se stesso. La sola pedagogia ammissibile dovrebbe essere quella che tace e si rinnega come pedagogia e dice ai suoi discepoli, agli scolari, agli studenti, ai giovani: siate voi stessi, crescete. Evidentemente anche questa è una finalità, ma è una finalità interna, è una finalità non dettata da una tecnologia impersonale automatica, è una finalità di cui io controllo la modalità e che finalmente concilia il condizionamento e il libero arbitrio. Io non sono assolutamente libero, io non sono assolutamente determinato o causato, sono condizionato e all'interno delle coordinate del mio condizionamento io ho i margini per essere me stesso, per autocollocarmi nel mondo.

Mi domando allora qual è il ruolo dell'intellettuale, lei diceva poco fa “cade il ruolo dell'intellettuale” ma nello stesso tempo lei continua a fare sociologia.

Noi non siamo degli insegnanti, non siamo dei profeti, non siamo neppure degli educatori, siamo dei risvegliatori di coscienze e questo è il grande compito socratico. Socrate non sa nulla, ma *sa di non sapere*. Socrate non insegna nulla, non scrive neppure ma parla. E parla ponendosi sullo stesso piano o addirittura al di sotto, domanda, ascolta. Conduce per mano senza strappi, senza autoritarismi, direi che più che condurre induce l'ascoltatore ad autocondursi alle conclusioni, quando ci sono conclusioni. *L'homo sapiens*, che sa di non sapere, di ascendenza socratica resta forse l'unico grande contributo dell'Occidente. L'Europa che oggi cerca un proprio valore, una propria giustificazione, non la può trovare nella tecnologia, gli Stati Uniti e il Giappone sarebbero più avanti, né nel cristianesimo, perché non copre tutto

l'arco dell'Europa, credo però che forse può trovarla in questa idea socratica. Gesù diceva "Non chiamate nessuno maestro, non chiamate nessuno padrone". Io addirittura arrivo a dire che c'è un insegnamento del Cristo che è nella direzione giusta "Dovete voi da voi salvarvi, nessuno vi salverà". Debbo dire che questo è un richiamo forte che manca per lo più nella pastorale cristiana e cattolica. C'è in qualche gruppo protestante, il ritorno all'interiorità della fede.

Davanti a questa mercificazione del pensiero lei spesso ritorna sulla tematica del sacro. Lei si considera credente?

Non posso dire di essere un credente nel senso formale del termine per cui oggi un credente è legato a una dogmatica, sia teologica, di teologia morale che di teologia metafisica. Credo però di essere un credente nelle capacità autopoietiche dell'uomo e quindi nella non risolubilità, del non esaurirsi dell'uomo nelle formule che storicamente gli si presentano. L'uomo va al di là dei suoi artefatti. Le involuzioni più gravi consistono proprio nel feticcizzare certi artefatti e quindi subordinare l'uomo alle sue creature. Da questo punto di vista credo di potermi definire un credente.

Un credente laico?

Un credente laico, anche se sembra un po' contraddittorio. Ciò per cui posso dirmi credente è una fede che non comporti i dogmi. Questo mi è stato detto, da padre Cremona e da altri teologi, è contraddittorio, mi è stato detto che ogni fede ha i suoi dogmi. Io invece ritengo che si possa avere fede nelle capacità autopoietiche degli esseri umani senza porre dei confini, senza porre dei dogmi come quello dell'infalibilità papale, oppure dei dogmi come l'immacolata concezione. Una fede senza dogmi che riesca a raccogliere in un messaggio ecumenico universale tutto ciò che di positivo è stato storicamente prodotto dalle cinque religioni universali. Questo è indubbiamente un ideale, è un fine, ma non è un fine finalizzato tecnicamente. È un

fine che ha un valore in sé ed è forse, più che un fine, un concetto limite. Certamente, fino a quando la Chiesa sosterrà che varrà il dogma dell'infalibilità papale è chiaro che ci saranno dei macigni sulla strada dell'ecumenismo, non solo tra i cristiani, ma anche dal punto di vista di un dialogo interreligioso che comprenda insieme con il giudaismo e l'islamismo, due monoteisti, anche le grandi religioni, come l'induismo e il buddismo, che impropriamente si chiamano panteistiche.

Una fede senza dogmi ma con valori?

In ogni religione sento la presenza di un tremore, di un timore, di un rimorso, il richiamo a non profanare la persona. Questo mi sembra un valore molto importante perché si ricollega a quanto dicevamo prima, la sola *paidéia* possibile è quella dell'autopoiesi dell'uomo e quindi non va profanata. Weber definisce la politica un patto col diavolo, come ho già detto, nel momento in cui uno ha successo come uomo politico, ha successo nella misura in cui ha profanato i propri elettori, li ha manipolati. Gran parte di ciò che si ritiene successo oggi sono effetti di manipolazione, di seduzione, di ipnosi. Da questo punto di vista, quanto più il mondo progredisce in senso occidentale, unilaterale, tanto più il mondo regredisce.

Anche il mondo della fede regredisce?

Qualche giorno fa ho ricevuto una telefonata del responsabile della pagina culturale del *Sole 24ore*, mi dice, tutto bene, sono 15 anni che lei scrive per noi, ci piacciono molto i suoi pezzi però da ora in poi non accetteremo più nessun pezzo suo che concerna la sociologia del sacro. Perché in questi supplementi culturali ci sono delle politiche, è arrivato un nuovo direttore e su queste tematiche scrive un ipercattolico, Gianfranco Ravasi, de *L'Avvenire*. Della sociologia del sacro se ne può parlare solo in un certo modo e possono farlo solo gli studiosi accreditati, detto in modo un po' polemico, è il ritorno all'imprimatur. Anche qui si può vedere come lo strumento accampa diritti indebiti sui contenuti. Del resto, è sempre stato così.

Dopo quanto abbiamo detto, si può forse dire che il compito dell'intellettuale oggi dovrebbe essere quello di contribuire a scalfire quel muro che separa l'uomo da se stesso, tutti quei meccanismi sociali che lo rendono prevedibile?

La polemica che ho avuto con gli etologi e i socio biologi si basa tutta sulla non perfetta programmabilità del comportamento umano. Noi siamo animali, la

differenza tra gli animali non umani e l'animale umano è che l'animale non umano è programmato, noi sappiamo che certi animali sono in calore e quindi in fase di riproduzione per due mesi all'anno, altri poi in un altro modo. L'essere umano invece non è programmato in questo senso, l'essere umano è imprevedibile. Può essere condizionato dalle abitudini, può essere coartato, può essere reso schiavo di se stesso, ma nel fondo c'è sempre la possibilità di uscire, di esplodere: in ogni schiavo sonnecchia Spartaco. L'essere umano è per la sua natura imprevedibile nella stessa misura in cui il pensiero umano è involontario, o meglio, per poter parlare di pensiero propriamente umano dobbiamo riservare una condizione di involontarietà. Nel momento in cui tutto il pensiero è finalizzato e il comportamento umano è programmato e prevedibile noi perdiamo, insieme con l'involontarietà del pensiero, anche l'imprevedibilità del comportamento e quindi ciò che di più umano c'è nel comportamento umano. Per questo degli esseri umani non ci si può fidare, per questo sono la specie più pericolosa, la più inquinante, la più minacciosa. L'imprevedibilità si ricollega all'indeterminazione del sociale, perché non si può neppur dire che, cambiate le circostanze, cambiano anche i comportamenti. Anche nelle cambiate circostanze il comportamento può sempre metterci di fronte ad una sorpresa. Questa è l'umanità, questa è la bellezza e nello stesso tempo la tragedia, l'ambiguità o la polidimensionalità dell'essere umano.

Gran parte degli esseri umani vivono però in una dimensione modesta, al di sotto delle proprie possibilità.

Quando Nietzsche parla dell'oltre uomo (preferisco parlare di oltre uomo, meglio di super uomo) forse ha in mente questa specie di potenzialità inespressa e inutilizzata che è presente in ogni uomo e che si comincerebbe ad esprimere qualora diventasse un oltre-uomo. C'è una frase di Nietzsche che dice che "l'uomo è una corda tesa, tesa e annodata tra animale e superuomo. L'uomo è qualche cosa che va superato". Intendiamoci, qui c'è anche molto romanticismo, Nietzsche resta ancora

stranamente molto spenceriano. Alla fine del secolo scorso c'era l'influenza culturale dell'evoluzionismo di Herbert Spencer che era pervasiva, era presente in tutta Europa. Addirittura ne *La gaia scienza* ad un certo punto Nietzsche dice che la coscienza umana è limitata ancora, perché è l'ultimo prodotto dell'evoluzione, è il più recente ed il più inadeguato. Io ho trovato in due pensatori che la gente non collega mai con Spencer, una quantità enorme di elementi spenceriani nel senso evoluzionista, primo Henri Bergson, non a caso il suo libro fondamentale si chiamò *Evolution creatrice* e l'altro è Nietzsche. Ancora un pensatore come Nietzsche è molto legato al suo contesto culturale, non lo ha per niente superato. È il figlio di una famiglia di pastori protestanti, padre e madre, che rompe con la tradizione e scopre in fondo se stesso, però resta legato.

Si può dire che anche Freud resti legato alla tradizione evoluzionista spenceriana?

Sì, senz'altro. Non solo, Freud è anche monocausalistico, nella mia *Teologia per atei* c'è tutto un intero capitolo dedicato a Freud. Credo che la sua opera non solo resta all'interno della tradizione spenceriana ma vi è una grande paura del soggetto, bisogna controllarlo perché l'individuo, secondo Freud, è nelle mani dell'*es* che è l'inconscio, c'è molta enfasi sull'educazione, certamente Freud è figlio del suo tempo.

Giovedì 24 agosto 2000

Vent'anni fa, nel 1980, lei si schiera dalla parte dei metodi qualitativi di ricerca e contro la sociologia quantitativa, un'impostazione che ancora oggi sostiene, perché?

Vent'anni fa rompo gli indugi e affermo questo nuovo approccio (e preferisco parlare di approccio e non di metodo perché parlare di metodo significa sacralizzare, parlare in maniera dogmatica su un certo modo di fare ricerca. Parlo più d'impostazione o approccio qualitativo) con la consapevolezza che dev'essere affermato in maniera esplicita e polemica contro le sociologie quantitative, statistiche, sociografiche che sono, ancora oggi la maggioranza. Avevo soggiornato a Chicago, Stanford in America, poi anche in Francia e in Germania. Nel '78 ero stato nominato *Directeur d'Étude* alla *Maison de Sciences del Homme* all' *École des Hautes Études Sciences Sociales* a Parigi, Boulevard Raspail 54, dove c'erano anche Fernand Braudel e Raimond Aron. In quel periodo, mi sono reso conto che occorreva storicizzare di più la ricerca sociologica, renderla meno struttural-relazionale alla Parsons, meno sistematica. Storicizzarla, ma quale storia? Né la storia meramente politica né Braudel davano veramente una risposta. Era necessaria una storia come vissuto individuale e di gruppo e in parte, da allora, lavoravo alla proposta di una biografia, non solo dell'individuo, ma dell'individuo nel gruppo e quindi una biografia di gruppo. Alla fine di *Storia e storie di vita*, che fu pubblicato nell' '81 (che mi fu strappato dalle mani prima che io lo finissi da Vito Laterza, a cui avevo fatto visita perché si era rotto una gamba sciando), io termino il libretto proprio con la proposta, strana perché poi non ha avuto seguito, di una biografia del gruppo umano. Non ha avuto seguito però lo ha avuto, perché non c'è ricerca basata sull'approccio qualitativo biografico che, parlando dell'individuo, non parli anche del gruppo.

Una proposta vicina a quella articolata da Sartre ne *L'Idiota della famiglia*.

L'Idiot fu per me un libro molto importante, lì c'è la storia di Gustave Flaubert, c'è la storia della famiglia di Flaubert, ci sono le coordinate temporali storiche ecc. Si va dal singolare all'universale, dall'individuo alla storia.

Comunque già da tempo lei era vicino all'approccio qualitativo.

Quarant'anni fa, avevo pubblicato per la Taylor, la casa editrice della seconda moglie di Abbagnano, un libro intitolato *La sociologia come partecipazione*, era il 1961. In questo lavoro c'era già, per un verso, un'impostazione che sembrava rivoluzionaria, che era essenzialmente filosofico-qualitativa, ma per l'altro verso non era che il ritorno alle origini. La sociologia delle origini, la sociologia in senso empirico, era fatta da pastori protestanti, da predicatori, era la scienza della società, ma era anche la terapia della società e dell'individuo, salvo che vi era una confusione in questi primi classici per cui la concezione dell'individuo restava annebbiata. Per me l'individuo non era né un epifenomeno del sociale, non era prodotto dal sociale, ma non era neppure assolutamente indeterminato. L'individuo, obiettivando la sua esperienza di vita, in qualche modo la poneva di fronte a sé e liberava se stesso, diventava pienamente consapevole. La ricerca basata sulle storie di vita era, nello stesso tempo, una ricerca scientifica oggettiva che esplorava le condizioni storiche dello sviluppo umano e nello stesso tempo aveva perfino una valenza pedagogico formativa di costruzione dell'individuo.

Come spesso diciamo il ricercatore è anche un ricercato...

...anzi, non si può nemmeno postulare la possibilità di una ricerca dell'altro senza avere nello stesso tempo l'idea di ricercare se stesso, senza chiamarsi in causa. Posso anche capire le resistenze degli accademici tradizionali, anche per questo non mi sono mai considerato un accademico al cento per cento, non sono figlio di accademici. Venivo dal mondo esterno, da un mondo d'impegno sociale, politico, filosofico. Nella mia prima formazione hanno pesato molto, e continuano a pesare, i filosofi greci, sia presocratici

che socratici, che postsocratici, fino alle propaggini latine come Seneca, Cicerone, ho molto rispetto per Cicerone, di regola i sociologi non ce l'hanno, Weber lo considerava un chiacchierone. Ancora oggi Cicerone viene spesso presentato come un codardo, un codardo!...bene o male, uno a cui tagliano la lingua e gliela trafiggono con uno spillone vuol dire che almeno la lingua non era codarda.

Quindi si può dire che per lei l'interesse per la sociologia nasce dalla partecipazione?

In realtà dagli ultimi anni della guerra ('43-44) ho avuto una intensa attività politica sul campo, fatta di propaganda per la sinistra, sinistre unite, senza però partecipare né al partito socialista né al partito comunista, soltanto tangenzialmente al partito della sinistra cristiana con Felice Balbo, Mario Motta, Paolo Boringhieri, ecc. Questa attività, più che propaganda politica per me era impegno sociale, andavo nelle colline del Monferrato ma senza partiti alle spalle...

Ma quanti anni aveva all'epoca, *Punti fermi* è di quel periodo?

Allora avevo sedici, diciassette anni. *Punti fermi* è del '45 ma era fatto tutto nel '43-44, è la trascrizione delle conferenze che tenevo, prima in parrocchia poi nel grande salone della "Partecipanza dei boschi", che è una vecchia cooperativa di Trino Vercellese che ha la proprietà di un grande bosco. C'era una ricerca affannosa di nuovi punti di vista, io parlavo di cose nuove, tra l'altro cose pericolose all'epoca perché eravamo ancora sotto il regime nazi-fascista di fatto, poi dovetti darmi alla clandestinità per circa un anno. Erano comizi, come si diceva allora, ma era anche ricerca sociale. Andavo nei paesi e per prima cosa m'interessavo della struttura economica, del livello di occupazione, della composizione professionale, del reddito medio pro capite, dei depositi nelle banche, di consumi culturali, giornali ecc. In effetti, non ho mai disgiunto quella che chiamerei l'attività di ricerca e l'attività filosofica dalla prassi.

Il fatto d'intendere la sociologia come partecipazione in ciò che si ricerca è anche un motivo per definirsi un sociologo non accademico?

Come lei sa, io non sono mai stato *solo* accademico e intanto devo ringraziare questo fatto perché, cessata l'attività politica formale, da deputato, io non solo ho potuto cessare la mia attività di consulenza all'OECE a Parigi, ma ho cominciato a fare lunghi viaggi, ho fatto tre volte il giro del mondo. Favorito anche da uomini che ricordo con grande affetto, anche se poi ci sono state rotture, uomini come Corrado Antiochia, Martino Ancona ecc. che mi facevano da assistenti. Ho viaggiato per l'America Latina, l'India, l'Estremo Oriente, l'Unione Sovietica, l'Asia e poi naturalmente l'Europa e gli Stati Uniti. La rinuncia all'attività politica era per me accettare il richiamo dell'anonima avventura, della possibilità di esplorare essendo solo me stesso, senza titoli, come già era accaduto negli anni '50 quando rinunciai a Ivrea per andare negli Stati Uniti.

Il gusto di vedere mondi nuovi?

Sì e anche una spinta utopica, l'insoddisfazione dello stato presente, forse anche una parareligiosa diffidenza verso il successo. Il successo e il potere per me sono occasioni di colpa. Devo però anche riconoscere il gusto anarchico di essere autonomo, di non dipendere da nessun padrone, qualcosa che è comune a tutta la mia famiglia, tanto che nessuno dei miei figli lavora in una organizzazione, sono tutti autoimpiegati, forse deriva dall'idealizzazione dell'autonomia contadina. Ancora oggi per esempio, e questo fa un po' ridere, non ho un allacciamento col gas metano perché voglio avere la mia autonomia, compro il gasolio, non abito in un condominio, ho un piccolo giardinetto che è il patetico residuo dei campi di una volta. Tutto questo fa anche parte di una autobiografia un po' onirica, ma sono riferimenti non privi di significato.

Se nell'80 prende posizione in modo più radicale per i metodi qualitativi, prima, tra il '60 e l'80, usava sempre i metodi quantitativi?

No, usavo già i metodi qualitativi. Il punto è che il metodo quantitativo ha una sua utilità, indubbia, che però è stata enfatizzata e ampliata in maniera indebita. I dati quantitativi servono a dare un'idea del contesto: storico, economico e sociale. All'interno di questo contesto, e anche secondo la prospettiva di sviluppo, in avvenire, occorre scoprire la polpa umana. In questo periodo ho portato a termine importanti ricerche come *Giovani e droga*, lo stesso *Studi e ricerche sul potere*, sono tre volumi.

Quindi l'utilizzo di metodi qualitativi non significa abbandonare il quantitativo

Devo confessare che vi è anche una motivazione personale nella mia posizione, volevo dimostrare che non ripiegavo o non adottavo l'impostazione qualitativa direi quasi per un rifiuto del metodo quantitativo perché era difficile, perché era matematico. Allora si veniva accusati di usare i metodi qualitativi per evitare l'onere della ricerca quantitativa, della verifica. *Studi e ricerche sul potere* da un punto di vista quantitativo sono ineccepibili, salvo che c'è tutto il resto, così anche *Giovani e droga* sono quarantanove colloqui con drogati che hanno dato importanti risultati che mantengono tutta la loro validità.

Ma anche all'approccio qualitativo spesso manca l'idea di un macrosistema di riferimento, spesso l'individuo resta un frammento.

L'individuo è un frammento, si parte dal frammento ma per risalire al tutto e questo molte volte non c'è. Quando il ricercatore analitico ha marmorizzato il suo oggetto, anche nel comprensibile e lodevole tentativo di studiarlo attentamente, in realtà lo ha ucciso. La sociologia ha ormai un impianto universitario in tutti i paesi, ci sono cattedre, ci sono soldi, investimenti ma non viene più interrogata la società, il sociale viene diluito, annacquato, sgretolato. I nuovi signori del pianeta, i padroni dell'etere, hanno bisogno di un individuo non soltanto disancorato dal gruppo e in qualche modo atomizzato, ma anche sgretolato all'interno. Quindi hanno bisogno che la storia di vita, là dove venga

raccolta e venga detta, non funzioni più come strumento di autoconsapevolezza, ma soltanto come un caso erratico di esperienza

Ma se la singola esperienza umana viene decontestualizzata si perde ogni possibilità di attribuzione di senso, è concesso tutto e nulla.

Certamente, però solo così gli individui, ridotti a marmellata umana, sgretolati dall'interno, sono perfettamente plasmabili. Questo è un aspetto nuovo, Weber l'aveva già chiamato "proletarizzazione dell'anima"; preferisco chiamarlo colonizzazione interiore. C'è una tendenza a impadronirsi dell'anima delle persone, a impadronirsi delle motivazioni profonde e condizionarle pesantemente. Fino al '60-70 si poteva dire che era per condizionare il comportamento di spesa, ma ora non solo questo. Si tratta di ridurre quei margini, di cui spesso abbiamo parlato, d'imprevedibilità e d'involontarietà che sono i margini che definiscono la libertà umana. La libertà del comportamento umano è legata a questa suprema indeterminazione che viene drasticamente ridotta. Alle soglie del terzo millennio gli esseri umani sono sottoposti ad un regime di esperimento pavloviano per cui devono rispondere a certi stimoli in maniera prevedibile.

I grandi investimenti non consentono sbagli, devono rendere. Il futuro dev'essere prevedibile altrimenti si rischia il fallimento.

Vede, questa è una società tecnicamente molto complessa, tecnologicamente molto progredita e anche interdipendente, quindi anche fragile, basta che venga meno una parte e l'insieme viene colpito. Uno dice: ci sono delle interdipendenze, in realtà la cosa è molto semplice, non è altro che la vecchia regola della massimizzazione del profitto, tutto lì. È così semplice da sembrare semplicistico. Sono le vecchie regole di Adam Smith, sono le regole messe in luce da Marx. In America qualche anno fa ho fatto una conferenza su questo e sono stato accusato di fare un *rozzo veblenianesimo*, di spiegare tutto da un punto di vista economico, io ho risposto: sarà rozzo ma l'estetica non ha il monopolio della verità. Spesso il sociologo per darsi un tono diventa pontificale. Ha

bisogno di una certa forma estetica e non può permettersi di contemplare la nuda verità di certe interconnessioni che non sono abbastanza elaborate.

L'altro giorno lei mi diceva "vorrei rileggermi, rivedere ciò che ho detto", in un lavoro sempre degli anni '80, "La sociologia come tecnica d'ascolto" nella parte finale dice: "ci attende tutto un lavoro di riflessione teorica che possa permettere un giorno il passaggio dal più semplice al più complesso, la scoperta e l'individuazione dei termini specifici, storici della sociabilità dell'individuale", lei ritiene che questo lavoro sia stato realizzato?

Come avviene per tutti gli scritti che sono in parte analitici e in parte, diciamo, programmatici, vi era in quella prima formulazione dell'istanza qualitativa un elemento di prospettiva. Questi sviluppi in parte ci sono stati e in parte no. In tanto la sociologia si è confermata come una scienza sociale di successo, ma paga il successo con una relativa inappetenza teorica e metodologica: non è venuto fuori nulla di nuovo, e non parlo solo del panorama italiano, parlo del panorama europeo, americano, latinoamericano. Non ci sono delle grandi opere, ci sono piccoli analisi, ci sono dei lavori che aiutano le programmazioni governative, ci sono delle analisi della ricerca di mercato. Io sono recentemente giunto a riconoscere che i soli sociologi di oggi sono i pubblicitari, e questo per una ragione molto precisa, perché i pubblicitari, dovendo vendere dei prodotti con un costo e un prezzo di vendita, devono essere in qualche modo a conoscenza dei vari gruppi sociali e della loro capacità di spesa.

Lei dice che oggi gli unici che studiano la società come globalità sono quelli che fanno ricerca di mercato?

Studiano la società e i gruppi che la costituiscono, le varie stratificazioni mentre i sociologi fanno delle microricerche, delle cose puramente circoscritte. I sociologi non si pongono più il problema della società come realtà globale. I soli che lo fanno, paradossalmente, sono persone che non hanno nessun interesse puramente conoscitivo,

hanno interessi pratici, di vendita. Ma questi interessi pratici hanno una ricaduta conoscitiva importante. Se uno oggi vuol capire una società globale deve rifarsi ai pubblicitari, il che è molto grave, significa che il sociologo ha abdicato alla sua funzione, che non è quella dello psicologo, focalizzato sull'individuo, ma nemmeno quella dello storico, focalizzato sull'imputazione causale. Il sociologo deve porsi di fronte alla società come un tutto globale, non dogmaticamente, non ideologicamente, ma vedere le interconnessioni fra i vari aspetti della società.

Quindi anche l'approccio qualitativo deve superare il rischio dell'atomizzazione.

Le storie di vita sono dei vissuti individuali essenziali, sono proprio dei mattoni della costruzione del sociale, però il sociale li comprende perché lo stesso processo d'individuazione, così come io lo racconto, è un processo sociale, non avviene nel deserto. In questo senso un certo egotismo sartriano lo respingo, perché in fondo, non si può dire che il soggetto si crea con la sua libertà assoluta. Non esiste libertà assoluta ma sforzi costanti di liberazione dalle coordinate condizionanti storiche, spaziali e temporali.

L'altro giorno dicevamo che era importante lasciare che il movimento del pensiero si muova autonomamente al punto di desoggettivizzarlo, non si rischierebbe con questo di cadere nel soggettivismo assoluto di Husserl?

Il processo di desoggettivizzazione per chi soprattutto si occupa di storie di vita è impossibile ed inevitabile. Non è che la storia dipenda dall'individuo, la storia lo sovrasta, va al di là dell'individuo e la coscienza storica non è solo la coscienza collettiva come coacervo, unione, alla Durkheim, delle coscienze individuali, è un senso che sovrasta l'individuo che dev'essere costantemente richiamato perché altrimenti si rischia di psicologizzare la storia e di ridurla a stati d'animo per arrivare fino all'insignificanza, perché non è possibile capire razionalmente ciò che è inintelligibile e di per sé irrazionale. La falla di Husserl è il suo permanente idealismo, a mio giudizio, per quanto

posso capire, la fenomenologia di Husserl finisce per essere in fondo una consapevolezza che si impernia e poi anche si riduce, alla *Erlebnis*, alla Dilthey, al rivivere, al vissuto come rivissuto e quindi non si esce da uno schema essenzialmente idealistico. Anche quando dice: bisogna andare alle cose stesse, un movimento verso le cose stesse, in realtà le cose stesse vi sono nel suo schema mentale solo in quanto sono pensate. Il richiamo alle cose stesse non va mai al di là di una cornice essenzialmente idealistica, manca un supporto materiale, e qui io vedo il grande apporto di uomini come Marx.

Anche se oggi sembrerebbe che il pensiero di Marx abbia perso ogni validità.

Io invece credo che il marxismo abbia un momento di validità perenne. Anche oggi con la globalizzazione, con il movimento dei capitali stessi, l'analisi marxiana, in quanto s'incentra nei rapporti materiali di vita in cui entrano tra loro necessariamente i *conviventi*, perché noi non *viviamo* ma *conviviamo*, non *dipendiamo* ma *interdipendiamo*, nella misura in cui questo avviene, ha indubbiamente toccato un momento di validità perenne. Questo non toglie l'elemento dogmatico che vi è nel marxismo che va messo in luce, così come vi è una svista terribile quando Marx assume, in maniera del tutto ottocentesca, che le risorse naturali siano infinite e inesauribili. Purtroppo non lo sono, noi oggi lo sappiamo e quindi vediamo un limite storico in Marx. Ma entro i suoi limiti storici questo apporto del marxismo è importante.

Abbiamo parlato degli anni '80 e dell'importanza che a partire da quel periodo hanno per lei le storie di vita. Ora, vent'anni dopo, noi ci rendiamo conto che questo approccio ha anche dei limiti, dicevamo per esempio dell'incongruenza di parlare d'utilità o di finalità, in questo quadro in che misura si può continuare a parlare di scientificità?

Si può parlare di scientificità delle scienze sociali, e della sociologia in particolare, se della scienza non abbiamo una visione riduttiva. La scienza non va ridotta all'esperimento di laboratorio, la scienza è un'impresa umana che si fonda su uno sforzo

cognitivo, di conoscenza. Una conoscenza che però, in linea di principio, non è finalizzata ma ha valore in sé, ciò che è scientifico non è necessariamente utilitaristico. Oggi questo rapporto si è perverso. Una visione non riduttiva della scienza rende possibile parlare di scienza anche per quelle scienze che di per sé non sarebbero scientifiche. In realtà la distinzione che opero è tra scienze e scientismo. Lo scientismo è una corrente, del resto anche rispettabile, che pensa, mira, ambisce a ridurre tutte le esperienze umane e anche del mondo naturale a formule di totale confermabilità empirica, quindi valide oggettivamente. La scienza è il tentativo di conoscere e conoscere in maniera disinteressata, anche se poi ha dato luogo storicamente alle tecniche, alle misure applicative.

Allora in questo senso quali sono i limiti della scienza?

Io distinguo tra due ordini di problemi: i problemi tecnici, che sono solubili mediante l'esatta applicazione delle istruzioni per l'uso e i problemi umani, che non sono solubili e non sono problemi in senso scientifico perché vanno al di là della scienza. Sono delle tensioni ricorrenti e permanenti che nella loro essenza costituiscono la *natura*, tra virgolette, degli esseri umani (che non hanno natura, come abbiamo detto, ma hanno solo storia). Queste tensioni permanenti sono: il bisogno del riconoscimento come persona, il bisogno di affetto, il bisogno di giustizia, il bisogno di spazio libero per sé e il limite di cui la scienza non può occuparsi perché la tecnologia è impari di fronte al limite della morte. La morte è il grande scandalo della società scientifica ed è patetico vedere come oggi si clonano le cellule, si fanno gli impianti e gli espunti ma la morte resta. Sul piano della cronaca quotidiana è la stessa lotta della donna che spende un'ora sul proprio viso, sulla propria effigie, sull'epiderme, sui piccoli pori, una lotta impari e inconsapevole contro la morte. Trovo straordinario: la morte è il vero salario del peccato e il peccato è fondamentale proprio perché, siccome il suo salario è la morte, il peccato è l'inizio della consapevolezza della finitudine. Solo nella finitudine consapevole degli esseri umani c'è la possibilità di un salto trascendente nell'infinito, nella congiunzione con il cosmo.

È curioso come in una società totalmente finalizzata dove tutto deve rendere, ci sia bisogno di oscurare il fine ultimo.

È patetico perché le cure che arrivano all'accanimento terapeutico non sono altro che il considerare il corpo umano come un motore a scoppio: cambiare l'olio, cambiare questo pezzo, pulire il filtro ecc. Le confesso che la morte mi riempie di allegria.

Venerdì 25 agosto 2000

Nella sua infanzia c'è un personaggio secondo me molto importante del quale non abbiamo parlato a sufficienza, sua madre.

C'è un preambolo che vorrei fare, queste nostre conversazioni hanno soprattutto un taglio filosofico, non ha caso hanno lasciato fuori tutti gli aspetti più biografici esistenziali, a meno che, questi aspetti biografici fossero collegati con uno sviluppo teoretico, col pensiero. Questo dualismo pensiero-prassi che si vuole in qualche modo *superato*, in realtà non è che venga superato ma indica invece una reciprocità non più configurabile come dualistica quanto però una reciprocità che si pone su piani diversi. Lei giustamente fa presente che la figura di mia madre è sempre rimasta nell'ombra mentre invece quella di mio padre stranamente è più esplicita. Mio padre costituiva per me un termine dialettico di confronto, anche antagonistico, molto forte. Avevo bisogno di questo termine di confronto costante che si esprimeva nella diffidenza socratica verso la carta stampata, il libro.

Nelle conversazioni che abbiamo avuto nel 90-91 lei mi parlò di un libro sul quale stava lavorando *Lo sguardo del padre*, è rimasto in bozze?

Sì, anche se ho continuato e ho tuttora molti frammenti, ma non hanno mai raggiunto un carattere definitivo o conclusivo, non si è mai trattato di scritti pronti per la stampa. Forse perché essendo proprio dialettici erano scritti aperti, imperfetti, scritti di cui si potrebbe dire che sono alla ricerca della propria sintesi. Il processo dialettico ha questo di straordinario e di problematico e anche d'intrinsecamente irritante: che non può mai dirsi concluso. Nel momento della conclusione qualsiasi processo dialettico negherebbe se stesso perché è nella natura del processo dialettico realizzarsi come una dinamicità costante non unilineare, quindi non in senso tecnologico ma una dinamicità che in qualche modo passa da crisi a crisi.

Qualche anno fa lei mi confessava di sentirsi molto vicino al pensiero di Proudhon...

Un proudhoniano senza però quel senso artigianale della famiglia, che è insieme centro di produzione e di consumo, che invece era tipico di Proudhon. In fondo Proudhon esprimeva certamente la lotta contro il potere, contro la chiesa come struttura di potere e si esprimeva certamente in favore del decentramento, del federalismo, per cui ad ogni potere corrispondeva un contropotere ma in una prospettiva profondamente artigianale, che finiva, per esempio, stampando da sé i propri libri. Mi definirei proudhoniano più che non marxista, nel senso che c'era in Proudhon il sentimento contadino dell'autosufficienza totale, quindi un'anarchia di fondo e non solo, visto che Proudhon era contro l'idea stessa di organizzazione, infatti anche quando era deputato del popolo in realtà era profondamente solitario, era come si diceva di me negli anni della terza legislatura, un cane sciolto.

E tornando a sua madre...?

In questo quadro mia madre non può ancora entrare, i conti con mia madre, mentre li ho fatti o li sto facendo con mio padre, con mia madre non posso ancora farli. Tanto il rapporto era difficile e problematico, addirittura antitetico con rispetto a mio padre e tanto, invece, il rapporto era di totale confluenza e consonanza con mia madre. Mia madre non c'è perché sarebbe stato un riflesso soltanto, io sarei diventato l'eco e quindi era un'ombra che seguiva lo sviluppo, nel senso dell'ombra che ti segue, che ti indica il cammino se il sole ti colpisce da dietro. In mia madre c'era una comprensione che andava al di là sia della natura che della cultura. Mio padre era la natura, mia madre non posso dire che fosse la cultura, io ero, semmai, cultura. Mia madre era la sintesi delle due realtà.

Quali ricordi ha di sua madre?

Posso ricordare dei fatti di cronaca, posso ricordare che mia madre, senza parlare, che tra l'altro era una caratteristica della famiglia in generale, non si parlava molto, era la

guardiana, era la sentinella e creava le condizioni per la concentrazione totale. Le vecchie contrapposizioni, voglio dire, Dioniso contro Apollo, oppure presocratici contro Socrate, oppure *bios teoreticos* contro prassi, tutto questo perde consistenza perché vi è una sovrana congiunzione in cui queste contrapposizioni formali vengono bruciate. Per questo non è possibile per me ora affrontare il problema.

Lei mi parlava di sua madre come la guardiana del silenzio, era una guardiana per Franco o anche per tutti...

Lo era per tutti, ma lo era in modo particolare per me, perché lei anticipava la mia traiettoria biografica, come quella di qualcuno che rompeva con la comunità di origine, qualcuno che non resisteva al fascino dell'ultimo orizzonte. Si sa che l'orizzonte è mobile, più uno si avvicina e più l'orizzonte si allontana. Nel mio gruppo di origine, la mia cultura di origine, parlando nei termini usati da Sartre nel *Flaubert*, del gruppo familiare, questo era assolutamente inaudito e non è un caso che quando si viene a sapere (io non dicevo mai nulla) che io parto per l'America mio padre si domanda se per caso non abbia ucciso qualcuno... per mio padre l'illusione di rompere e andare era una illusione mortale, chi fa questo taglia con le proprie origini, diventa inconsistente, senza radici. Mia madre invece preservava il sotterraneo legame con le radici originarie. Per questo io teorizzo anche la madre lingua, la madre lingua non è solo la lingua, è il nucleo originario su cui è cresciuto un individuo come espressione dell'inconscio di questo individuo che però è consapevolmente collegato con le sue origini. Per me è molto importante avere non la lingua media che ormai si parla dappertutto, ma rivalutare le lingue originarie, le lingue delle madri che forse sono quelle che abbiamo ascoltato anche nella fase prenatale. Tutto questo per spiegare l'inspiegabile.

Dunque, lei per il momento non è in grado di parlare di sua madre?

Mia madre non è un termine teoretico. Io posso parlare di tutte le costruzioni concettuali, degli impianti teorici concettuali in cui entra mio padre come termine negativo,

ma non posso parlare di mia madre perché lei li sovrasta, li rende possibili. Non posso parlare e in questo senso è ineffabile, se si vuole si avvicina moltissimo all'esperienza e alla realtà del sacro.

Quindi sua madre come condizione di possibilità?

Come condizione di possibilità *aperta*, che tra l'altro salva dall'apertura fine a se stessa che diventa non-senso: il viaggiare per viaggiare, l'andare per andare, no. Si va per tornare e chi c'è? Dov'è la Penelope? Il grande mito di Ulisse è lì, che non è stato certamente capito dagli studiosi, il grande mito di Penelope non è la fedeltà, disfare di notte la tela tessuta durante il giorno, ma la permanenza di un valore che dà senso al lungo errare di Ulisse. E che addirittura dà a Ulisse la forza di sfidare le colonne d'Ercole, di sfidare l'ignoto, di sfidare *l'àpeiron*, può sfidare in quanto ha dietro questa forza discreta, silenziosa. Questo io trovo che è singolarmente carente nei giovani di oggi ed è carente perché questa presenza della madre non ha nulla a che vedere con l'amore materno. È la sicurezza che qualunque cosa accada, dovunque uno sia, uno sa che c'è un recinto sacro che a lui è aperto ed è chiuso a tutti gli altri. Questa è la base della sicurezza estrema, psicologica, teoretica ecc. che rende possibile accettare la sfida dell'ignoto. Io spero di avere abbastanza tempo per potere ad un certo punto affrontare e interrogare questo silenzio materno.

Da quanto lei mi ha raccontato io percepisco una certa preferenza di sua madre nei suoi confronti, forse dettata da quegli anni di malattia...

Lei ha ragione, anzi, non solo c'era una certa preferenza di tipo psicologico dovuta alla debolezza, perché è chiaro che il nato più debole viene accudito in maniera più attenta.

Lei era anche il più piccolo?

No, ero il secondo. Al momento sì, l'altro mio fratello ha cinque anni di distanza e un altro addirittura 14 anni di distanza. Io ero il secondo, mentre il maggiore aveva due anni

più di me. Può anche darsi che io sia nato in un momento particolarmente difficile, in cui mia madre non stava bene. Bisogna avere sempre l'idea del contesto, il 1926 fu l'anno della quota 90, il governo fascista impose il corso forzoso della lira, per una sterlina 90 lire. Questo faceva entrare l'economia agricola in un periodo di deflazione terribile. Per cui, i grandi agricoltori che avevano speso molto per semina, lavoro ecc., ricavano meno della metà di quello che avevano speso. Furono anni drammatici che forse mia madre visse in modo particolare, ma non era solo questo, era un'intelligenza superiore. Mia madre non andava al bosco come mio padre, ma aveva una intelligenza analitica e sintetica straordinaria.

Qualche volta mi ha parlato della particolare abilità di sua madre riguardo alla matematica, della sua memoria...

Anche in età avanzata poteva fare divisioni con quattro o cinque cifre nel dividendo, un divisore di tre, quattro cifre anche, calcolava il resto con assoluta esattezza, senza penna, senza niente. Era dotata di una memoria prodigiosa anche negli ultimi anni, a volte mi faceva pensare a quel personaggio di Borges, *Funes*, che ricordava la forma delle nuvole in un dato anno, mese, giorno... mia madre era un po' così. Si ricordava di tutto, le persone, i vestiti, la faccia, il naso ecc., una ipermnesia che, devo dire, non è poi del tutto lontana dalla follia. Per un certo periodo, non adesso, avevo ereditato questo tipo di memoria. Ancora oggi cito a memoria, anche se spesso la mia citazione è solo in parte giusta.

Sua madre che tipo di formazione aveva, aveva fatto la scuola?

No, no. Mia madre leggeva e scriveva, lei aveva una concezione strana della lettura del giornale perché cominciava dalla prima pagina e dalla prima parola in alto a sinistra fino all'ultima. Diceva, l'ho pagato tutto, lo devo leggere tutto. Questa è una delle ultime battute che mi ha lasciato. Lei ha fatto forse tre classi elementari, era un'autodidatta. Mia madre poteva passare giornate intere in relativo silenzio e tranquillità con gli occhi semichiusi ed elaborava, pensava. Io ho imparato da lei, ma anche da mio padre: tutte le

sere l'esame di coscienza si è sempre fatto. Una vita rivissuta, ripensata, con pochissimo spazio al vivere per vivere. Questo in mio padre era legato all'andamento della campagna e in mia madre invece vi era un'elaborazione concettuale molto forte. Per esempio a casa, quando avevo 10-11 anni, alcuni erano preoccupati per me, lei diceva lasciatelo fare Franco fa la sua strada. Avevo avuto un grosso esaurimento mentale per via di questo studio accanito.

Ricapitolando, mi diceva che suo nonno usciva prima dell'alba col fucile e che suo padre usciva al mattino presto per andare in campagna, la famiglia di sua madre era anche essa una famiglia di agricoltori?

Sì. Mia madre è una Ferrarotti, come mio padre. I Ferrarotti non hanno emigrato, io sono stato se non il primo, forse qualche cugino era andato in Australia, sono stato uno tra i primi ad uscire dall'Europa, un mio zio era stato in Francia e addirittura aveva fatto opera nazionalistica per l'Italia ed è stato espulso dalla Francia. Noi non siamo né di Trino né di Palazzolo, noi siamo tutti di Robella. C'è un vecchio castello un po' cadente, in una frazione di Trino che è Robella, da *rubella*, ribelle per un verso oppure la *rochelle*, la roccia, la vetta.

Quanti chilometri ci sono tra Trino e Robella?

Pochi, sei, sette chilometri, non di più. Il ceppo dei Ferrarotti è a Robella, lo si vede nel cimitero, sono tutti Ferrarotti. Mio padre e mia madre ebbero la dispensa, perché eraano cugini. Era una grande famiglia estesa che poi col tempo si è frazionata, un gruppo familiare molto coeso, anche per questo scandalizzava il mio atteggiamento.

Vorrei allora capire, se i Ferrarotti sono una famiglia di agricoltori, come si è formata allora la grande libreria di famiglia?

Noi avevamo praticamente un castello, l'ultimo piano era pieno zeppo di libri di tutti i generi, dai discorsi con Lutero di monsignor Capecelatro alla *Grammatica comparativa*

delle lingue indoeuropee di Franz Bopp, c'erano libri in tedesco, in francese, in inglese, in arabo, c'era un dizionario italiano-piemontese. Lo ricordo molto bene.

E da dove venivano tutti questi libri?

In tutta la nostra famiglia in ogni generazione c'è stato un grande studioso. Per esempio Pietro, credo fosse monsignore, l'ultimo fu mio cugino che è morto quest'anno, Leopoldo, che era vescovo. Era il supervisore di tutte le scuole cattoliche nel mondo, quindi lui era un linguista. Doveva leggere i loro statuti in qualsiasi lingua, conosceva 55 lingue.

La sua passione per le lingue e la ricerca di una radice indoeuropea ha quest'origine?

Non lo so, può darsi. Ho cominciato a leggere sulle lingue indoeuropee, greco e latino e poi le famiglie gotiche da una parte, e il gruppo ugro-finico dall'altra. Era difficilissimo apprendere l'ungherese, il finlandese, il basco e il gaelico basandomi sul libro di Bopp. Potevo leggere dal latino, dal greco, tradurre dall'una all'altra. Non ho mai considerato vere lingue l'italiano, il francese o lo spagnolo che sono lingue derivate. In questo ero un po' come don Pietro o come il mio carissimo Leopoldo, che per qualche anno, quando non frequentavo la scuola per problemi di salute ho avuto come maestro. Lui per tenermi buono mi dava da studiare un canto della *Divina Commedia* al giorno, me lo dava alla sera e al mattino dopo io glielo dovevo recitare, avevo otto o nove anni.

Chi era don Pietro?

Era dalla parte di mia madre, dove erano tutti molto longevi, padre Giovannin, come lo ricordavano, è morto a 105 anni. Del resto sono stato allevato anche dai miei bisnonni, Battista e Ursula, entrambi Ferrarotti. Don Pietro riceveva dei testi da tradurre da tutto il mondo, soprattutto dalla Germania, in latino. Mi ricordo che domandava: che latino volete? Volete Cicerone, volete Cornelio Nepote, o preferite un latino tacitano. Aveva una

conoscenza talmente approfondita dei testi che poteva tradurre qualsiasi testo nel latino richiesto, anche in latino poetico. In greco secondo il dialetto richiesto, il greco ionico (quello omerico), o il greco spartano, dorico. Devo ammettere con molta umiltà che quest'ultimo libro che ho dato alle stampe, *L'enigma di Alessandro*, probabilmente è un ritorno a queste origini. Nei Ferrarotti ogni generazione ha uno studioso di rilievo. C'è stato perfino un caso tragico prima della generazione di Leopoldo, quasi una leggenda, che credo sia vera, c'è stato un Ferrarotti che è morto "per troppo studio". Infatti, nel cimitero, tra i vecchi dagherrotipi c'è una faccia molto giovane che è quella di questo Ferrarotti. Mia madre mi disse "aveva lo studio forte, lo ha consumato". Interessante essere consumato dallo studio, quasi come morire di tifo. Mi ha pure raccontato che studiava filosofia e ad un certo punto ha perso ogni interesse per il cibo, per la vita ed è morto studiando.

Questo antecedente ha sicuramente influenzato la sua infanzia...

Sono stato l'inconsapevole e immeritevole beneficiario di questa enorme quantità di libri di ogni genere, tra cui c'era uno strano volumetto che era uscito da Vallecchi di Giovanni Papini intitolato *Il sacco dell'orco*, pezzetti di varia cultura. Papini ebbe su di me una certa influenza come autodidatta. Amavo molto il primo Papini, quello ateo, anticlericale, *Un uomo finito*, *Stroncature*, *Ventiquattro cervelli* ecc. Quello che poi non potevo digerire era la sua conversione al cattolicesimo, un'operazione pubblicitaria, fascista. Comunque c'è sempre stato un Ferrarotti studioso esentato dal lavoro agricolo, posso risalire almeno a cinque, sei generazioni dove c'erano i libri.

Allora hanno pensato che con i suoi problemi di salute anche lei era destinato a quel ruolo?

Non lo so, ma vi era certamente un paradossale rispetto per la cultura, per le idee, che di regola non c'è in queste famiglie. Mio padre detestava i libri perché erano promesse non mantenute e perché distaccavano dalla natura. Ma se io avessi potuto spiegargli Spinoza,

cioè il ritorno alla natura attraverso i libri, avrebbe accettato. Invece mia madre, che era immensamente più intelligente, andava ben al di là.

Ricorda qualche altra figura femminile in famiglia?

C'era una sola Ferrarotti, diventata Ferrarotti, mia nonna paterna, che era l'unica che non si chiamava Ferrarotti. Credo venisse da Rovereto o dall'Austria. La cosa straordinaria di mamma Anna era che lei si alzava alle cinque del mattino, cominciava in questa enorme cucina a cucinare e la casa era aperta a tutti, dava da mangiare a tutti. Mio padre, incredibile a dirsi, aveva una grande amicizia per gli emarginati, per gli ex carcerati, delinquenti, criminali. Da piccolo io ho conosciuto *Spada* e il fratello chiamato *Spadino*, erano due autentici delinquenti, altri che ricordo erano il *Binda* e il *Trumbin*, che furono poi attivi nella Resistenza con me, ma prima della guerra svaligiavano i camion sulla prima autostrada che fece il fascismo da Genova a Torino. Saltavano sui rimorchi, buttavano giù la roba, la prendevano con la loro automobile e andavano via. Per loro saltare sui camion tedeschi durante la Resistenza era uno scherzo e tutto col coltello perché non si doveva fare rumore. I tedeschi venivano fatti fuori a coltellate, tutti sgozzati. Mio padre, ricordo molto bene, apriva il suo grande cortile a tutti gli zingari.

Suo padre o suo nonno?

Tutti e due, mio padre continuava con questa tradizione. Incredibile, per un uomo molto difficile come era lui. Diceva che si doveva dare ospitalità a tutti quelli che arrivano.

Ma venivano a lavorare queste persone?

No, alcuni poi si fermavano a lavorare, venivano solo a sostare per la notte, qualche giorno, per fare bere i cavalli, pulirli ecc. Poi partivano nelle loro carovane. Quando oggi io dico di essere favorevole all'immigrazione, agli zingari... io sono cresciuto con loro! Erano normali visite di ospiti di passaggio e si chiamavano in dialetto piemontese *Pulót*, non ho mai capito la radice di questo nome. Mio padre era famoso per questo, li ospitava,

dava loro da mangiare tutto gratuitamente. Poi quelli locali, soprattutto ex carcerati, li impiegava in campagna.

Lei ha parlato della sua nonna paterna e poi ha fatto un salto a questa ospitalità di suo padre, questa cucina aperta...

...che dava molto fastidio a mia madre, che si rendeva conto che le condizioni economiche della famiglia non erano più quelle di prima della prima guerra mondiale. Mentre mia nonna paterna non è mai riuscita a rendersi conto di questo. È vissuta molti anni e poi è morta a San Remo, dove si era recata per prendere un po' di aria buona, come me quando sono stato malato. È sempre rimasta convinta di essere ricca, senza nessun senso del denaro, dando da mangiare a tutti, a San Remo la chiamavano la *nonna dei bonbón*, mia moglie ha un po' questo carattere, è molto portata a dare via tutto e mi ricorda molto mia nonna.

Loro prima abitavano a Trino?

No, prima a Robella poi San Remo. Dopo questo disastro economico si sono trasferiti. Io sono nato nel momento della tragedia economica ed anche dello sgretolamento del clan. Mentre sono rimasti a Robella i vecchi di mia madre, i bisnonni di mia madre con i quali si può dire che ho vissuto nella stagione buona, quando il tempo e la mia salute me lo permettevano. Posso dire che la mia prima infanzia è stata guidata in maniera molto discreta da loro, come dico anche nella dedica del mio libro *L'Italia tra storia e memoria*: "Ai miei bisnonni Ursula e Battista guide discrete della mia infanzia".

Mercoledì 30 agosto 2000

Lei che negli anni ha collaborato con più giornali come valuta il lavoro in campo giornalistico?

Dopo tanti anni di giornalismo ho qualche dubbio sulla sua utilità, perché il giornalismo consente uno sfogo momentaneo di ciò che uno pensa; però è poi anche una perdita. Quando uno ha scritto un articolo, una nota, anche magari interessante, in qualche modo si sente svuotato, si è liberato. Questo può essere paragonato ad una piccola emorragia che finisce per indebolire il pensiero. Io credo indubbiamente che per un verso sia molto importante non perdere il contatto col mondo, partecipare alla politica, alla cultura, all'economia, ma senza subordinare in qualche modo l'attività a ciò che accade. Il giornalismo soprattutto (stavo pensando ad alta voce) il giornalismo del collaboratore intellettuale esterno al giornale, si svolge in questo modo: di regola succede qualcosa e allora si riceve la cosiddetta *imbeccata*, cioè il direttore o il vicedirettore o il capo redattore telefona dicendo, "non mi farebbe due pagine..." non è che il collaboratore mandi il pezzo lui, anche se io qualche volta lo ho fatto, ma la impostazione del giornale non dipende, per niente, dal collaboratore esterno che, infatti resta sempre esterno. Lui è al servizio, quando lo chiamano risponde.

La sua collaborazione con i giornali oggi è molto attenuata rispetto al passato, perché?

Scrivere sui giornali alla fine è un esercizio inconcludente, basta un articolo di fondo e cambia l'orientamento del giornale su un certo problema e uno non può farci nulla. Uno si sente un po' coinvolto, contro voglia e impotente. In questo senso mi avvalgo molto della *Critica sociologica*, io ho sempre avuto una rivista, prima i *Quaderni di sociologia*, ora la *Critica*, è la mia valvola di sfogo, scherzando dico che è la mia terapia contro l'ulcera duodenale, ma è un po' così.

Posso capire il valore della risposta immediata di un articolo sui giornali ma le riviste, come la *Critica*, non sono uno sfogo immediato, allora perché non esprimersi direttamente con libri?

I libri hanno una prospettiva diversa, per esempio questo libretto che dovrebbe uscire ad ottobre su *Alessandro* è qualcosa che penso da tempo. Per me, adesso che all'università sono fuori ruolo, è anche il ritorno a studi più tranquilli, meno legati all'immediatezza. Devo confessare che per me è un grande piacere, uno vede le cose con una certa distanza. Bene o male, potevo fare meglio ma quello che ho fatto l'ho fatto e adesso vedo le cose da una certa distanza, adesso posso lavorare seguendo, si potrebbe dire, una empatia non utilitaria...

A proposito di empatia, lei mi ha telefonato l'altro ieri dicendomi di aver trovato un suo vecchio articolo sull'empatia, e mi sono chiesto, e ora chiedo a lei, che vincolo c'è tra l'empatia e le nostre ultime conversazioni?

L'empatia è un co-sentimento, un sentire insieme, è la capacità di mettersi sulla stessa lunghezza d'onda non per fini utilitari, anzi, spendendosi un po'. La sterilità relativa della ricerca sociale oggi è soprattutto legata al fatto che è finalizzata e il fine non sorge dall'interno del processo. Perché se il processo di ricerca fosse in qualche modo seguito nella sua logica autopoietica e poi un fine ne venisse fuori, ma dall'interno, potrebbe essere accettabile, perché tutte le attività umane hanno un senso. Invece oggi il senso viene imposto, viene da fuori, da un'altra logica.

Certo, parliamo di teleologia, accettiamo che l'uomo è un progetto, quindi l'idea di finalità c'è sempre...

...sì però l'uomo è un progetto per l'uomo, ma la finalità non può essere imposta dal di fuori. Da questo punto di vista, devo anche ammettere che il discorso del Papa a proposito della clonazione è apprezzabile, così come il tentativo di salvare l'individualità nell'individuo, salvare ciò che è propriamente umano dell'individuo

sottraendolo alla manipolazione meccanica. Forse tutto ciò che interferisce dal di fuori, che è imposto, è manipolatorio. La manipolazione dell'essere umano, per usare vecchi termini, è sacrilega.

Però noi sappiamo che la manipolazione dell'essere umano è nata anche con lo stesso essere umano. Se l'essere umano è *in sé questione di sé*, la manipolazione della sua natura è una costante della storia.

Certamente, non solo ma anche quando la manipolazione è coestensiva con la consapevolezza, per me questo è fondamentale. Il modo di reagire, l'accettazione o meno della manipolazione. Spesso l'essere umano viene manipolato nella totale assenza di consenso, anche perché non è possibile dare un consenso, spesso si tratta di esseri umani in posizioni di handicap. Da questo punto di vista trovo che la progettualità dell'uomo non va confusa con la finalità tecnologica. Una progettualità interna, un progettarsi in fuori, come progetto, ma non come un progetto già definito. È una esigenza, una esigenza di senso, una trascendenza implicita.

Il punto in comune è forse, e in questo senso capisco come lei possa aderire alla posizione del Papa, che per la Chiesa l'essere umano è una finalità in sé e questo è un valore.

Innanzitutto voglio chiarire che io apprezzo, ma non aderisco alla posizione del Papa. La Chiesa ha commesso troppi errori. Riconosco però che ha come valore in sé l'essere umano. Una obiezione che mi è stata fatta al riguardo si riferisce a ciò che io dico, contro la Chiesa, contro ogni dogmatismo, e cioè che l'essere umano fa storia, è storia, non è qualcosa di fisso, di dato, è qualcosa che diviene (lo dico anche nelle prime pagine di *La verità è altrove*). Allora mi si dice: “se l'uomo è storia, è tutto storia, come possiamo giudicare la storia?” Il fatto è che l'uomo è storia, fa storia, diviene, ma non si esaurisce totalmente nella storia, perché l'uomo non è mai strumento ma è fine dell'attività umana. Allora dal punto di vista dell'eventuale

strumentalizzazione, dell'uso indebito dell'uomo, del rispetto della personalità umana io posso giudicare la storia, io posso giudicare il nazismo, la Chiesa, ecc. In questo senso credo che le religioni in generale, sono dissacranti, perché amministrano ciò che non appartiene a loro, amministrano il sacro e così, spesso, la sociologia della religione si trova davanti a tematiche che è meglio non toccare, torna l'*imprimatur*.

A proposito dell'amministrazione del sacro, domenica prossima verranno beatificati Giovanni XXIII e Pio IX cosa ne pensa?

Questo è un tipico caso di tartuferia, per chiamarla con il suo nome. Perché la figura di un papa come Giovanni XXIII è una figura che nel carattere diretto delle sue dichiarazioni sconfessa la cerimoniosità e la pomposità della gerarchia. Poi, con il Concilio Vaticano II, apre nuove prospettive e si pone come una misura fondamentale verso il riconoscimento del valore dell'uomo in quanto tale e quindi dell'ecumenismo vero e l'universalismo di tutte le religioni. Naturalmente, nessuna sorpresa che poi il Concilio Vaticano II sia stato frenato prima e poi svuotato. È interessante che a questo processo di beatificazione, primo passo verso la canonizzazione di Giovanni XXIII, sia stato necessario fare da contraltare, con un gusto della mediazione che finisce per essere compromissorio, richiamando Pio IX, l'autore del dogma dell'infallibilità papale, che ha strozzato, soprattutto in paesi come l'Italia e la Spagna, qualsiasi possibilità addirittura di evoluzione intellettuale del pensiero teologico cattolico.

Non crede che anche in questa occasione manchi nel nostro paese una risposta critica?

Credo che l'Italia sia un paese devitalizzato, dal punto di vista del pensiero critico, che di questo non si accorge o si accorge a mala pena, in maniera superficiale, epidermica. Qui, per quanto riguarda l'Italia è chiamato in causa tutto il processo di unificazione dell'Italia moderna, tutto il Risorgimento. Altro che Umberto Bossi, la secessione, il separatismo. Qui siamo in presenza di una beatificazione di un

personaggio storico che ha ostinatamente ostacolato e lottato contro la costituzione di uno Stato di diritto democratico. Contro la lettera e lo spirito dello stesso Statuto Albertino del 1948, che riconosceva certe libertà. È la multisecolare doppiezza della Chiesa, che come una grossa multinazionale gioca su più tavoli. Un po' come i concordati col nazismo, col franchismo, col salazarismo e col fascismo e nello stesso tempo però, non appena questi regimi periclitano, con prontezza passano anche all'opposizione. Una duplicità che certamente assicura alla Chiesa grandi energie però la cosa che mi stupisce e che mi fa pensare che non ci aspettano giorni felici è che la cultura italiana non risponda, non reagisca. Di fronte alla mediocrità della leadership politica, la Chiesa e questo Papa in particolare emergono come punti di riferimento.

Come valuta in questo contesto la recente Giornata Mondiale della Gioventù a Tor Vergata?

È giusto riconoscere che il linguaggio del Papa ha una novità rispetto a quello politico. Il *politichese* allontana la gente dalla vita politica, tra l'altro è un linguaggio da rissa condominiale; però andiamoci cauti, quando si parla del grande successo della Giornata Mondiale della Gioventù non si può dimenticare che per anni le diocesi, le Chiese locali, le parrocchie sono state mobilitate, c'è un'Agenzia del Giubileo al lavoro, si sono spesi miliardi, questo non è opera dello Spirito Santo. Si dice, quando mai i partiti politici hanno avuto folle come queste, ma i partiti politici non sono più in grado di riempire la tradizionale piazza di San Giovanni in Laterano. I sindacati per riuscire a portarsi dietro gli operai devono invitare i cantautori, un segno incredibile della loro debolezza. In questa società edonistica, consumistica, di politici che non si fanno capire, padri senza autorità ecc., la parola del Papa, chiara, riscuote un grande successo.

Oggi in metropolitana ho letto la prima pagina di *Repubblica* che apriva con un "Clonazione, il no del Papa alla legge..."

...non solo, ma supera lo stesso parlamento. Stiamo parlando di giornali laici, che si dicono almeno laici. Siamo davanti all'inevitabile indebolimento del pensiero critico in una società di massa, che ragiona per grandi masse. Sono preoccupato, da un punto di vista storico, dal significato di questi eventi. Intendiamoci, la revisione è l'anima della ricerca storica, la storia non può vivere di leggende; detto però questo, oggi davanti alla beatificazione del padre del Sillabo, del Papa dell'infallibilità, del Papa Re, il Papa del potere temporale, del cristianesimo costantiniano, non si può che restare sbalorditi.

Perché ciò è stato possibile?

Perché tutti coloro che pensano alla democrazia come a uno stato di diritto alla fin fine si sono genuflessi. Tutti hanno interesse a tenersi buona la Chiesa, che certamente ha una riserva di voti considerevole. Sinceramente le devo dire che vedo tutto questo con grande pessimismo e sono molto preoccupato per il futuro. La cosa allarmante è che c'è una vera e propria resistenza psicologica da parte di persone molto intelligenti e senza interessi in gioco a vedere la situazione così come è. Posso pensare che nelle prime fasi del nazismo e del fascismo la gente stentasse a riconoscere ciò che stava avvenendo. Ciò che sta avvenendo in Italia sotto i nostri occhi è il dissolvimento nella coscienza popolare di uno Stato democratico di diritto, laico e indipendente. La Chiesa ha conquistato posti lasciati vuoti, dove non erano vuoti ha travolto la loro esistenza e oggi è una voce che parla su tutti i capitoli della vita civile di un paese. Quello medico, quello chirurgico quello sanitario, quello della famiglia, quello della scuola, i principi costituzionali vengono completamente ignorati. La cosa che mi pare buffa è che la classe politica italiana accetti questo harakiri; loro continuano a fare i loro giochi interni.

Oggi la ritirata globale dello Stato dalle sfere che in passato ha sempre occupato è evidente. Lo Stato che aveva anche una voce ed un'opinione tende a scomparire, lei pensa che sia a rischio lo Stato di diritto?

Qui si stanno scardinando, non sulla base del ragionamento o di una assemblea costituente che riscriva la Carta Costituzionale, ma solo a colpi di grandi suggestioni di massa, si stanno scardinando le basi dello stato laico di diritto, lo Stato di fronte al quale tutte le religioni sono ugualmente accettate e legittime. Questo Papa polacco, dopo il collasso dell'Unione sovietica, riporta su questi Stati nazionali, deboli e in crisi, il cristianesimo costantiniano, il cristianesimo come unica religione di Stato e anzi addirittura come unico potere dentro lo Stato. Beatificare il Papa del dogma dell'infalibilità è premiare chi è responsabile in Italia dell'insussistenza di un dibattito intellettuale cattolico e persino di una cultura cattolica. Questa infalibilità non riguarda ciò che il Papa decide a proposito di teologia o di morale, riguarda la scuola, la famiglia, le leggi dello Stato; è una rotta di collisione piena, riguarda ciò che non attiene all'essenza della religione.

Non riguarda solo l'Italia ma anche le vicende europee con l'invito a Haider in Vaticano quando l'intera Europa cerca di isolare il suo nazional-populismo.

Anche se non è solo Haider, è un vento di grande conservatorismo che soffia su tutta l'Europa. C'è un ottundimento certamente derivato dall'assuefazione. Non sembra vero. Gli stessi ebrei all'avvento del nazismo nel '33 in Germania erano stati ufficiali dell'esercito prussiano nella prima guerra mondiale, era inconcepibile "Ma come –dicevano– vengono a dirci che non apparteniamo a questo paese, noi siamo più tedeschi dei tedeschi, anzi, siamo prima di tutto tedeschi". Molti non osservavano più, non erano partecipanti, avevano dimenticato tutto, anche i riti dell'ebraismo tradizionale, niente, ad un certo punto sono stati caricati sui camion e portati via. Questo è un fenomeno molto interessante da studiare. L' ho chiamato talvolta il

sonnambulismo del quotidiano, un fattore di ottundimento, una grande difficoltà a concepire il nuovo che avanza.

Il discorso che stiamo facendo si contrappone, mi sembra, a quello di Alessandro. Da una parte ci sono chiusure...

...una blindatura, guardando solo l'indice del libro su Alessandro c'è "il razzismo di ritorno al di là della sindrome dell'assedio". C'è l'assedio, l'Europa blindata e poi c'è "il sogno tradito", il sogno ecumenico, cosmopolitico, che viene tradito.

Possiamo dire che a queste chiusure si contrappone come insegnamento, l'andare oltre, l'aprirsi, il recarsi in Oriente di Alessandro?

Non solo, addirittura l'apertura verso l'altro da sé come costituzione del sé, altrimenti non c'è che il progressivo indebolirsi, la dissoluzione e la morte, l'irrilevanza del sé. I greci riconoscono se stessi, sviluppano la loro sicurezza solo a contatto con i non greci, con i barbari. Quindi la funzione dei barbari è fondamentale. Non è un caso che io negli ultimi anni mi sia occupato dei neonazisti e di Alessandro.

Razionalità o irrazionalità occidentale e ricerca di una razionalità altra?

Ernst Bloch dice che l'Europa è un crocevia di culture, contatti, applicazioni pratiche di invenzioni culturali, però è continuamente minacciata dall'aridità culturale e dall'anemia religiosa. L'impresa di Alessandro può essere vista come una terapia, perché il *lógos* greco, la razionalità, in pratica è anche una mediazione dell'esperienza, mentre il caos, miracolante, strano ma anche fecondo dei riti e delle religioni orientali ha degli impulsi straordinari che vengono a mancare all'Occidente e quindi l'Occidente è alla ricerca di questi stimoli.

Ma anche tutto ciò viene visto in occidente in modo negativo, come alessandrinismo.

Perché questo implica la confusione di stili di pensiero. Il pensiero viene sempre concepito come pensiero logico razionale, come astrazione e non come esperienza diretta. Il cristianesimo, con la scissione tra anima e corpo, è anche responsabile di questo. Basta pensare alla scolastica.

Perché questo libro ora?

Lo dico in questa paginetta di prefazione: “Questo libro s’interroga sul significato storico dell’ambigua figura di Alessandro Magno. Da quella esperienza trae insegnamenti che sembrano gettare luce sulla confusa cronaca odierna, modi e difficoltà del dialogo interculturale, incontro e scontro fra etnie, lingue, religioni differenti. È possibile superare l’inevitabile contrasto e le incomprensioni, anche gravi in nome di una comunicazione interculturale e una convivenza che vada al di là del puro confronto antagonistico?”. Oggi, in Europa, è sufficiente pronunciare il nome dell’alessandrinismo, dell’accettazione di zingari, d’immigrati extracomunitari perché subito saltino fuori timori. Che questi timori accomunino certi europei ai protonazisti, nemici dichiarati di ogni *mélange*, fautori e sanguinari esecutori della pulizia etnica mi lascia indifferente. Ho voluto richiamare l’attenzione su una verità semplice, ovvia, ma dimenticata: “Le culture si sviluppano attraverso lo scambio delle informazioni e dei valori significativi. Se sono lasciate nell’isolamento sono destinate a deperire e a diventare irrilevanti, a scomparire.

Ma, lei lo sa meglio di me, Alessandro è stato sconfitto, questa sua posizione si basa su una sconfitta.

Questa posizione è stata sconfitta sul piano storico anche perché i successori di Alessandro si sono di nuovo divisi, il suo impero non ha resistito, però certi semi buttati nel solco della storia hanno continuato a germogliare. Oggi, per uno strano

paradosso, non dico “grazie” ma “in concomitanza” con certi sviluppi tecnologici, con Internet, con l’elaborazione e trasmissione di dati in tempo reale, siamo passati da una fase storicistica, che chiamerei elitaria o ingenua, per cui la storia umana passava da stadio a stadio, ad una fase di presenza sincronica delle culture. Prima si poteva consentire la trascuratezza o l’indifferenza verso certe parti del mondo, l’Asia o la selva intorno a Manaus, nell’Amazonia. Oggi nessuna parte del globo può giustificare la propria assenza, c’è una presenza sincronica inevitabile, necessaria per tutti. Di fronte a questa situazione c’è un dilemma: o si sviluppa la capacità di vivere insieme o l’alternativa è lo sterminio, lo sterminio come burocrazia del delitto, cioè l’organizzazione scientifica dell’annientamento del genere umano, non c’è altro.

Nel bene e nel male il mondo è finalmente diventato uno, come dice lei, non si può più avere il beneficio dell’extraterritorialità

Non possiamo dimenticare che lo sviluppo tecnologico lasciato a se stesso, che abbiamo nei nostri incontri giustamente denunciato, pur privato, legato alla massimizzazione del profitto e dominato da gruppi di predoni e capitale piratesco, ha tuttora in sé una funzione rivoluzionaria, proprio perché ci dà il senso direi addirittura fisico di una compresenza planetaria. Le élite dominanti non possono più ignorare quella che Veblen chiama spesso la “popolazione sottogiacente”, la *underlying population* cioè i popoli subalterni; non solo, ma i popoli subalterni, con la televisione, con Internet, sono usciti dagli scantinati della storia. Quindi, o si accettano, o si comprendono, o si impara a convivere oppure l’alternativa è lo scontro, la pulizia etnica. Dietro il libro di Alessandro c’è questo, non è un caso che con la fine dell’alessandrinismo si stabilisce la *pax romana*, una pax costruita sulla forza, quello che Simone Weil chiamava il primo nazismo storico, perché per Simone Weil i romani erano nazisti.

Noi parliamo di globalizzazione, ma parlando di questo uomo globalizzato o virtuale stiamo forse mettendo in ombra l'essere-nel-mondo, nella materialità del mondo. L'immagine di uomini come suo padre, che mentre camminava le faceva notare i diversi tipi di terra, che resta di questi uomini?

Questa figura di essere umano è obsoleta, non ha più corso, c'è un elemento sentimentale emotivo, ma sono persone appartenenti ad un altro mondo, infatti sono destinate al fallimento. Oggi è molto difficile ritagliarsi un piccolo spazio di totale autonomia, si può fuggire nel bosco, ma non si scappa. Il mio concetto di compresenza sincronica è dato invece dal fatto che tecnicamente non c'è più possibilità d'ignorare ciò che avviene. Non solo, non si tratta solo d'informazione, questo processo mette in moto veri e propri processi sociali, per esempio la televisione italiana vista in Albania o nel nord Africa ha avuto una funzione nel richiamare le persone verso l'Italia. Il pianeta si rimpicciolisce. Credo che non si possa più ignorare l'altro, c'è proprio un venire a contatto, non si può nemmeno dire che ogni cultura deve avere il suo posto, noi siamo in un mondo dove nessuno sta più al suo posto.

È questo il messaggio che arriva ai nostri giorni da Alessandro Magno, l'enigma del perché decide di andare in Oriente?

Era un uomo ambiguo, era un uomo di potere e di studio, era un tiranno ma anche un eroe, tipico demiurgo, carismatico di passaggio. L'epoca verso cui andiamo ha questa caratteristica emergente: è un'epoca in cui non è possibile ignorare l'altro. L'altro si pone come mezzo fondamentale di costruzione del proprio senso.

Lei dice “non è possibile ignorare l'altro” in un'epoca in cui l'altro è veramente ignorato...

...no, ma nel momento in cui viene ignorato, si impone, arriva sotto la porta, sotto le finestre. Diciamo due cose, non possiamo più ignorare, ma c'è un'ignoranza

che più che ignoranza è indifferenza, era l'indifferenza di una volta, di 10, 20, 30 anni fa verso l'altro nel senso di una *non chance*. L'altro c'è ma non mi riguarda, è marginale. Oggi siamo tutti emigranti, siamo tutti marginali, non c'è più né centro né periferia. Bisogna costruire delle cotradizioni culturali, andiamo verso un mondo che, se vuole sopravvivere, ha bisogno di un grande meticciamiento.

In queste condizioni di *confusione*, di *meticciamiento*, dove noi vediamo una ricchezza, molti vedono un pericolo, cercano l'identità nell'in sé invece di cercarla nell'altro.

Non proprio cercarla, vede, Alessandro era quasi costretto, gli altri non parlavano il greco, anzi li chiamavano barbari perché sembrava che balbettassero; allora erano costretti a fare i conti con loro e cercando di capire loro, che erano differenti da sé, capivano anche se stessi. Comunque, l'esito di tutta questa situazione è incerto perché non è detto che noi riusciremo ad essere teoricamente saggi al punto di creare nuovi modi di rapporto, di modo che le culture non solo vengano rispettate, ma non vengano nemmeno ghettizzate.

E se questo non avviene?

Se questo non avviene ci saranno dei nuovi nazismi, non c'è dubbio. Il sottotitolo di questo libro su Alessandro è stato cambiato dall'editore invece di "Comunicazione interculturale e progresso civile" ha voluto che dicesse "Incontri fra le culture e progresso civile", anzi forse "scontri". Mi diceva che comunicazione interculturale è un concetto difficile per un lettore medio, invece incontri fra le culture era più accessibile.

Lei ha scelto Alessandro per parlare alla nostra epoca, ma ha vagliato anche altre figure storiche?

Non ho al momento un'altra figura come quella di Alessandro. Persino Costantino, io ero molto amico di Sandro Mazzarino, lo storico dell'Impero romano che ha studiato a fondo l'età della decadenza e ha anche pubblicato tre volumi su Costantino, ma Costantino non ha mai accettato, per esempio, altre lingue che non fossero il latino. Non ha accettato né il copto né il ciriacico, il latino e basta. Anche questo è parte di quello che io chiamo oggi la *colonizzazione interiore*, non si domina più con la politica né con la tecnica, oggi si domina con il mezzo semantico, con la lingua.

Chi lavora oggi in questa direzione, nella direzione di Alessandro?

Nessuno che io sappia. Anzi, anche nel campo dei collaboratori più stretti, la cosa viene vista come qualcosa forse di originale, ma certamente malsano. Comunque, anche quando parlavo di fotografia e scienze sociali, quando parlavo di sociologia qualitativa, di storia, storie di vita, non ero ben visto. Anzi il mio assistente, messo da me in cattedra, fatto capo del dipartimento, non solo non capiva, ma si è messo contro in maniera radicale cancellando il mio nome ovunque potesse. Un parricidio che, paradossalmente, mi ha regalato la tranquillità degli esclusi. Negli ultimi tempi, poco prima di morire, mi aveva chiesto udienza. Io non ho il perdono facile, anzi non perdono per niente. Lui mi ha cercato, anche attraverso altre persone, si è sfogato attraverso altre persone dicendo: in dieci, quindici anni non mi ha mai chiesto nulla, come se la prova dell'amicizia consistesse nel chiedere. Mi viene in mente Alessandro, quando Diogene gli chiede, cosa posso fare per te? Dice, scostati che mi fai ombra...

Giovedì 7 settembre 2000

Lei si è dedicato anche alla fotografia, ha pubblicato insieme con Gianfranco Corsini *America, duecento anni dopo*, con la prefazione di Gore Vidal, come intende il rapporto tra fotografia e sociologia?

I sociologi sono in forte ritardo riguardo alla fotografia, molti ritengono che la fotografia sia solo utile per le prime comunioni, nozze, funerali... ma per me è così importante che non può essere trattata come attività da tempo libero. Per me la fotografia in bianco e nero, istantanea, se viene letta, dev'essere letta bene e deve essere fatta non da un dilettante ma da un ricercatore, ha un'incredibile ricchezza di significati. Addirittura posso dire che siamo in presenza di un vero e proprio frammento significativo del tutto, un frammento dal quale si può risalire al tutto. Insieme con il professor Cipriani, avevamo avuto l'idea, all'università, di un vero e proprio laboratorio di fotografia, a lui interessavano di più i documentari filmici, io ero più per la fotografia, ma all'epoca la gestione prevalente rese la vita molto difficile al povero Cipriani, gli tolse i locali, gli tolse gli schedari. Di tutto ciò restano due libri uno *Dal documento alla testimonianza* edito da Liguori e l'altro *America duecento anni dopo*, a cui lei faceva riferimento, da Editori Riuniti.

Ma anche in *Mass media e società di massa* lei dedica buona parte del libro alla lettura della fotografia

Li c'è un capitolo intitolato proprio *Leggere una fotografia*, un libro in cui parlavo di Cesare Zavattini, che era pittore, scrittore, giornalista, fotografo. Qui parlavo di August Sander che fu un fotografo durante il nazismo. Si specializzò nel fare foto di facce di persone, di lato, di fronte. Però, ad un certo punto, del tutto digiuno come era di cose politiche, le sue fotografie che costituivano una specie di grande repertorio delle facce tedesche, poiché erano anche fotografie di mentecatti, di

psicolabili, di tipi marginali erano una grossa smentita della teoria della razza. Purtroppo la cultura europea ha relegato la fotografia fra le arti dello spettacolo, dell'uso, della moda.

Lei continua ad interessarsi ancora oggi di fotografia?

No, adesso no. La fotografia come la intendo io è molto impegnativa. Io uscivo a New York alle 4 di notte, fotografavo i tombini da dove esce il fumo. L'Italia non ha molti fotografi, uno come Ugo Mulas, che ha fatto le foto dei barboni, di quelli che al mattino presto dormono nella sala di aspetto della stazione ferroviaria di Milano, aspettano qualcosa, aspettano che arrivi il treno, che parta il treno o non aspettano nulla, anche certe strade con la neve. Strano ma hanno filosofeggiato sulla fotografia persone che poi non la praticavano, come la Susan Sontag in America o Roland Barthes, io invece filosofeggiavo però la praticavo. La praticavo con un tale impeto che m'impediva di fare altro, per me la fotografia è una specie di sacerdozio.

Lei ha studiato fotografia?

No, i miei libri furono pubblicati proprio perché non sapendo nulla avevo trovato delle soluzioni originali, non essendo tecnicamente un buon fotografo spesso ho ottenuto dei risultati incredibili. Per me la fotografia è stata sempre legata al viaggio. La mia relativa imperizia mi ha portato a volte a risultati del tutto inaspettati e geniali, esiste una genialità dell'ignoranza, sono riuscito a cogliere le brume serali dei tramonti sbagliando l'apertura. Usavo il teleobiettivo o il grand'angolo, mai l'obiettivo classico.

Mi sembra di capire che la fotografia non era per lei una attività di secondo ordine?

Non solo, facendo fotografia mi sono reso conto, lo dice anche Ronald Barthes ne *La chambre claire*, poi lo dice anche Susan Sontag, che in realtà l'attività del

fotografo, che di regola viene ancora considerata una dimensione estetizzante o celebrativa, è una delle più assorbenti attività che ci siano, proprio perché comporta la partecipazione, il contatto diretto, l'andare sul posto, è una forma di field-work, ma la sociologia ha perso anche questa occasione.

Come potrebbe definire la fotografia?

La parola fotografia vuol dire scrivere con la luce, è una parola stupenda. In *Mass media e società di massa* c'è una parte su come si legge una fotografia che riguarda August Sander, che come dicevamo, è stato considerato un nemico del nazismo per aver fatto una cosa di una semplicità sconcertante: ha semplicemente scattato fotografie di tutti i tedeschi che incontrava e quindi, insieme con i tedeschi alti, biondi, con gli occhi azzurri, stupendi c'erano anche le facce da dementi. Quindi questa razza ariana purissima, un popolo superiore aveva anche qualche piccola macchia. Questo è stato sufficiente per metterlo nella lista dei nemici del Terzo Reich; è una cosa tragica ma io l'ho trovato sempre anche molto divertente.

A proposito di fotografie, le voglio proporre di fare il ritratto di alcuni personaggi, Cesare Pavese per esempio, che lei ha incontrato e che considera tuttora fondamentali nella sua vita.

Quello che ricordo io di Cesare Pavese lo mette al di fuori dello schema esplicativo e descrittivo usato da Natalia Ginzburg nel *Lessico familiare*, dove parla di Pavese in fondo come di un timido, una persona sempre a disagio, per me non era così. Forse trattando con persone urbane, di città o con persone appartenenti a famiglie cosmopolite. Pavese era di famiglia contadina, veniva dalla campagna. Così quando ci siamo incontrati ci siamo capiti subito. Non solo perché io sono un mezzo monferrino e lui è delle Langhe, non solo per la dimestichezza con la terra, il mio carattere antiurbano, c'era una tacita intesa. Di Pavese ricordo ancora che durante l'occupazione tedesca, nel Casalese a Serralunga di Crea dove c'è un santuario della

Madonna di Crea. Noi andavamo a piedi a questo santuario leggendo il Faust di Goethe, in tedesco, glielo ho già detto, quando i soldati tedeschi in rastrellamento perlustravano la zona, noi passavamo declamando questi testi. Non lo facevamo apposta ma c'era in Pavese e in me, anche se poi ero appena diciassettenne, il tentativo di ricordare a questa Germania nazista, a questi soldati, l'altra Germania, quella che loro, magari inconsapevolmente, avevano tradito.

Lei ha lavorato come traduttore per l'Einaudi insieme a Pavese?

Con Pavese ho imparato il segreto della traduzione, tradurre è come traghettare da una lingua all'altra, come reinventare, tradurre ma non tradire. Bisogna tradurre con un termine che abbia la stessa risonanza di quello originale, la traduzione come un corpo a corpo, come preparazione anche a scrivere. Quando avevo una frase particolarmente difficile da tradurre, per esempio ricordo quella del libro di Veblen *The Theory of the Leisure Class* che ho citato anche in *Leggere e leggersi*, un termine sul quale Veblen torna in più occasioni, "conspicuous waste", che uno potrebbe tradurre come spreco cospicuo, consumo visibile, quando mi è venuta la vera traduzione, che fu "sciupò vistoso", telefonai a sera tardi, passata la mezzanotte, a Pavese con grande gioia, ci incontrammo e andammo in quelle *piole*, o vecchie osterie torinesi e celebriamo questo ritrovamento del termine fino alle cinque del mattino. Poi Veblen è uno dei pochi scrittori di lingua inglese che usa più del cinquanta per cento di parole di derivazione latina.

Ma con Pavese eravate amici da prima?

Lui era sfollato durante la guerra, per questo l'ho difeso dagli attacchi che gli hanno fatto di essere un vigliacco. Un po' lo era, un po' come tutti, solo che lui era un artista. Era sfollato dalle mie parti, nelle colline del Monferrato, io venivo dalla pianura, ma la pianura proprio alle basi, alle falde delle colline del Monferrato. Noi ci siamo conosciuti lì. Lui veniva dalle Langhe, ma anche lui era un uomo di collina, di

Santo Stefano Balbo. Io invece venivo da Palazzolo, dal Po', dove iniziano le colline di Cantevanna, quindi eravamo molto vicini, anche proprio come sentimento. Era uno scontroso, solitario, infatti Moravia ha pubblicato un articolo dicendo che era "schivo, elusivo...", lo credo! Moravia è proprio il prodotto urbano più marcio d'una certa élite cittadina: mai visto la campagna. Invece Pavese è nato in campagna, come me del resto. Siamo diversi, non siamo salottieri; tanto per cominciare, lui purtroppo s'innamorava sempre di donne salottiere, ma queste sono piccole cose, salvo a rimetterci la pelle!

Invece Felice Balbo?

Io incontrai Balbo nel 44-45. Era stato lasciato a casa, mandato in licenza a casa perché si era preso una ameba mentre era militare in Albania e quindi era a casa che si curava. È morto anche prematuramente a Roma, aveva da poco superato i cinquant'anni. Balbo era una persona abbastanza rappresentativa di certe contraddizioni del momento, una persona legata alla *Sinistra cristiana*, esisteva allora un partito della sinistra cristiana animato da uomini come Franco Rodano, che poi per anni fu consigliere di Palmiro Togliatti e fu creduto l'ispiratore del compromesso storico, Luciano Barca, la moglie di Franco Rodano, che era Marisa Cinciari Rodano, Tonino Tatò, che per molti anni fu il segretario di Enrico Berlinguer, Paolo Boringhieri, l'editore, anche lui faceva parte di questo gruppo, Mario Motta che studiava i fenomeni ideologici. Questo partito si scioglie e passa non tutto, al partito comunista portando una concezione aperta del marxismo, il marxismo non solo come analisi sociale ma anche ideologicamente più fondato sul concetto gramsciano di egemonia che non su quello leninista di dittatura del proletariato. Con Balbo ho avuto discussioni lunghe, profonde; tutto il mio antistoricismo, tutta la mia critica interna al marxismo è stata fatta con lui, cosa che Balbo non ha mai capito. Nella sua polemica con Norberto Bobbio era considerato, anche un po' da Abbagnano, un dilettante di filosofia più che uno studioso di filosofia in senso tecnico. Però, come spesso accade,

a volte proprio il dilettante ha una libertà spirituale, una capacità di accostamenti che non ha invece il perfetto conoscitore scolastico dei testi che in qualche modo resta troppo legato alla tradizione. Per me Norberto Bobbio è un esempio di accademico negativo, figura eminente di politologo, tutto formale, giurista, non ha mai capito niente della vita perché per lui la vita è troppo disordinata. Poi invece, un accademico positivo, era Abbagnano e infine questo uomo col quale ho un conto aperto che è Adriano Olivetti, morto nel 1960.

Perché ha un conto aperto?

Ho un conto aperto e non posso chiuderlo perché Olivetti era soprattutto un uomo politico, senza la forza, senza certe doti di un uomo politico, che ha buttato tutta la vita, tutti i suoi soldi nel movimento politico. Ma la gente che lavorava per il movimento politico voleva fare carriera nella sua industria, quindi erano tutti almeno potenzialmente in malafede, ma queste cose sono pesanti. Quindi il risultato di tutto questo è che la vedova di Olivetti, che sa tutte queste cose, è dalla mia parte, ma la Fondazione Olivetti non vuole aver niente a che fare con me, cosa che a me piace molto. Questo però è il dramma per gli ideali di Olivetti, perché voleva fare un movimento politico. Lui stesso poi non aveva sempre il coraggio di dirlo, ma era veramente bruciato dalla vocazione politica. Invece, la gente che lavorava con lui faceva finta di credere alle sue idee politiche per avanzare nella carriera in fabbrica. I famigliari, i dirigenti, di fabbrica erano tutti contro le sue idee politiche, temevano che rovinassero la fabbrica. Posso dire di essere stato l'unico sempre rimasto insieme a lui, proprio perché non facevo parte della fabbrica, avevo sempre rifiutato di fare carriera nella fabbrica.

Lei ha conosciuto Adriano Olivetti tramite Vittorio Foa?

Ah, questa è una storia interessante! Appena finita la guerra ci davano quello che si chiamava l' *Alexander Certificate*, che era un certificato del generale

Alexander, una specie di patacca per dire “avete fatto bene”, diciamo una menzione onorevole. Rifiutai, dissi, non voglio nessun certificato, datemi un passaporto. E così, per prima cosa andai in Francia, nel '46 (queste cose le racconto, anche se un po' rapidamente, ne *I grattacieli non hanno foglie*). Avevo in quel periodo diciannove anni e stetti in Francia per un po', poi avevo questa traduzione di Veblen da fare e mi mancavano i libri, allora andai in Inghilterra, andai a Londra, ma ero di nuovo senza mezzi, avevo solo le rate della traduzione. Pavese, quando Einaudi non mi pagava, non mi mandava l'assegno, faceva lo sciopero, metteva un cartello, un piccolo foglio attaccato con una punta da disegno, sulla porta del suo ufficio che diceva: “Pavese è in sciopero fino a quando non avete pagato Ferrarotti”. Ma la cosa grave, mi raccontavano quelli dell'Einaudi, la Natalia Ginzburg, Giulio Einaudi stesso, la cosa più grave è che spesso, non avendo fissa dimora, non riuscivano a trovarmi, fino a quando non mi trovavano c'era il cartellino sulla porta di Pavese. Balbo rideva sempre di questo. Con Pavese avevamo una complicità molto profonda che Balbo non poteva capire. Balbo era un conte, il conte Felice Balbo di Vinadio.

Dunque, il suo soggiorno a Londra era segnato dalla precarietà: senza fissa dimora, senza soldi e con una traduzione da finire...

A Londra mi capitarono delle cose incredibili. Appena arrivato mi presi subito un raffreddore che degenerò in bronchite, un po' perché mangiavo poco, un po' perché a Londra si stava male. Si mangiava *fish and chips* che era del pesce fritto con un po' di patate, era quello che si mangiava a Londra col governo laburista, nel '46 si stava malissimo. Allora per curarmi alcuni amici con i quali poi feci qualcosa per la BBC nell' *italian section* (con Miss Cockle e il maggiore Cadogan) mi mandarono a Hastings, che è sul mare. Dovevo starci per alcune settimane e ci stetti otto mesi, forse un anno, non ricordo bene. E lì lavorai alla *Public Library*, per fortuna tutte queste piccole cittadine hanno delle belle biblioteche, io andavo lì tutti i giorni dalla mattina

alla sera, un po' di pane, salame, formaggio, mangiavo lì e poi alla fine, andavo alla mia pensione. Allora li tradussi tutto Veblen, poi il libro uscì nel gennaio del '49.

...e Vittorio Foa?

Un giorno, prima di partire per l'Inghilterra, salendo su un treno per Casale Monferrato ho trovato Vittorio Foa. Ci conoscevamo già perché una volta, alla Casa dello studente di Torino, in via Bernardin Galliani, (intanto mi ero laureato con una tesi su Veblen) Vittorio Foa, che era allora del Partito di Azione, fece un discorso al quale avevo mosso delle obiezioni. Quando ci siamo incontrati sul treno ci siamo riconosciuti e ci siamo messi a discutere. Dall' Inghilterra gli avevo mandato alcuni articoli, a volte firmati a volte no, sulle nazionalizzazioni dei laburisti, sul perché non avrebbero funzionato, perché era solo una trasformazione giuridica ma tutto restava uguale, si stavano già preparando i grossi scioperi. Lui prendeva questi articoli e li pubblicava sull'*Avanti!* di Milano, dunque in quegli anni io collaboravo con l'*Avanti!*, dico questo perché tornando in Italia, nel '48, c'era stata la vittoria democristiana, gente come me era fuori da tutto, un anarchico di sinistra. Avevo parlato prima contro la monarchia, poi naturalmente per il Blocco Popolare, ma senza appartenere a nessun partito di sinistra. Ero segnato, un escluso, ero andato dappertutto ma avevo bisogno di vivere, di lavorare. Allora Foa mi dice, "perché non fai un bell'articolo su Veblen per la rivista, *Comunità*, con quello che ti pagano per un articolo vai avanti un anno", sì, perché pagavano benissimo. Finalmente faccio questo articolo, glielo mando, non viene accettato perché troppo radicale. Però mi arriva lo stesso l'assegno. Solo pochi giorni dopo, a casa dei cugini di Anna Maria Levi, la sorella di Primo Levi, incontro Adriano Olivetti. Senza conoscerlo, senza sapere che era lui, perché lui aveva sposato in prime nozze Paola Levi, la sorella di Natalia Ginzburg Levi e cugina di Carlo Levi, lo scrittore. Ci mettemmo a parlare e Olivetti, che era il tipico progressista italiano, un po' socialista, un po' cristiano, un po' socialdemocratico. Io vedevo che tutti avevano molti riguardi di lui...

L'azienda comunque era stata messa in piedi dal padre, non è vero?

Sì, ma era pur sempre uno dei grandi industriali europei. Già allora stava rilanciando la ditta che aveva costruito il padre, ormai la prendeva in mano. Si discuteva e diceva che gli inglesi stavano costruendo veramente questa socialità ecc., ecc. ed a un certo punto dico:

“Scusi, io non so di che cosa si occupi, ma guardi che sbaglia, perché la riforma politica laburista non incide affatto sulla qualità della vita operaia. E’ una riforma puramente giuridica, che finirà sicuramente per scaricare le passività di queste grandi industrie del carbone e dell’elettricità sulle spalle dei contribuenti inglesi, per cui il tenore di vita andrà ancora più giù per tutti. E poi, scusi, non parli affatto di socialità, parli d’un elegante trasformazione che pagheranno ancora una volta le grandi maggioranze, mentre i *Sir*, i *gentlemen*, gli aristocratici continueranno a vivere tranquilli.”

Lui fu molto impressionato e mi disse:

“Scusi, ma lei chi è? È stato in Inghilterra, viene da lì?” In realtà, io oltre ad essere amico di Foa lo ero anche di Anna Maria Levi.

“Venga a trovarmi...” mi disse.

“Dove?”

“A Ivrea” “Ah –gli dicco– lei è quello delle macchine da scrivere?”.

“Domani le mando il mio autista”.

“No, no –feci io– preferisco venire io”.

“No, no, le mando l’autista. Mi dica dove”.

“No, ma io non ho un indirizzo”. Lui credeva che io facessi il modesto, invece sarei stato felice di avere un indirizzo. Taglio corto!

“Verrò in treno, non si preoccupi”:

Comunque in quel periodo stavo con Anna Maria Levi, ma in maniera un po’ clandestina. Insomma, ci incontrammo e abbiamo avuto anche lì una lunga

conversazione e me ne andai. Mi raccontano che dopo che sono andato via disse a Pampaloni, che era allora il direttore della biblioteca, e questo è tipico di Olivetti, non disse niente delle cose di cui avevamo parlato, ma esclamò: "Ha visto che mani!" Lui giudicava molto le persone dalle mani e dal segno astrologico, dall'oroscopo. Non solo, disse che ero destinato, sbagliando grossolanamente, ad un grande futuro politico.

Quindi dopo questo incontro con Olivetti non ne avete programmato altri?

Dopo questo incontro a Ivrea io torno a Torino e riprendo la mia vita fino a quando un giorno mia madre mi chiama dicendomi di tornare subito che era arrivata una lettera da Ivrea. Quindi io presi il treno, vado a Trino dove i miei allora abitavano, mia madre in particolare, mio fratello era un po' a Torino, gli altri erano altrove. Era Olivetti che mi scriveva facendomi un'offerta incredibile: splendido salario, senza alcun obbligo (io gli avevo detto con chiarezza che non avevo nessun interesse a fare l'impiegato), come addetto all'ufficio della presidenza per i problemi economici e sociali. Una piccola stanza accanto alla sua, terzo piano. Io accettai, presi il mio primo stipendio e andai in Svizzera. Proprio nel '49 fui tra i fondatori del "Consiglio dei comuni di Europa", a Ginevra. Attraversai allora la frontiera, devo dire *foderato* di banconote che ho portato per poter fondare il Consiglio dei comuni di Europa, era il '49, avevo 23 anni e potei passare forse per la mia giovane età, non badarono a me, perché allora avevamo leggi severissime.

Quale era la ragione d'esistenza di questo Consiglio dei comuni di Europa?

Beh, qui c'è tutto un discorso politico, perché questo Consiglio nasceva per spaccare la preesistente organizzazione chiamata *Union des villes des pouvoirs locaux* con sede a Londra. Era l'inizio della guerra fredda, già si prospettava, e quella organizzazione comprendeva anche Varsavia, Budapest ecc. Invece, il Consiglio dei comuni con sede a Ginevra spaccava in due l'Europa perché comprendeva solo i

comuni occidentali. Questo naturalmente non veniva detto, io non lo sapevo, mi sono reso conto dopo. E me lo confermò sottovoce, in via confidenziale, Monsieur Cottier, amministratore della Ville de Genève.

Che rapporto c'è tra l'inizio del suo lavoro con Olivetti e la fondazione del Consiglio dei comuni d'Europa?

Ah no, niente. Era puramente casuale. Io con Olivetti continuai a teorizzare l'autonomia sindacale, la protesta operaia, la comunità di base ecc.

Per quanto tempo è rimasto a collaborare con Olivetti nel movimento Comunità?

Tutto il '49, poi nel '50 lui si è risposato, ha avuto un infarto, è nata la figlia Laura e io sono andato a Milano perché lì non c'era più niente da fare. Lui era a letto, la famiglia si era scatenata, gli hanno buttato via i piombi dei libri dell'Edizione Comunità. Io andai a Milano e vissi per qualche tempo insieme con un figlio di Olivetti, Roberto Olivetti. Studiavo a Milano, andavo in Via Caserotte 5. Lì incontrai un giorno un ometto calvo, rotondetto, una specie di monsignore e l'ho investito: "questi americani mandano solo dei libri di propaganda per la democrazia, come se fossero sciroppi per la tosse, mentre noi avremmo bisogno di opere come quelle di Talcott Parsons, opere serie..." Questo mi guarda e mi dice: "E perché non va in America?" "Beh, in America non ci vado, ho un mezzo impegno come consulente con Adriano Olivetti, lui adesso non sta bene..." Comunque, questo mi fa firmare una domanda e tre mesi dopo mi arriva la borsa di studio. Nel frattempo Olivetti era sempre molto malato e non voleva che io partissi. Ha perfino detto agli americani, all'*Institute International Education*, che lui avrebbe dato dieci borse di studio purché negassero a me i fondi, per farmi tornare. Alla fine io gli promisi che sarei rimasto solo pochi mesi ma ci stetti tre anni.

In quegli anni è morto Pavese, dove era lei?

Io abitavo all'albergo Dora, di Ivrea. Quello era credo l'ultimo week-end del mese di agosto del 1950 ed io ero andato a San Remo, tornando lunedì, trovai due telefonate sue, lui aveva telefonato prima di prendere i barbiturici ad un giro di amici, ma io non c'ero. Mi è rimasta una grande amarezza. Ci fu anche un altro momento quando ebbe una lunga polemica con Ernesto De Martino, che accusava di essere solo uno storicista mezzo marxista, mezzo crociano. Allora non mancai, ero al suo fianco.

Lei da sempre è stato un anti-crociano.

I miei due primi incontri sono stati con dei non crociani nel tempo crociano, e la mia polemica con Ernesto De Martino, cioè il supporto che ho dato a Pavese contro De Martino, era contro lo storicismo crociano. Essere crociano nella cultura italiana si sa cosa vuol dire, la cultura italiana è una cultura basata sulla distinzione e quindi sull'opportunismo: "sarebbe giusto fare così ma forse è meglio mettersi d'accordo..." mai una scelta radicale.

Perché una cultura basata sulla distinzione?

Perché Croce, contrariamente a Hegel che contrappone tesi e antitesi, scrivendo il libro *Ciò che è vivo e ciò che è morto in Hegel*, distingue quattro campi, il campo dell'estetica, l'economico, il pratico politico e lo spirituale. Praticamente ignora la tragedia, mette d'accordo tutto anche quello che in realtà non potrebbe andare d'accordo.

Anche la sinistra italiana secondo lei è vittima di questo male.

Il marxismo italiano fu definito da Lucio Lombardo Radice, pedagogista gentiliano, come un "marxismo imbevuto d'idealismo". Arrivo a dire qualcosa che spesso ho detto e scritto, anche con un certo ritegno, che lo stesso Gramsci, avendo dovuto dalla prigione, e non poteva fare altro in quella circostanza, misurarsi con la

filosofia di Benedetto Croce finisce per essere, non dico pervaso o fatto prigioniero ma diventa un po' soggettivista, un po' volontarista. Essendo un uomo politico è chiaro che non poteva non essere un volontarista. Quindi il suo marxismo finisce per essere un marxismo che è più portato all'asserzione degli scopi che si perseguono invece che all'analisi empirica delle situazioni di fatto. La vera ricerca empirica che bisognava fare per il nostro secolo era ciò che Marx aveva fatto per il suo.

Pavese andava invece oltre la “distinzione” crociana.

Ho trovato in Pavese questa inconsapevole venatura anticrociana che poi ho trovato, anche più forte è assunta consapevolmente, in Nicola Abbagnano, che è stato allievo di Antonio Aliotta, che non era un crociano e che anzi aveva un forte interesse per la metodologia scientifica. Non è un caso che Abbagnano poi approdi alla sociologia e in qualche modo trovi quasi una via d'uscita nei miei giovanili entusiasmi per la sociologia. Il suo esistenzialismo positivo aveva bisogno di studiare *l'uomo in situazione* e quindi aveva bisogno della ricerca sociale, di cui sapeva di non avere gli strumenti. Non essendo crociano aveva però il senso della ricerca. Non ci sono in Abbagnano esiti scontati come per Croce che muove verso la realizzazione dello Spirito assoluto. In Abbagnano, invece dello Spirito assoluto, viene rivalutata la categoria della possibilità. Siamo una possibilità aperta. Possiamo scegliere, elaborare un progetto, sia pure entro circostanze extra-soggettive determinate.

Lei mi diceva che questi incontri, questi personaggi all'epoca erano stati fondamentali.

Questi due primi incontri sono stati molto belli, oltretutto perché mi hanno dato modo di lavorare, Pavese traducendo, Abbagnano addirittura si offriva, e questo torno a dire è qualcosa di straordinario che io oggi non farei mai, stiamo parlando di un uomo che era all'epoca professore ordinario a Torino di Storia della filosofia, di lavorare con me facendomi da vicedirettore in *Quaderni di sociologia*. Uscivamo

nella primavera del 1951 a cura di Abbagnano e Ferrarotti, direttore Franco Ferrarotti. Erano tempi diversi, c'era più agio per studiare, meno studenti.

Quanti anni aveva?

Avevo 22 anni, un ragazzino. Però bisogna stare attenti, non si può fare un confronto con la situazione di oggi. Consideri un uomo come Piero Gobetti, morto a Parigi nel '26 per le percosse fasciste, quando io nascevo. Piero Gobetti a 19 anni faceva *Energie Nove* e un anno dopo faceva *La rivoluzione liberale* e organizzava una importante casa editrice a Torino. Io trovo che oggi questo non c'è più, e non c'è più non soltanto per ragioni personali, psicologiche degli individui, ma a causa del contesto. Allora c'era una possibilità di concentrazione che noi abbiamo perduto, perché oggi siamo troppo ricchi, ricchi di stimoli, di possibilità, nel senso letterale del termine distrazione, quindi siamo deconcentrati. Ricordo benissimo, all'epoca, due, tre giorni passati nel silenzio della campagna con un libro. Io adoro ancora oggi la solitudine, ho sempre organizzato cose, facoltà, cattedre, riviste e poi le ho piantate, le ho lasciate ad altri. Sento un bisogno di solitudine, direi quasi patologico o mistico, un bisogno forse anche religioso che mi viene da molto lontano.

Quanti anni aveva quando ha pubblicato *Punti Fermi*?

Punti fermi è del '45, è la trascrizione di conferenze clandestine che tenevo nel '43-44. All'epoca scrivevo cose che oggi mi stupiscono, al punto che sto valutando la possibilità di rieditare questo testo. [prende una bozza del libro che è sul tavolo] Per esempio guardi cosa dicevo: “Ma pure, sintomi, segnali l'uomo che pensa non può trascurarli, ci dicono i sentimenti confusi del tempo nel quale viviamo e ci adoperiamo, non si può negare o più specificamente aprioristicamente escludere che il mondo sia malato. La società oggi è malata soprattutto e più drammaticamente nel suo centro nervoso, l'Occidente”. Ho trovato qui cose contro il mercato che sono scritte molto meglio di quanto ho scritto dopo.

Lei teneva queste conferenze ma non leggeva, da chi sono state trascritte?

Si prendevano appunti, c'erano due o tre amici che prendevano appunti e poi furono schematicamente rifatte sulla base del materiale che avevo. Era un momento in cui c'era molta gente che non sapeva cosa fare, se stare coi fascisti o andare a fare il partigiano.

Volevo tornare su Nicola Abbagnano, come era il vostro rapporto?

Il nostro era un rapporto fraterno e silenzioso, quasi direi di grande amicizia e di pudore. Abbagnano aveva 50, 55 anni, io ero del '26. Avevamo una forte consonanza dal punto di vista intellettuale e nello stesso tempo avevamo una divaricazione dal punto di vista politico pratico. Abbagnano avrebbe sacrificato tutto pur di non alterare la sua serenità. Era un greco in questo senso, era olimpico. Questo mi attirava profondamente ma io ero molto diverso. Capitava che veniva a Roma, scendeva al Hotel Hassler, sempre i migliori alberghi, io passavo a prenderlo con la mia automobile e lo accompagnavo, andavamo a Ostia Antica. A volte ci fermavamo da Apuleio a mangiare una modesta colazione, a volte per tutto il viaggio, che poi non è lontano ma è sempre un'oretta, non dicevamo una parola. Parlavamo col silenzio, poi ci sedevamo ed eravamo sempre completamente d'accordo, parlavamo della nuova pedagogia, della ricerca, dei limiti del positivismo, dei limiti dell'idealismo. Veniva fuori tutto il suo esistenzialismo positivo, antiheideggeriano, anche antibrodeliano.

Abbagnano fu per me l'unico vero aggancio, l'unico approdo accademico sul quale io potevo contare. Abbagnano mi ha dato molto, anche col suo silenzio, non ho mai avuto una esperienza simile. Con Pavese, che era persona silenziosa e taciturna, quando mi vedeva, andavamo a bere, si apriva, parlava, Abbagnano mai.

Si può dire che la vostra era una amicizia o era una comunione intellettuale?

Era una amicizia basata su una sintonia data per scontata perché era scontata, non poteva essere altrimenti. A volte, parlando con me diceva due o tre parole, per esempio “tu parli di Spencer, parli di questa evoluzione che parte dall’inorganico, dal carbonfossile arriva fino alla coscienza, però stai attento perché agli inizi del Novecento. Mi pare che sia morto nel 1904 in età molto avanzata a Brighton, non faceva parte dell’università, viveva pubblicando il suo sistema filosofico a puntate, come se fosse un feuilleton, un romanzo. Mi diceva *stai attendo*. Poi io andavo a cercare Henri Bergson, il grande Bergson e trovavo “*évolution créatrice*”, e poi c’è una frase, lui fu molto contento quando gliela riportai, nella *Gaia scienza* di Nietzsche dove dice che la coscienza umana è la meno sviluppata tra gli organi dell’uomo perché risponde ad uno stadio più recente dell’evoluzione. Questo è spencerismo puro. Con lui facevamo questi giochi, questi piccoli esercizi di acrobazia intellettuale.

Che cosa la separava da Abbagnano?

Abbagnano era anche un’esteta, durante la contestazione del ’68 io gli dissi, “come va a Torino?” e lui: “A Torino va male scrivono parolacce sulle pareti. Io non vado più in facoltà, figurati io non andavo al bordello quando ero giovane, ti immagini se con gli anni che ho io vado in una università trasformata in un casino, è un bordello!” Gli studenti si vendicavano dicendo che il grande problema di Abbagnano era *la scelta* ma questa scelta riguardava il colore dei calzini o il tipo di bonbon da prendersi nel bar di piazza Castello. Lui preferiva l’immobilità, pur di non mettere a repentaglio la sua serenità. Era un Buddha, un dio greco.

Lei pensa che uno come Abbagnano avrebbe potuto dare di più?

C’è un punto delicato, anche se non ho certezze, io credo che a parte quel bellissimo libro pubblicato da Bompiani nel ’39, *La struttura dell’esistenza*, in cui c’è

dietro Jaspers, Heidegger ecc., Abbagnano dovette per ragioni di famiglia guadagnare e allora sacrificò la sua vena di pensatore veramente originale alla compilazione di grandi opere di consultazione, che rendono molto. *La Storia della filosofia* in tre volumi, il *Dizionario di filosofia*, fatto praticamente da solo, un'opera immensa, dove il momento del guadagno, del lucro, vinceva sull'originalità. È ricordato come un nome importante dell'esistenzialismo italiano, ma credo che Abbagnano avrebbe potuto dare qualche contenuto veramente fondamentale, per esempio sul concetto dell'ego, sul processo di socializzazione e direi anche sul significato ultimo, comunque uno dei possibili significati ultimi del vivere. C'era in lui una forte vena teoretica pura che è stata sacrificata per queste opere, che chiamerei di compilazione ad alto livello. Tutti i pomeriggi arrivava una ragazza e lui dettava le sue enunciazioni sui vari autori, varie scuole, forse anche per ragioni economiche poi cominciò a collaborare con *La Stampa* e con *Il Giornale* di Indro Montanelli. Alla fine diventò liberale. Era sempre stato un conservatore. Io ero un po' il suo *alter ego*. E già avanti negli anni fu portato dai liberali alle elezioni di Milano. È stato eletto e gli hanno dato l'assessorato alla cultura. Ha cercato di aprire centri di lettura, di far discutere i giovani, ma ha visto che questi volevano musica rock e allora si è dimesso.

Mercoledì 13 settembre 2000

Non crede che la moda oggi occupi sempre più spazio anche all'interno delle scienze sociali?

Sì, però ci sono mode e mode. Ci sono i creatori di mode culturali e poi ci sono i ripetitori e gli imitatori. Ora, nel caso per esempio di *Bobo* cioè *bourgeois-bohemienne*, questo è un libro modesto, un libro spiritoso ma che addirittura è così culturalmente ingenuo o immaturo da citare Weber e dire che a noi non occorre più Max Weber, non è questione di etica protestante. Il borghese oggi è anche un bohemienne, il borghese oggi va in giro con i blu jeans, va in giro con le scarpe da tennis, senza rendersi conto che questa è veramente una moda che non toglie nulla al carattere borghese perché è semmai l'afro-americano che ha bisogno di parcheggiare una lussuosa Cadillac davanti casa. Mentre il ricco di oggi viaggia senza bagagli perché ha un credito tale che ovunque si trovi non ha bisogno di nulla. Una volta come riprova della semplicità e direi del carattere un po' proletario di certi comportamenti del presidente Kennedy, John Kennedy, si diceva che ad un certo punto in un viaggio aveva freddo e non aveva i guanti e non aveva i soldi per comprarli. John Kennedy era di una famiglia molto ricca e non aveva bisogno, bisogno che invece avverte in profondità il *parvenue*, di ostentare una ricchezza recente. Nessuno pensava che non fosse un uomo molto ricco e quindi sono i grandi ricchi che oggi, in qualche modo, si comportano da poveri. Non voglio dire che diventino dei francescani.

Alcuni suoi libri sono stati tradotti in inglese in America, il suo rapporto con i lettori in Inghilterra è invece più distante?

Insieme alla Francia, l'Inghilterra, è stato uno dei primi paese che io ho visitato, fin dal '47-48, buscandomi pure una brutta bronchite o polmonite che mi ha costretto ad andare da Londra a Hastings sul mare, come ho già raccontato, ma non ho

mai veramente legato con gli inglesi. Avverto in loro una insularità tutto sommato impervia e avverto anche nell'Inghilterra, culla della democrazia, la rivoluzione del 600, il taglio della testa del Re, i Comuni, il *Bill of rights*, li accetto con riconoscenza ma ho sempre avvertito nella società inglese una forte struttura classista. È un paese profondamente stratificato, non in base alla legge, mi fa pensare al loro dominio di una volta, alla loro grande colonia che era l'India. Si possono abolire le classi, così come in India si sono abolite le caste, ma queste sopravvivono nel costume, perché il costume non dipende dalle leggi scritte, il costume ha una forza sovrana che va al di là. Io trovo che il Regno Unito è un paese democratico certamente, ma non aperto, non fluido, dove in fondo la stessa pronuncia della lingua denota e colloca un individuo nella posizione sociale in cui è nato. È una società profondamente stratificata e da questo punto di vista naturalmente elitaria e antidemocratica.

Lei giudica l'Inghilterra partendo da ciò che è l'America?

Gli Stati Uniti sono una vera cultura di massa, multietnica, multi-culturale, multi-linguistica. Sono proprio il contrario dell'Inghilterra. È una nazione di nazioni, è stata ed è tuttora in piedi grazie ai flussi migratori, per cui si può dire che uno dei motivi di fascino di New York è la costellazione di cento capitali mondiali, questo mosaico è il suo fascino. Che poi non è neppure tanto fuso, è tenuto insieme indubbiamente dalla lingua ma da quando l'élite della costa orientale del New England ha perso il controllo a favore della West Coast, a favore della California, sud ovest, c'è ancor meno un dominio linguistico, che una volta era più sentito. Ormai, gli ispanici hanno conquistato il diritto di parlare e insegnare lo spagnolo nelle scuole. Pur conoscendo bene e apprezzando l'Inghilterra ogni volta che ci sono stato, ho sentito il peso della vecchia madre coloniale, che è molto forte.

Quindi, secondo lei la diversità americana è data dal fatto di essere un paese di immigranti?

Certamente, gli Stati Uniti sono il prodotto dei flussi d'immigrazione, c'è stata una tale compresenza sincronica di stili di vita diversi, di lingue, di accenti che ha dato luogo a una nuova nazione. Intanto l'inglese americano non ha quel carattere abbreviato e corto che ha invece in Inghilterra, che lo rende molto difficile. Arrivo a dire che l'inglese americano è come un vecchio paio di ciabatte, è la vera *koiné* dei nostri giorni. In questi giorni mi occupo molto di Alessandro Magno e posso dire che questo greco alessandrino del panellenismo era veramente la famosa *koiné* di cui tutti si valevano, tutti capivano anche se poi mantenevano la loro lingua originaria. Poteva essere un linguaggio in cui scrivevano Polibio e Plutarco o in cui predicava San Paolo. L'inglese americano offre oggi questa straordinaria universalità.

E cos'è quello che l'America non ha?

Quello che manca nel carattere americano, secondo me, è la coscienza riflessa dei propri fondamenti, cioè il discorso filosofico originario. L'americano ritiene, ed è una sua forza, ma anche la sua debolezza, che ciò che funziona è vero e ciò che funziona ed è vero vale e quindi il fatto accertato, il fatto empirico è anche il valore. Evidentemente tutto questo impoverisce il discorso e crea delle crisi d'orientamento, proprio perché questa presenza di orientamenti, di stili di vita, di lingue, di religioni, di comportamenti così diversificati e non filtrati alla fine creano quello che qualcuno ha chiamato *la folla solitaria*.

Loro però rispondono con il benessere di una società che funziona.

Il benessere, direi quasi la gioia tranquilla, perché è un po' un vizio segreto, appartiene a colui che in America riesca a vivere da europeo, da non americano. E quindi si sottrae a questa incessante, defatigante, frustrante lotta per la rispettabilità sociale e per essere accettato. Nel Regno Unito invece questa accettazione non

permette neppure che si combatta per averla, perché è negata in partenza. Gli inglesi hanno anche un grande disprezzo per chi anglicizza, per coloro che scimmiettano l'inglese, che vogliono diventare più inglesi degli inglesi, che parlano come dei personaggi usciti da un romanzo di Dickens.

In questo aspetto i francesi e più in particolare i parigini non sono da meno.

I francesi, credo che la cosa si sia rinforzata molto con Napoleone, ma certamente ritengono di essere i soli, gli esclusivi depositari dei valori culturali europei e quindi di averne il monopolio. Tuttavia con la Francia ho avuto molta fortuna, hanno tradotto quattro o cinque dei miei libri e sembra che vadano abbastanza bene, per esempio di *Histoire et histoires de vie* hanno fatto parecchie edizioni. Nel '78 sono stato nominato *Directeur d'études* all'*Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales* che si trova in Boulevard Raspail proprio di fronte all'albergo *Lutetia* e al ristorante dove di regola andava a mangiare André Gide, impiegando un'oretta a tagliare attentamente e sbucciare una pera cotta, dicono le male lingue. E sono stato nominato con una legge speciale, come fanno loro, un decreto, molto semplice, di due articoli: Ferrarotti è nominato, directeur d'études, ecc. ecc., articolo due, non ha diritto alla pensione in Francia. A me piace molto, mi ricordava un po' certi romanzi inglesi del secolo scorso, molto romantici, in fondo, in ogni storia d'amore poi alla fine si tratta di che rendita uno ha, quante sterline possiede. Una praticità sconvolgente, anche un po' spoetizzante...C'è una stagione per ogni cosa, c'è una stagione per i grandi viaggi. Ora mi sposto molto meno, altrimenti si diventa commessi viaggiatori di se stessi. Io per dieci, quindici anni ho viaggiato moltissimo.

Credo che lei innanzitutto abbia una seconda nazione con la quale ha sempre un appuntamento, anche per motivi familiari...

Si, certamente gli Stati Uniti. Infatti, ormai è una consuetudine: gennaio prossimo partiamo. Per me è un punto di osservazione, un osservatorio da cui guardare il resto del mondo e verso cui guardare come cittadino del mondo. Quindi è un osservatorio che va osservato, un osservatorio molto significativo. Nel '74 ho seguito tutto il processo che poi ha portato alle dimissioni di Nixon, ho seguito l'avvento di Reagan e dopo d'avvento di Reagan quello di Carter, di Clinton. Fin dal mio arrivo in America ho assistito nel '48 alla grande vittoria di Truman, che era già stato dato per sconfitto, poi nel '52 ho partecipato a Chicago alla campagna elettorale in favore di Stevenson, che era il governatore dello stato dell'Illinois, quindi ero a Chicago, ho fatto quelle campagne che ancora non si facevano in Italia, si suonava alla porta delle case, porta a porta. Per me è stata un'esperienza bellissima, per Stevenson un po' meno perché ha perso contro Eisenhower due volte, nel 1952 e nel 1956. In più c'è l'affascinante, terribile meccanismo che è il mercato. Questa divinità, questo Moloc spietato che è l'economia di mercato.

Dopo questo soggiorno americano, quando decide di tornare in Italia?

Ho deciso di tornare in Italia nel '53, mia moglie era d'accordo. Nel '52 mi ero sposato a Chicago, non l'ho detto né ai miei né a Olivetti. Ho sempre considerato il matrimonio come un fatto molto privato che non deve essere messo in piazza. Noi partimmo nel '53, ricordo che sulla nave scrivevo gli ultimi capitoli di *Dilemma dei sindacati americani* e lei doveva invece passare tutto il tempo con un vecchio signore, il dottore Larañega, di Lima, Perú. Comunque io sono tornato in Italia perché volevo fare una grossa battaglia per la sociologia, non che sperassi di entrare nella vita accademica. Tornando in Italia avrei continuato a fare un po' di consulenza industriale per Olivetti e basta, però senza andare a Ivrea, decidemmo di restare a Roma. Intanto perché vivere in Italia, dove vuoi vivere, la provincia è molto bella,

artistica, ma Roma è Roma. Poiché nel '51 avevo fondato i *Quaderni di sociologia* con Abbagnano sarebbe stato più logico andare a Torino, ma non avevo interessi accademici. Abbagnano era pronto, più volte mi disse di fare il suo assistente in filosofia, il mio interesse era però per la sociologia.

Del resto per lei era fondamentale non perdere l'autonomia.

Ho sempre rifiutato l'accademia. Il crisma dell'accademismo, che sembra attirare molte persone, soprattutto se sono studiose, l'ho sempre rifiutato anche se io ero molto legato al libro, allo studio, ma in modo autodidattico. Questo è stato un limite ma anche la mia forza. I miei nemici presso Olivetti, o comunque gli amici, lo chiamavano e gli dicevano, stia attento, non si fidi, quello è l'uomo del cinquanta per cento, nessuno c'è l'ha mai in mano. È uno che non si dà. Ed è vero: mai al cento per cento, sempre una riserva, sempre un colpo in canna. Per alcuni anni battaglierai qui in Italia scrivendo, pubblicando nel '54 il *Dilemma dei sindacati americani*, nel '55 *La protesta operaia*, nel '56 *Sociologia e realtà sociale*, nel '57...

Mi scusi, che significa per lei scrivere?

Per me la scrittura è una seconda vita. Vede, io non penso all'immortalità, certi scrivono per andare oltre la morte, per essere ricordati, può darsi, ma uno sa benissimo che i libri che scriviamo oggi nelle nostre povere lingue, sono lingue derivate, nessuno può farsi illusioni, finiranno in biblioteca o su dei nastri magnetici, non so. Secondo me si scrive per ripensare la propria vita, si scrive per rivivere, quindi la scrittura, la letteratura, non è quello che dicono i letterati, la letteratura è un'attività auto-terapeutica. Non ho mai grandi diritti d'autore dei miei libri, ma mi vergognerei di averli perché in fondo sono io che dovrei pagare. È la terapia che mi salva dall'esaurimento mentale, dalla frustrazione depressiva. Qui c'è la grandezza di Freud, il ricordo, il de-occultamento, fare emergere il non detto, il rimosso, il represso, il nascosto. Però sono convinto che non si può veramente scrivere nel pieno

senso di questo termine se non a una certa età perché certe verità feriscono troppo pesantemente. Bisogna però dirle, oggettivarle sul foglio, per esempio quando io ricordo cose personali, di amici o nemici oppure di mio padre, è molto difficile perché bisogna dire la verità.

Secondo lei si impara a scrivere o certe persone sono portate alla scrittura?

Scrivere è un esercizio, un esercizio di stile. È raro che uno l'abbia di natura, ci sono degli scrittori terribilmente precoci come Rimbaud, Nietzsche, però in generale non fanno testo, sono veramente casi eccezionali. Scrivere implica un lungo esercizio, anni di lavoro. Purtroppo, quando uno finalmente ha in mano lo strumento e sa scrivere è troppo debole per scrivere, non ha più l'energia. Dico energia nel senso fisico. Credo che alla mia età uno può cominciare a dire, adesso so come si scrive, so come costruire la principale e la dipendente delle dipendenti, so maneggiare il pronome relativo, so fare una frase abbastanza lunga e poi di colpo spezzarla, direi in maniera icastica, con un motto quasi che riassume tutto. A volte nei miei libri lo faccio, è un gioco, *La verità è altrove* è piena di queste cose.

Forse non è solo una perdita di forze, ma anche un capire, dopo aver letto quello che si è letto e aver scritto ciò che si è scritto, che tutto è relativo.

Non c'è dubbio. Però in persone come me che non hanno avuto malattie gravi, salvo i primi anni che sono stati drammatici, avendo dunque anche la forza del sopravvissuto, una salute discreta, mai una lunga degenza in ospedale, c'è però una diminuzione di forze vitali. A petto di questo c'è quello che lei dice, il senso della relatività delle cose. Però lì si viene soccorsi credo proprio dalla purezza degli ideali della propria gioventù. L'estate di San Martino degli ideali della gioventù, la chiamo così, tornano, tornano nella notte, nei sogni. Io mi alzo ancora di notte a buttare giù una frase. Quindi la scrittura è un trattamento autoterapeutico ed è nello stesso tempo

un segnale dell'approssimarsi della fine e finalmente, la cosa più difficile, è la realizzazione che il linguaggio è un aiuto e nello stesso tempo una prigionia. C'è la lotta corpo a corpo col proprio testo.

Forse qui c'è la grandezza dello scrittore?

Certamente, qualunque cosa pensi il grande scrittore è innovatore, rivoluzionario in quanto inventa la propria lingua. Ci sono figure straordinarie come Dante Alighieri che s'inventa l'italiano, oppure nei nostri tempi, Céline che inventa. Sono personaggi che fanno pasticci con la lingua. Il plurilinguismo aiuta molto perché rende ogni lingua non assoluta, non dogmatica ma soltanto relativa. Ma questo non garantisce nulla circa la capacità di reinventare atmosfere particolari attraverso l'uso di certe parole a preferenza di altre. Questo è il punto: il tramonto è il tramonto, il crepuscolo è un'altra cosa, il cader della sera e così via. In certe circostanze si deve utilizzare una parola e non un'altra per creare quella strana, flebile melodia di musica che si allontana nel tempo. Il vero scrittore è un creatore e anche un sovvertitore della lingua perché se una lingua non la si domina si viene dominati. È una lotta corpo a corpo, una lotta all'arma bianca.

Le è venuto mai in mente di scrivere un romanzo?

Da giovane ne ho scritti tre che poi ho perso. Credo di averlo in parte raccontato in *Leggere, leggersi*, ho scritto anche un poema di cui due o tre versi sono stati citati in *Lessico familiare* da Natalia Ginzburg. Sono versi bruttissimi infatti, c'era da restar depressi per tutta una vita. Questo poema è andato perduto e poi anche i tre romanzi sono stati perduti. In *Punti fermi* davo anche notizia di *Preludio al filosofare* che era abbastanza avanti, quasi finito e *Frammenti di vita e dolori del mondo* e alcune altre cose. Di tutto questo oggi me ne importa poco, come dico in *Leggere, leggersi* sono serviti a placare l'appetito dei voracissimi roditori della campagna del Vercellese. La storia che si mi fece soffrire molto è quella della perdita

delle mie riflessioni su Cartesio. Allora ero sui dodici, tredici anni, ed ero molto innamorato più che delle lingue, della filosofia, avevo un manoscritto che mi era costato due o tre anni di lavoro su Cartesio che, come le ho già raccontato, ho perso su una corriera.

Però non era un romanzo.

Non era un romanzo, era un lavoro di filosofia. No, romanzi non ne ho più scritti. Poi ho in realtà riempito centinaia di quaderni, tipo diario, le agende, tutti pezzi di romanzi, come “Volando basso verso il Guatemala” che è un romanzo sull’impiccagione dei contadini guatemaltechi, un altro si chiama “Omaggio all’Amazzonia” sul mio viaggio a Manaus dove mi sono preso la malaria, “Spezzoni di vita” sono frammenti autobiografici, “Shampoo” sono racconti della resistenza; sono tutti di 50, 100 cartelle. Sono quaderni, anche se alcuni sono già trascritti a macchina.

Comunque tutti molto lontani nel tempo.

Sì, anche se con *Leggere, leggersi* oppure con *I grattacieli non hanno foglie* mi sono mosso, ho quasi abbandonato il tipo di scrittura e di libro con le note a piè di pagina. Ho sognato, come le ho già detto, per notti e notti Leo Strauss che mi diceva che i miei libri non portavano più le note a piè di pagina. Questo è stato un primo momento, poi adesso è una fase in cui scrivo piccoli saggi, non più strettamente accademici ma hanno già la libertà del saggio classico, *il saggio è un assaggio*. Una terza fase potrebbe essere la traduzione delle idee di questi saggi, in vere e proprie narrazioni, ma non sarebbero mai puramente racconti, sarebbero sempre racconti legati ad una tematica e una problematica di tipo sociale, politico, filosofico di esperienza. Io non ho un senso così spiccato dei ruoli, la figura pubblica che fa di me un sociologo io l’accepto –non posso fare altro– ma non coincide con la mia autopercezione privata.

È evidente che lei ormai da anni si sta spostando verso un ambito di maggiore libertà, favorito anche in questo momento dal fatto di non avere più l'obbligo accademico.

Lei ha perfettamente ragione. La cosa incredibile è che sembra per alcuni osservatori una posizione voluta, deliberata, quasi un gesto di sfida, invece devo dire che il lasciare questa attività portata avanti per tanti anni mi dà un grande piacere. Lo sto aspettando e vivendo come un momento di suprema liberazione. Ho perso anche il gusto di tornare in facoltà, ci torno ancora, ho i libri, la posta, domani ricevo gente, perché io a casa non ricevo nessuno, con l'eccezione di amici molto cari, persone molto fidate. Qui c'è anche un dato caratteriale: il vero anarchico non si lega a niente, a nessuno. C'è una frase nel Vangelo che a me piace molto e che probabilmente ho già citato, perché Gesù era intimamente un anarchico, quando dice "voi ve ne andate da questa città e scuotete la polvere dai vostri calzari". È un gesto che ho sempre apprezzato. Per esempio io non ho mai aiutato, pur essendo in posizione di grande potere, ad andare in cattedra, come si dice, nessuno. Non sono portato a questi giochi.

Le Parole, l'autobiografia di Sartre, è divisa in due sezioni, la prima ha per titolo Leggere, la seconda Scrivere. Questi due verbi possono anche raffigurare la sua vita?

C'è una risonanza se non una convergenza molto precisa in quanto lei mi dice. Con una fondamentale differenza, probabilmente legata ai diversi contesti in cui uno è vissuto. Io mi sono esposto e ho anche investito molta energia, e l'ho sottratta quindi al leggere e allo scrivere. Mi sono esposto in prima persona per esempio, nella politica, nel sociale, a livello sindacale, molto più di Sartre. Sartre aveva questa grande capacità di anticipare attraverso la pura intelligenza una esperienza senza averla fatta. Per me resta fondamentale la partecipazione.

Mercoledì 20 settembre 2000

Lei ha scritto, ormai 15 anni fa un libro intitolato *Cinque scenari per il Duemila. Ora che siamo arrivati, come valuta le sue previsioni?*

Si trattava di *scenari*, cioè non erano previsioni specifiche di elementi particolari. È una sorta di quadro, una sorta di generale sfondo, di teatro, dove erano previsti alcuni tipi di società, come la società formicaio, per esempio, una società contraddistinta dalla frenesia e dalla fame nello stesso tempo e formata da città agglutinanti. La città classica, la *pólis* o anche la città rinascimentale, come Firenze, Volterra, Orte è un aggregato umano che non può essere mutato in una sua parte senza chiamare in causa il tutto, come una poesia: se si cambia un aggettivo o un sostantivo crolla tutto, bisogna rifarla. Mentre la città agglutinante, per me una città agglutinante tipica era Chicago, può svilupparsi blocco dopo blocco indefinitamente. Non si espande in base ad un disegno ma aggiunge quartiere a quartiere senza mai chiamare in causa la forma della città. È una città senza forma perché nasce non come città culturale o politica, con un nucleo forte di valori che possono essere dati dall'Acropoli o dalla cattedrale. Queste sono città che esprimono una tendenza all'accentramento, una città dettata solo dal fatto che la fonte primaria di energia è il vapore che si dissipa facilmente e che quindi ha bisogno di concentrare il momento produttivo. Inoltre, concentrando la popolazione, gli imprenditori hanno una possibilità di scelta tra vari individui dotati di varie qualità. Non solo, c'è un'altra ragione a cui Max Weber assegna un'importanza decisiva, la città mercato, il consumo. Ora, la società formicaio è una società priva di verticalità, mentre la società tradizionale aveva al suo centro o l'Acropoli o il parlamento o l'agorà oppure la cattedrale, nelle società industriali si cresce intorno alla fabbrica, la nuova cattedrale è la fabbrica e al posto dei campanili ci sono le ciminiere.

Quali sono i valori della società formicaio?

La società formicaio è una società che non ha valori profondi. Ritene che non si diano problemi che non siano tecnicamente solubili e quindi è una società fondamentalmente tecnocratica. Non è la società policentrica, che è una società post-industriale, che vede non più una aggregazione dettata da motivi puramente tecnici ma una aggregazione che corrisponde anche a problemi di simpatia, empatia, relazioni ecc. e che comunque è una società decentrata, ed è in questo senso policentrica. Una società che tende a frantumare i poteri centrali ma non per ragioni morali, come pur sarebbe desiderabile, ma semplicemente perché i poteri centrali non sono più in grado di seguire, conoscere e controllare efficacemente i processi sia comunicativi che produttivi. La società policentrica è anche una sfida alla nostra classe politica, perché tutte le nostre ideologie politiche sono sette-ottocentesche e quindi accentratrici per definizione. La classe politica nasce come classe che detiene il potere dal centro e non vede più la periferia, però la sua legittimità è anche nella periferia. La società è tendenzialmente policentrica ma le istituzioni resistono nel loro centralismo e la società è una continua sfida alla classe politica ancora legata al centralismo. Anche questa è una previsione azzeccata.

Il proliferare dei fenomeni separatisti può anche essere visto come una risposta alla centralizzazione?

Basta pensare che oggi non esiste semplicemente il fenomeno Lega, il fenomeno separatista, pensi per esempio alla *devolution* della Scozia, all'autonomia conquistata dalla Catalogna e a quella che vorrebbero conquistare i baschi. È interessante come questi due paesi, nel momento in cui decentrano, possono però garantire l'istanza centralistica attraverso un valore simbolico che è dato dalla monarchia. I due paesi, Spagna e Regno Unito sono paesi monarchici. Sono istituzioni obsolete che hanno però un grande valore simbolico perché il potere centrale non esercitato, che regna ma non governa, è incarnato nella persona. Il dramma dell'Italia

è che oggi abbiamo tendenze centrifughe fortissime e non abbiamo un simbolo verticale dell'unità. Non essendoci questa garanzia centrale c'è il rischio di una *balcanizzazione*, senza mancare di rispetto alla Jugoslavia, ai popoli balcanici, per carità, ma c'è il rischio di una frantumazione del potere centrale con l'incapacità di ricostituirne il senso in sede locale. Quindi il localismo, non il decentramento, non l'autonomia regionale ma il mero neo-feudalesimo. Non voglio dire che si chiederà un passaporto per andare da Roma a Milano ma la logica è quella di Bossi, quando dice che bisogna assumere operai padani o sposarsi con dei padani o delle padane, tra l'altro inventando questo paese che non esiste, la *Padania*. Oltre alla società policentrica c'è il gigantismo differenziato. Se la società policentrica non trova un suo centro rinnovato, non ha un valore simbolico, che cosa resta? Restano le grandi società multinazionali che sono come i giganti che localmente determinano le situazioni. Spezza trasversalmente le classi sociali, i ceti, fa prevalere nuovi poteri e soprattutto non riconosce l'interesse generale. Ogni gigante fa etica, fa la propria morale, si autogiustifica.

Ci sono alcuni punti nell'introduzione di *Cinque scenari per il 2000* che vorrei confrontasse con il presente, in primo luogo lei parla di crisi dell'individuo illuministico.

Lo credo ancora oggi. Sono sempre legato all'idea dell'*homo sapiens* di ascendenza socratica, un uomo che vuole conoscere se stesso e che comunque tende all'autosufficienza. Questo individuo che l'illuminismo ha portato a compimento come realtà autonoma e autosufficiente è in crisi. Probabilmente si tratta di una crisi irreversibile, lo dico nell'introduzione. L'individuo, questa straordinaria invenzione della cultura europea occidentale, è in crisi. Ma è evidente che il problema dell'individuo nella società industriale di massa cade al di là delle possibilità di controllo dell'individuo stesso. L'individuo si sente ormai nelle mani di un potere che non solo non riesce a controllare ma molto spesso non riesce neppure a conoscere.

L'altro giorno parlavamo di altri punti di vista, per esempio quello orientale, dove il pensiero individuale illuminista nel complesso del cosmo diventa una realtà quasi ridicola.

L'antropocentrismo, tipicamente europeo occidentale, oggi cerca un contatto attraverso il *new age*, attraverso altri riti e miti, confrontandosi con l'Oriente proprio perché si rende conto che la posizione antropocentrica non è più sostenibile.

Perché la posizione antropocentrica non è più sostenibile?

Secondo il mio modo di vedere la razionalità, caratteristica dell'individuo come tale, dell'individuo illuministico, che credeva, conosceva, calcolava, progettava, ha abbandonato l'individuo ed è divenuta invece una caratteristica essenziale delle grandi strutture organizzative impersonali. È una razionalità diversa, è una razionalità itinerante. Questo è proprio il secondo punto dell'introduzione di *Cinque scenari per il 2000*, strutture che tendono a porsi come un fine in sé, funzionano a beneficio dei burocrati stessi. Questo fenomeno è stato chiamato lo spostamento dei fini. La burocrazia diventa un interesse per la burocrazia stessa.

Lei parla anche di processi tecnici impersonali e anonimi, e dice "si registra una crisi della rappresentanza e della testimonianza responsabile".

Se lei prende la cronaca di questi ultimi giorni, per esempio la tragedia di Soverato, questa ultima tragedia arrivata alle cronache italiane, quando salta fuori che sono stati mandati dei fax che annunciavano questo disastro, qualcuno telefonò ma nessuno ha risposto. C'è come dicevo una crisi della testimonianza responsabile. Le rappresentanze ci sono tutte, i burocrati sono al loro posto, ma pensano solo a se stessi. La questione non è la rappresentanza ma la rappresentatività della rappresentanza. Di fronte a questa circostanza si ha come risposta l'insorgenza irrazionale della base sociale.

Lei si riferisce in effetti ad un processo di deresponsabilizzazione dell'esperienza vitale dove tutti sono responsabili ma nessuno lo è.

I mezzi tecnici e la razionalità strumentale hanno raggiunto un livello di perfezione e di autogiustificazione da sfuggire a qualsiasi controllo efficace e da svuotare la stessa vita politica e democratica, che ancora si svolge secondo forme e secondo un modulo ottocentesco, sempre meno persuasivi, sincronizzati con le realtà tecniche della società industriale di massa. Questo era anche un punto che dava un appuntamento all'avvenire, un appuntamento che è scattato; vale a dire, le grandi ideologie elaborate nell'ottocento e che questo secolo non ha saputo né rinnovare né completamente rimuovere, sono in crisi, la loro globalità è vuota.

Ci sono stati uomini come Michel Crozier che hanno parlato di *société bloquée*, lei è d'accordo?

Io non credo che le società siano bloccate. Il moto evolutivo, nascita e morte va avanti ma ristagna come forma, come guida, come senso di sviluppo della società. La società e le sue istituzioni si avvitano con maniacale monotonia su se stesse, le istituzioni si arroccano in una reazione istintiva di difesa e la loro autorevolezza originaria si traduce in autoritarismo. Sono società non autorevoli ma autoritarie. Nel momento in cui la pressione cresce e il cambiamento in alcuni settori sociali diventa più impetuoso, in cui la flessibilità sarebbe massimamente necessaria, le istituzioni si irrigidiscono fino a farsi sclerotiche. C'è un iper-sviluppo o una iper-espansione di conoscenze e di realizzazioni tecniche e un sottosviluppo di espressioni di valore finale. Ed è una delle ragioni per cui nella situazione europea, e non solo europea ma mondiale, emergono certe chiese ben organizzate, per esempio la Chiesa di Roma, la Chiesa cattolica emerge come una struttura che dice parole forti. Non risolve nulla perché non è presente nell'immediato politico, ma lancia delle parole d'ordine che esprimono dei valori effettivi, per esempio il rispetto per la vita. Però bisogna stare

attenti, perché le ricadute politiche di questi annunci, che sono gli ultimi annunci di testimonianza che ci rimangono, sono ricadute anche pericolose, in quanto per esempio possono impossessarsi di forze irrazionali che in nome dei valori tradizionali in realtà difendono i loro portafogli.

Quindici anni fa il muro di Berlino era ancora in piedi, la riunificazione tedesca non era ancora fatta, c'era l'Unione sovietica, lei comunque diceva in *Cinque scenari per il 2000* che i problemi dell'individuo non erano individuali.

L'individuo illuministico è finito. La società industriale di massa non è una società di liberi individui ma una società di idioti subordinati. Non voglio dire di schiavi, ma comunque le forme espressive fra i giovani sono sempre quelle del branco, c'è una diminuzione netta di responsabilità individuale. Insieme alla crisi dell'individuo si ha un'enorme compensazione della perdita di autonomia in termini di emotività. L'emotività domina su tutto mentre la razionalità è andata negli statuti delle grandi organizzazioni impersonali, le industrie, le strutture governative, para governative, sociali.

Dalla razionalità impersonale si passa ai grandi interessi settoriali, privati.

Anche questo l'ho detto nei *Cinque Scenari per il 2000*: bisogna registrare la rottura dell'equazione fra pubblico e statale. Il pubblico va al di là dello Stato o al di qua, è un'altra cosa. Questa è stata una previsione importante. L'avvento al potere di personaggi che sembrano lontani al potere, in realtà è un avvento logico perché sono personaggi, in fondo, molto legati. Bossi e Berlusconi, per fare un esempio, sono personaggi che non solo non hanno nessuna idea dell'interesse pubblico generale, ma non li interessa. Hanno interessi corposi sui quali basano la loro forza, il senso della loro battaglia è quello di *qui comandiamo noi*. Il problema per ciò che riguarda il nostro paese, se Berlusconi, come sembra, vincerà le elezioni, questo sarà l'unico paese che si colloca non a livello dell'America Latina, ma rischia il satrapismo, cioè

uno che è molto ricco traduce la sua potenza finanziaria in potere politico e aumenta il suo potere economico usando spregiudicatamente il potere politico. D'altra parte si dice in ambienti solitamente ben informati che prima di presentarsi alle elezioni per poi diventare primo ministro nel '94 quest'uomo con le sue aziende stava per portare i libri in tribunale, era sull'orlo del fallimento. Diventato primo ministro ha centuplicato le sue risorse, queste sono cose che in Italia non vengono indagate a fondo, tuttavia, il fatto che si parli di questo evidenzia un clima politico e sociale piuttosto greve. Indubbiamente, non si tratta di conflitto di interessi, figuriamoci, più che conflitto, in questo caso sembra sia stata la sua spregiudicatezza politica a salvarlo.

Tornando a *Cinque Scenari per il 2000*, perché si sono formati questi scenari e perché si sono confermati?

Questa è una domanda difficile ma bisogna distinguere l'attività dello scenarista e l'attività di chi costruisce modelli legati al loro interno ad una certa congruità. Gli scenari sono essenzialmente arbitrari, sono costruzioni intellettuali che non vanno mai scambiate con i contenuti storici concreti. Lo scenario ha il compito di guidare la ricerca, ma più ancora è un criterio che ci aiuta a porre ordine nell'enorme selva di dati che ci presenta la realtà e a farci capire quanto questi dati della realtà, così disordinata, tumultuosa, cangiante, si avvicinano o si allontanano rispetto allo scenario. Quindi lo scenario ha una funzione puramente euristica, analitica. Questi scenari li ho costruiti sulla base della situazione così come era nell'83-84 e li ho costruiti prolungando logicamente certe tendenze qualora non fosse intervenuta qualche variabile a controllarle, a cambiarle. Per esempio, la popolazione mondiale, per l'America Latina, per l'Europa le previsioni sono quelle, ma per l'Africa è subentrata la variabile Aids che non si poteva prevedere. In secondo luogo, gli scenari vengono costruiti sulla base di precedenti storici, sulla base di valori dominanti. Poi c'è da considerare che questi scenari sono legati all'esperienza di chi li fabbrica. Per

esempio il fatto che io ad un certo punto giungo ad elaborare un paradosso, noi parliamo sempre di ghetti di miseria intorno alle grandi società, oggi invece i nuovi ghetti sono quelli dei ricchi. Vivono in piccoli consorzi, ghetti di comunità che hanno le loro guardie private. Hanno tutto, ma intorno a loro hanno delle guardie private che impediscono l'accesso, quasi come ai tempi del feudalesimo.

Questo è anche un sintomo della perdita di un centro, non c'è più l'élite responsabile.

Ciò che sostituisce l'élite è il denaro, le comunicazioni e ancora una volta, lo spettacolo, il voyeurismo televisivo, questa enorme eccitazione di emozioni a cui naturalmente le religioni positive, certe chiese aspirano. Basta pensare che cosa è oggi questo anno giubilare, Lady Diana da una parte, madre Teresa di Calcutta dall'altra, Padre Pio, ogni cosa diventa spettacolo.

Dieci anni fa, nella prima parte di queste conversazioni, lei parlava di due accezioni del termine società, una che fa riferimento ad una società specifica, quella italiana, tedesca, inglese, un'altra che indica un ideale utopico...

...che oggi però viene completamente ignorato. Anche la democrazia, ridotta come è a pura procedura, è una democrazia acefala, oggi l'elemento utopico nei termini della razionalità tecnica è una pura perdita di tempo, diventa ridicolo, non ha più diritto di cittadinanza. D'altra parte, l'utopia non è che viene marginata, viene distrutta, viene dichiarata la sua impossibilità. Per me una società priva d'utopia è una società che va verso il suicidio, è morta perché non può che riprodurre se stessa, può solo riprodurre l'esistente, come si diceva una volta, è una società monotona. Per un po' di tempo può divertirsi, distrarre la propria tragedia, la propria disperazione, la può ingannare, ma alla lunga non è possibile, perché è una società priva d'idee.

Certo che questa società tecnica che dice che l'utopia è inutile dice anche il vero, perché non dà un utile, proprio perché è utopica.

Non solo, ma c'è un fatto abbastanza interessante che forse toccherebbe agli psicologi analizzare a fondo: ogni società è definita dagli individui che crea, che modella. Sono gli individui di cui ha bisogno. Oggi l'individuo prevalente è quello che sa fare i soldi, ma quello che in qualche modo coltiva un pensiero non finalizzato viene considerato un perditempo. La vera maledizione di una società tecnicamente progredita è questa. Può far convivere progresso tecnico e barbarie morale. Perché la barbarie morale non differenzia i fini, quando io metto il progresso tecnico come valore finale non strumentale, in quel momento ho escluso tutti gli altri fini. E non so quale sia la via d'uscita.

Ma non si può dire che non ci sia una logica dietro la tecnica.

La logica della società industriale –anche se per fortuna la società industriale per ora non copre tutto il pianeta, ci sono ancora vaste zone del pianeta che sono proto o pre industriali– tende ad essere pervasiva. Ha due caratteristiche fondamentali in questi tempi, il panlavorismo, quando io vado in America, la prima cosa che mi domandano, anche parenti, amici, è: cosa fai nella vita, soprattutto: qual è la tua professione? E quando racconto ciò che faccio restano un po' sconcertati. E' un individuo strano, imprevedibile, non si sa cosa aspettarsi da lui. Questa è anche una delle ragioni per cui, nella forma di vita degli Stati Uniti, le condizioni esistenziali degli artisti sono drammatiche. E' curioso che mentre io parlo di panlavorismo alcuni sociologi del lavoro dicono che il lavoro è finito. Comunque, la seconda caratteristica è la cronofagia, sembra che questa società dia più tempo, ma in realtà non c'è più tempo, soprattutto non c'è più tempo per un pensare non finalizzato.

I conti tornano, perché alla fine uno dice che non c'è più utopia.

A questo punto sto ritornando al concetto stesso di cultura. In fondo la cultura è una attività agricola ed è una attività che ha dei tempi che prescindono dal lavorante, piove o non piove. Non solo, ho trovato in una lettera di Leopardi, una volta si usavano queste formule: “mio colendissimo signore...” questa è la radice di coltivare, di cultura, culto, vuol dire etimologicamente anche venerare, pregare; il vero contadino fedele alle sue origini è triste quando vanga e ferisce la terra, ferire la terra è una attività religiosa. In questo senso, non possono avere cultura persone che siano prive del senso del mistero e del senso religioso. E questo tocca la funzione della religione nel mondo umano, ciò che più è necessario al mondo umano è un elemento meta-umano, meta-utilitario.

Lei parla di religione e di senso religioso ma in realtà si riferisce al sacro?

Sì, parlo di religione in quanto non essendo una struttura di potere ierocratica è la via per l'accesso al sacro. Da questo punto di vista probabilmente non abbiamo più uomini e donne di cultura. C'è una dissacrazione totale, anche nei confronti di tutte le nostre istituzioni. Se noi non riusciamo a dare ai nostri studenti l'idea che in fondo parliamo di cose che non sono “istruzioni per l'uso” ma rimandano a finalità ultraumane, nel senso nietzschiano (non superuomo ma oltreuomo) se non riusciamo a dare questa prospettiva abbiamo fallito. Bisogna ricordare che Nietzsche è cresciuto in una famiglia dove padre e madre erano pastori protestanti. In lui è rimasto costantemente questo *rospo*, che non andava né su né giù, Dio è morto, non è morto, gli è rimasta la consapevolezza che senza la coscienza c'è la caduta nel nichilismo. Nel momento in cui abbiamo trovato il valore della cultura come valore non finalizzato, non pragmatico e diciamo pure meta-umano, come valore finale, in quello stesso momento noi troviamo che tutte le culture, tutti gli istituti di cultura, l'organizzazione del sistema scolastico di ogni ordine e grado tendono invece a subordinare, a legare il momento didattico al momento produttivo. Drammatico! C'è

un'ondata di praticismo enormemente aiutata dai nuovi ritrovati tecnici che si suppone aiutino l'insegnamento. Per esempio la lavagna luminosa, il computer, le diapositive, che tendono tutte in fondo a escludere la comunicazione concettualmente e verbalmente elaborata. Da questo punto di vista, l'avvenire non si presenta molto bene.

Certo, l'avvenire, dopo il ritorno ai Cinque scenari per il 2000, la domanda d'obbligo è quali scenari sono prevedibili per il futuro?

Certamente non è facile, c'è una grande novità che si è verificata negli ultimi anni e che io non riesco ancora a capire bene, è la famosa ingerenza umanitaria. Non è la guerra santa, cioè non è la violenza santificata, ma indubbiamente siamo in presenza di una invasione o di una lesione del concetto e della pratica di sovranità nazionale. C'è un aspetto positivo e uno negativo, quello positivo è l'ingerenza umanitaria, quello negativo, critico, è l'obsolescenza umanitaria dello Stato nazione. L'organizzarsi del mondo in grandi regioni transnazionali. Ma anche qui senza un perno, con una debolezza estrema delle Nazioni Unite. Credo sia la prima volta nella storia, e questa è una ricaduta delle comunicazioni planetarie, che vi è una compresenza sincronica delle culture. Per questo ci vuole un governo mondiale.

Ma invece del governo mondiale c'è una egemonia acefala americana.

E qui torna anche il problema dell'identità e dell'alterità, se tu neghi l'alterità neghi te stesso. Se la costituzione del sé non diventa riconoscimento dell'altro c'è una sola via di uscita, la pulizia etnica, lo sterminio. Purtroppo non abbiamo nessuna garanzia di poter scegliere l'alterità invece dello sterminio dell'altro. L'ingerenza umanitaria è giocata tutta su motivi politici, senza convinzione, la guerra contro Milosevic lascia in piedi Milosevic, la guerra contro Sadam Hussein pure, si ha sempre l'impressione che si facciano queste guerre per il petrolio, ma in realtà sono

guerre per l'egemonia, è un'egemonia irresponsabile. E' l'egemonia di un paese, che non è neppure all'altezza dell'antico impero romano.

In realtà non è nemmeno un'egemonia politica...

...è un'egemonia di fatto, tecnica. Di fronte al vuoto delle Nazioni Unite la sola forza veramente mondiale è il grande capitale ramingo, il capitale apòlide, il capitale che non ha radici, che è a casa ovunque ed in nessun luogo. Una potenza neutra, grigia, senza volto, senza patria, senza valori. E guardi che sono 200 le multinazionali che fanno questo, non di più. Sono più potenti degli stati, controllano tutto.

Mercoledì 27 settembre 2000

Riprendiamo la domanda della settimana scorsa, quale previsione si può fare per il prossimo periodo?

Ho pensato molto a quanto mi chiedeva l'ultima volta. Dare un appuntamento, non so, al 2010 o al 2015 non è per niente facile. Quello che forse si può, sulla base dei dati oggi disponibili, sono alcuni processi che già s'intuivano nel '85 e che si incominciano a vedere bene adesso. Vale a dire un individuo certamente abbandonato dalla razionalità che lo costituiva, perché individuo di ascendenza socratica, un individuo che agiva, che chiuso nella sua coerenza si rende conto di ciò che fa e che è capace di rendere conto perché ha agito, questo individuo si va sgretolando. In primo luogo la razionalità lo ha ormai completamente abbandonato. Come abbiamo già detto, i processi razionali non sono più rintracciabili nei comportamenti individuali, e quando lo sono, sono solo un riflesso. I processi razionali sono invece reperibili nelle grandi organizzazioni formali, produttive, distributive, culturali, mediatiche, è lì che c'è tutto previsto. La molla che una volta lo costituiva come individuo e lo faceva agire non c'è più, è orfano. L'individuo si sta dunque sgretolando.

Qual era secondo lei la molla che lo faceva agire?

La molla era questa sua razionalità interiore, "io ora faccio questo perché mi rende questo, perché mi dà questo", una specie di analisi di costi e benefici. Questo individuo ora è diventato flessibile, il grande mito della flessibilità. Ma questo individuo è solo in procinto di sgretolarsi, in apparenza è un individuo più ricco, con più possibilità di quello tradizionale. In apparenza è un individuo che può ascoltare la radio, vedere la televisione, parlare con il cellulare, può fare tre o quattro cose alla volta, però tutto questo è un arricchimento o una disintegrazione? Possiamo concepire un individuo che riesca ad avere lealtà ai comportamenti che si intersecano, che s'incrociano facendo saltare il principio di non contraddizione? Una volta tutti

eravamo figli del principio aristotelico di non contraddizione, oggi invece sembra possibile fare una quantità di cose che si negano l'un l'altra.

Invece di sgretolarsi, non sarebbe forse meglio parlare di un individuo di gomma? Credo che questo individuo possa sopravvivere proprio grazie a questa flessibilità?

Parlo di frantumazione, ma è un nuovo tipo d'individuo non ancora categorizzato che nel momento in cui abbandona la coerenza, più o meno ferrea che lo teneva insieme, che costituiva il centro dell'esperienza del vecchio individuo, va in tutte le direzioni, aumenta enormemente il numero delle esperienze e nello stesso tempo le regge tutte perché non ne approfondisce alcuna. Se si parla con dei giovani e gli si chiede perché avete fatto questo, diranno, perché lo fanno tutti, anche se è contraddittorio. Io mi lamentavo con i miei studenti perché non avevano senso del destino; il senso del destino, in realtà, viene quando uno fa una scelta irrevocabile, drammatica, scegliendo una direzione ed escludendone tutte le altre. Oggi non c'è scelta, non è necessario, c'è un Grande Fratello che sceglie per te.

Non si sceglie più, ma qualcuno dovrà pur scegliere.

Siamo in presenza di un fatto nuovo, i soldi vengono dal differenziale tra costo di produzione e prezzo di vendita, il nuovo dio nascosto, sovrano è il mercato, allora questo individuo flessibile, che ha perduto la sua fonte di razionalità come fonte originaria delle sue decisioni, da chi prende le decisioni, chi sceglie per lui? Qui c'è un fatto straordinario, non è più l'erogazione della giornata di lavoro, l'erogazione della forza dell'energia muscolare, è lo sfruttamento in termini psichici. E qui, da una parte Marx, dall'altra Adorno e dall'altra forse Heidegger, indubbiamente questo concetto di alienazione l'hanno sicuramente visto. Quello che non hanno visto è che l'individuo reagisce passivamente, reagisce con la flessibilità, l'individuo flessibile non si spezza, in effetti è di gomma.

L'altro giorno mentre camminavamo lei mi diceva che questo individuo non ha passato.

Perché i ricordi sono un lusso che questo tipo d'individuo non si può permettere. Perché se uno avesse ricordi, nel senso che i ricordi sono ciò che siamo stati in un dato momento, oggi non potremmo essere altro che ciò che siamo stati. Non può avere passato, c'è qualcuno che gli offre un avvenire preconfezionato, e qui tocchiamo nuovamente il tasto del potere. Non è più la proletarizzazione di masse inurbate ex contadine, ma la proletarizzazione dell'anima, siamo arrivati al colonialismo interiore.

Qual è lo strumento di questo colonialismo interiore?

Lo strumento operativo, quello che crea i mezzi, gli stimoli, è la tecnologia. I giovani oggi si autoassolvono, collocano la responsabilità nei mezzi, senza vergogna. La cosa interessante è che se l'individuo cambia in questo senso, cambia anche la nozione di sociale, i due concetti sono correlativi. Noi continuiamo a parlare di sociologia, di antropologia, parliamo di fatti sociali, ma i fatti sociali presuponevano l'esistenza d'individui che si muovevano secondo i loro bisogni, i loro scopi, chi andava in ufficio, chi voleva guadagnare, chi voleva fare l'attore. Oggi questo individuo come tale non c'è più e se non c'è più questo individuo che costituiva nel suo insieme il sociale nel suo farsi, vuol dire che il sociale è cambiato.

Si potrebbe parlare di una frammentazione del sociale e conseguentemente di una frammentazione della sociologia?

Non c'è dubbio, il fatto che la sociologia non si interroghi più sulla società come realtà globale, per cui abbiamo un proliferare di sociologie particolari, da quella religiosa a quella del balletto, a quella industriale, a quella del lavoro fino ad arrivare alla sociologia della sociologia è in rapporto con questa frammentazione. Abbiamo un individuo che non si spezza ma si piega ad ogni evento. Questi eventi sono messi in

moto da forze che lui non può controllare, che spesso non conosce, anzi non gli importa di conoscerle perché istintivamente sa di non poterci fare nulla. Se così stanno le cose, tutta la nozione di società e di sociale qual è tradizionalmente definita non è più accettabile. Non è più questione di parlare di alienazione dell'individuo, è una cosa più complessa. Adesso questo individuo più che sfruttato viene eccitato, stimolato.

Con quale finalità?

Con la finalità di mantenerlo in una fibrillazione continua, e questo per fare in modo che invece di definire l'homo sapiens come animale politico, sociale, razionale, lo si possa definire come altamente emotivo. Il momento dell'emotività ha il predominio sul momento del raziocinio, visto che la razionalità se n'è andata, è diventata caratteristica essenziale delle strutture impersonali. Bisogna però ricordare che l'emotività è importante, è una forma di conoscenza, la passione contribuisce all'empatia, ma non nel caso di un'emotività orchestrata da fuori, che ubbidisce pavlovianamente alla logica dello stimolo. Penso che questa emotività probabilmente stia degradando la concezione dell'individuo umano. Anche se io ho sempre detto che il tiranno non esclude il tirannicidio, una società per azioni non la si può uccidere, una organizzazione formale è senza volto. Il padrone di oggi è molto più insidioso di quello di ieri, più che incarnarsi in una persona corrisponde ad una esigenza impersonale.

A questa situazione si aggiunge l'arretramento dello Stato e l'impovertimento della politica.

Quello che oggi m'interessa particolarmente è che mentre noi vediamo questo rattrappirsi, questo impoverirsi, questo dissolversi del sociale, in quanto correlativo alla crisi dell'individuo, il discorso politico in generale, soprattutto intendendo la grande politica come filtro mediatore fra interessi contrastanti tali da poter mettere

fine all'antagonismo dell'uomo contro l'uomo di Thomas Hobbes, è in ritardo. Non si possono fare le guerre mondiali perché c'è la minaccia dello sterminio nucleare, però dato questo ritardo c'è la idea che si possa dare una risposta politica attraverso un nuovo tipo di guerra, quello per l'ingerenza umanitaria.

Ma l'ingerenza umanitaria dovrebbe fondarsi su valori forti largamente condivisi.

Non solo, l'ingerenza umanitaria significa una lesione irreparabile, una ferita al principio della sovranità statale. Gli Stati sono deboli ed infatti si uniscono in consorzi, in liberi mercati ecc., oggi le frontiere sono state anche colpite a morte dai *media*, che passano senza pagare dogana. Questa dimensione transnazionale è la diminuzione, per non dire la fine, della sovranità popolare e non ci dà nessuna garanzia per quanto riguarda gli imperativi etici. In nome di che cosa avviene ciò che avviene, in nome di che cosa si prendono le decisioni? Perché avviene questa ingerenza umanitaria? Per salvare i diritti democratici. Benissimo! Ma quali sono questi diritti democratici? La democrazia, storicamente, a quali contesti appartiene? In nome dei diritti umani i paesi più ricchi proiettano se stessi e la propria forma politica sul pianeta. L'ingerenza umanitaria oggi, in assenza di un universalismo etico, diventa un atto di prepotenza prevaricatrice.

Per fare un esempio, l'Afganistan, è chiaro che si tratta di un paese dove i diritti delle donne vengono calpestati, ma in nome di quali diritti si può intervenire, dove finisce il diritto e inizia l'ingerenza, la prepotenza?

Non dico di avere la soluzione ma pongo il problema: dove sta scritto che la forma di vita formale basata sulla democrazia formale procedurale (partiti, elezioni ecc.) debba a forza essere imposta. Io sono sempre stato molto colpito dall'Unione Sovietica e dal Giappone. Quando il Giappone perde la guerra, questo paese in cui l'imperatore è il figlio di dio, si è data, per fare piacere agli americani, una

democrazia di facciata. Certo, di fronte al linguaggio della bomba atomica c'è poco da scherzare. O il caso dell'Unione sovietica, chi non vede la continuità tra l'impero zarista e quello staliniano? È evidente! C'è una vera e propria continuità, più che istituzionale del costume. Le leggi non sono niente se non sono in sintonia con lo spirito delle leggi, questo lo diceva pure Platone, ogni costituzione scritta è valida nella misura in cui ha dietro di sé il costume non scritto.

Lei aveva lavorato in questa direzione quando prospettava la convergenza ecumenica delle 5 grandi religioni monoteiste?

Sì, è vero, ma la mia ricerca era più mirata: prescinderei dai dogmi religiosi, dalle tradizioni religiose, perché sono qualcosa di elaborato. Vorrei indagare sui valori, su quali sono i valori fondamentali che definiscono l'uomo in quanto tale. Alla fine del libretto su Alessandro Magno parlo della necessità dell'identità nell'alterità, accettare se stessi vuol dire accettare gli altri, forse non solo l'accettazione, ma il riconoscimento dell'altro, il riconoscimento effettivo dell'altro. C'è un valore fondamentale che tuttora è largamente disatteso, fra l'altro anche dalla stessa ingerenza umanitaria, ed è il rispetto assoluto della vita, ma non solo della vita degli esseri umani, il rispetto di ciò che vive, anche gli insetti. Sarebbe rivoluzionario! Una sorta di sacralizzazione.

Da dove secondo lei si dovrebbe partire in questa ricerca dei valori sacri.

A me piacerebbe partire dalla fratellanza, perché si può dire che ci sono due religioni, la religione della salvezza individuale, che dice che molti sono i chiamati ma pochi gli eletti e quindi accetta come presupposto fondamentale l'esistenza di una massa di dannati, la massa di fango di Sant'Agostino, e poi c'è la religione non della salvezza ma della fraternità, per cui se uno è demente non lo escludi, lo tieni in casa, farà un po' di rumore, se uno non ce la fa, non regge la concorrenza del mercato, non

lo butti fuori dal mercato, non lo licenzi. Questo è un grande tema. Poi il rispetto per la vita significa anche impedire la morte, la morte di bambini in Africa.

Il rispetto della vita deve essere anche legato a valori che vanno al di là della stessa vita, al come si vive.

Intanto però bisogna vivere. Certamente non basta vivere pur che sia, tuttavia la vera colpa dell'umanità opulenta è che una parte dell'umanità muoia per ragioni tutto sommato legate all'organizzazione sociale, questo è il punto.

In fase di proiezioni per il 2015 questo rispetto per la vita potrebbe essere un valore più largamente accettato.

In questo senso si potrebbe prevedere l'abolizione su scala planetaria della pena di morte. La seconda cosa potrebbe essere concepire l'abolizione del debito dei paesi poveri non più come una partita economica ma come un dovere morale; il terzo, probabilmente, potrebbe essere accettare una distribuzione delle risorse che riduca, anche drasticamente, il tenore di vita dei paesi più sviluppati.

Ma chi sarebbe il soggetto di questa redistribuzione?

Qui arriviamo ad un grande problema. Il soggetto oggi, siccome il soggetto è dato dall'emergere egemonico in base ad un calcolo di rapporti di forza, è certamente gli Stati Uniti. Ma, tra tutte le culture, la cultura degli Stati Uniti oggi è la cultura del lavoro, del successo attraverso il sacrificio. Chi è ricco è bravo, chi è povero è percosso da Dio. Hanno una cultura che ha la comunicazione difficile, proiettano ovunque la loro ombra e la propria storia, sono convinti di realizzare la volontà di Dio. Quando si parla di fondamentalismo islamico si scorda che non è l'unico fondamentalismo.

Certo che una organizzazione a carattere universale esiste già, sono le Nazioni Unite, anche se oggi tutti si scordano della loro esistenza.

In nuce, embrionalmente, ci sono le Nazioni Unite ma non funzionano. Intanto perché l'ONU viene paralizzata dall'unanimità necessaria del Consiglio di Sicurezza. Questo, Consiglio, a tutt'oggi, è costituito in maggioranza da coloro che hanno vinto la guerra. Bene o male è ancora la logica dei vincitori sulla pelle dei vinti. Forse si potrebbe prevedere in futuro un cambiamento nel Consiglio di sicurezza che decida a maggioranza e non più all'unanimità.

Comunque è necessario un riequilibrio tra le nazioni, perché se esiste una pre-potenza di una nazione sulle altre sarebbe facile influenzare il voto in questi organismi e quindi si renderebbe difficile una vera democrazia.

È come se l'umanità abitasse un terreno altamente sismico, tutto si muove su un terreno non ben definito. Comunque, la terza previsione potrebbe essere –la prima era una ingerenza umanitaria sempre più spinta, la seconda l'abolizione su scala mondiale della pena di morte– la terza dicevo, potrebbe essere un risultato legato alle forti immigrazioni, per quanto contrastate, legate alla grande contraddizione di oggi, vale a dire un nord economicamente forte e demograficamente debole ed un sud economicamente debolissimo ma demograficamente molto forte. Un rimescolamento delle persone, delle lingue, delle religioni e forse l'emergere di quello che io cerco di definire, devo dire un po' contro tutti, l'emergere di co-tradizioni culturali, cioè di culture metticiate, un neo pan-ellenismo. Una co-tradizione che rifletta una compresenza sincronica di tutte le culture, una specie di neo universalismo. L'interesse, lo stare tra. Queste sono tre linee di tendenza.

Devo dire che lei è molto ottimista nella prospettiva che ci sta dando, per ora non si vede il germogliare di queste tendenze.

Ma qual è allora l'alternativa? Ghettizziamo le popolazioni. È possibile una operazione di questo tipo? Io credo che in questo tipo di mondo, in un mondo dove c'è una nuova sensibilità, perché i bambini di fame son sempre morti, grandi epidemie son sempre successe, oggi questi fatti non sono più accettati come fenomeni di natura, quindi la gente si muove e prima di morire di fame si mette sugli scafi, passa le frontiere. Secondo me da questo nuovo corso non si torna indietro.

Un'altra prospettiva potrebbe essere la nascita di una giustizia universale.

Ma per questo, come dicevo, è necessaria la condivisione effettiva di valori universali, se non c'è questo diventa un gioco di specchi. Comunque il caso Pinochet è importantissimo, la sua detenzione a Londra quando era venuto per curarsi è molto importante, anche se poi è stato rilasciato. Comunque questi sono piccoli incidenti di percorso ma la tendenza verso una giustizia universale sembra essere un processo inarrestabile.

Lunedì 6 novembre 2000

In questi giorni è uscito il suo libro *L'enigma di Alessandro*, perché un sociologo nel 2000 dedica un'opera ad Alessandro Magno?

C'è un aspetto occasionale, provocatorio, in sostanza volevo da una parte polemizzare con l'idea di un'Europa elitaria usando un personaggio tipicamente elitario come Alessandro figlio di Filippo re di Macedonia, ma in due sensi: collegandolo per un verso alla problematica cosmopolitica contro l'idea dell'Europa che si blinda e si è irrigidita in un complesso di assedio, e per un altro verso, mostrando come si potrebbe fare un uso alternativo di certi materiali storici collegandoli, certamente facendo dei salti non privi di pericoli, forse non sono solo voli pindarici, sono salti mortali, collegando grandi figure storiche con i problemi dell'oggi. Tanto che da un capitolo all'altro si comincia parlando di Alessandro, l'India ecc. e poi si passa all'Europa dopo la seconda guerra mondiale, declassata, sconfitta.

Perché parla di “enigma” di Alessandro?

La Storia, nel momento in cui si concepisce come un processo messo in moto solo dai vertici sociali diventa una narrazione a-problematica, che non ha più il gusto dell'interrogazione. Per me l'enigma di Alessandro consiste proprio letteralmente, nel porsi la domanda: come mai Alessandro, che ha pacificato l'Ellade, morto il padre, tranquillo pure del suo dominio su Atene, nonostante le critiche di Demostene, decide a poco più di vent'anni di partire verso l'India, verso l'ignoto, di andare a combattere; non aveva un piano, non esistevano cartografie, quindi lui è partito avendo al seguito cartografi, geografi, scrittori, analisti delle miniere. La spiegazione tradizionale è quella che vede qui il desiderio di conquista di territori e può darsi che ci sia, ma la brama territoriale non esaurisce il problema. Perché quando lui sconfigge i suoi nemici proibisce ai soldati di abusare delle donne, spesso rende l'onore militare ai nemici

sconfitti perché si sono comportati bene, favorisce i matrimoni misti tra i suoi soldati, non solo, comincia lui stesso a vestire alla persiana, in questo modo, tra l'altro, suscitando una certa diffidenza nei soldati macedoni. Assume soldati persiani nella sua guardia del corpo, anzi ad un certo punto è costretto a tornare per due fatti per prima cosa probabilmente perché era preoccupato dalla crescente importanza di Roma sul Mediterraneo, ma l'altra ragione è che i suoi soldati si ribellano come a suo tempo si ribellarono i marinai contro Cristoforo Colombo. C'è un solo storico, Jacob Burckhardt, che sostiene che in Alessandro lo scopritore era più importante del conquistatore.

Cosa può dire Alessandro alle nostre società contemporanee?

Questa figura, che ha un gusto incredibile per il meticciamento culturale mi dà il destro per vederlo come un personaggio alle origini di quelle che io vorrei indicare come le co-tradizioni culturali. Non abbiamo vie di uscita, o impariamo a far dialogare le culture, le etnie, le lingue, le religioni oppure l'alternativa è il massacro sistematico, dobbiamo preparare fin da ora la burocrazia del delitto, non abbiamo altra via.

Quindi lei crede che non basta il dialogo tra culture che si rispettano ma ognuna a casa sua?

Parlo di incontro tra culture, cerco di difendere l'idea d'identità come processo storico e non come dogmatica fissità metastorica. Per questo sono convinto che si debba accettare anche un certo grado di confusione, di commistione, di meticciamento, come Alessandro accettava e a volte imponeva ai suoi soldati. Un atteggiamento che poi ha sollevato anche grande diffidenza e sospetti.

Lei, che non è uno storico, come ha condotto il suo processo di ricerca?

Questa estate tutte le mattine le dedicavo ad una ricerca sulla povertà, lavoravo sulle storie di vita dei nuovi poveri (due volumi che escono proprio questa settimana).

Solo nel pomeriggio, direi a titolo di ricreazione, mi dedicavo ad Alessandro. Il primo problema è che la letteratura secondaria è immensa, non dominabile, soprattutto da un non specialista, come me. Ho tenuto conto che Alessandro era un guerriero e uno studioso nello stesso tempo. Plutarco dice che dormiva avendo sotto il cuscino, insieme al pugnale, una copia dell'Iliade annotata da Aristotele, suo maestro. Non solo, ho trovato che ad un certo punto lui dice che se non fosse stato Alessandro, figlio di Filippo re di Macedonia avrebbe voluto essere Diogene il cinico. Quando a soli vent'anni parte per l'India, dà via tutto, dà via anche i diritti tributari che riceveva dai porti, non gli resta niente. Perdicca, un suo generale, gli dice: "che cosa ti resta allora, Alessandro?" e lui risponde "La speranza", e Perdicca allora gli dice "Permetti, oh Alessandro, che anche noi partecipiamo alla tua speranza"

Quali sono le fonti che ha consultato?

La letteratura sull'ellenismo la conosco abbastanza bene e cito qualcuno, ma ho voluto leggere soltanto le fonti classiche, vale a dire: Arriano, *Le campagne di Alessandro*, Quinto Curzio Rufo, *Storia di Alessandro*, Plutarco, e poi i libri che lui leggeva: *L'Illiade*, *L'Anabasi* e la *Ciropedia* di Senofonte. Ho letto anche un po' di poemi in latino maccheronico medievale, perché nel medioevo c'era su Alessandro una chiara ambivalenza; era molto ammirato ma, d'altra parte, soprattutto attraverso il filtro di Cicerone e degli stoici, era visto come un uomo crudele.

Oltre all'interesse, in che senso lei si è servito del personaggio?

Io uso Alessandro, ma lo uso collocandolo nel suo tempo, il tempo della crisi della pólis come città stato, che in qualche modo rispecchia, o anticipa, o fa pensare alla crisi odierna dello Stato nazione. Anni fa, leggendo *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch, ho trovato un passo, molto bello, dove dice che l'Europa in fondo deve sempre andare in Oriente per ovviare alla sua anemia religiosa e deve attingere dal fecondo caos della religiosità orientale. Avevo dimenticato questo passo ma mi era rimasto in mente negli ultimi dieci anni, mi sono accorto di essere guidato da questo. Forse Alessandro avvertiva questo limite del logos greco e quindi voleva inserire in questo logos degli elementi orientali di convivialità, affettività, una cosa meno arida e d'altra parte portare in Oriente la razionalità occidentale. Poi mi trovo, per puro caso, davanti ad una pagina di Nietzsche, nelle *Considerazioni inattuali*, che parla di Alessandro Magno e il nodo di Gordio, dove dice che lui lo taglia ma forse non doveva farlo. Il problema oggi non è tagliarlo ma riannodare i fili. Quindi non si tratta, come dice Nietzsche, di una oscillazione del mondo, ellenizzazione del mondo orientale, orientalizzazione dell'ellenismo, no! Non si tratta di prima una fase e poi un'altra, di una contro l'altra, ma di fecondare reciprocamente i due mondi, una compresenza, un incrocio, un *meticciamento*.

Quindi arriviamo alla sua proposta, no ad una cultura pura, no alla chiusura, no alle frontiere...

...una co—tradizione culturale, una co—cultura, una mit—cultura. Per questo l'editore ha ripreso nella quarta di copertina quel passo dove dico che vivere significa convivere e che tra i gruppi umani la questione fondamentale non è vincere ma convincere. Proprio perché la magnanimità di Alessandro, che non esclude il fatto che fosse comunque a volte molto crudele, è proprio in questa apertura verso l'oriente, nell'apertura verso l'altro.

Dunque identità e alterità come concetti correlativi.

Certamente, sono concetti che hanno bisogno l'uno dell'altro. I greci realizzano di essere greci solo quando sono a contatto con i barbari, solo allora. C'è una concezione sbagliata d'identità. Si concepisce l'identità come un dato metastorico, mentre, se si può dire che è qualcosa di definibile, è un processo storico, evolutivo, in costante cambiamento. In Alessandro ho scoperto il desiderio del nuovo, la passione del nuovo. Più che l'idea di ricchezza o conquista di territori, ciò che spinge Alessandro è un desiderio di autoaffermazione, ma anche un desiderio di conquista della novità, curiosità, che in greco si chiama *póthos*. Oggi questa passione non possiamo più averla perché siamo condizionati dal complesso di colpa cristiano. Il cristianesimo ci ha privato di questa forza.

Lei si riferisce ad un cristianesimo come religione dei deboli in un'ottica nietzschiana?

Si cade nel peccato della vanità, la superbia. In questo senso la critica di Nietzsche non è del tutto sbagliata. Perché il cristianesimo come religione dei deboli, dei poveri, dei diseredati genera un senso di colpa. Nella antica Grecia non vi era spazio per questo senso di colpa. Ma in Alessandro non era solo per il proprio auto-ingrandimento, non era per le nuove conquiste ma era per questo strano sogno di costruzione cosmopolita mondiale. Di far confluire tutti: persiani, greci, ateniesi, macedoni, romani.

Queste frontiere non perfettamente definite possono essere anche una metafora per il presente.

Gli antichi imperi non avevano frontiere, avevano città di avamposto che non avevano neppure sentinelle. Augusto è quello che comincia, vuole sapere almeno quanta gente c'è, così nasce il famoso censimento durante il quale è nato Gesù Cristo. Alessandro costruisce dei porti, e tutti li chiama con lo stesso nome, Alessandria.

Costruisce biblioteche, era un avido lettore, prende nota delle sue conversazioni, delle sue scoperte. Un uomo che partiva dall'Ellade e sposava la figlia di un satrapo persiano sconfitto e vestiva come loro per poi tornare alla battaglia vestito da macedone. Vivere a cavallo di due mondi. Perché l'abbia fatto resta per me un'incognita, per questo parlo di enigma. Forse perché macedone e non greco ateniese, secondo me era un greco al cento per cento, però secondo alcuni scrittori che io cito è considerato macedone, non ellenico in senso ateniese. Forse perché l'essere marginale rispetto alla cultura dominante lo ha reso sensibile alla conglobazione, all'integrazione di altre culture.

Un sociologo che si occupa di un personaggio della Storia, questa volta arriveranno anche le critiche degli storici.

Naturalmente lo storico accademico dirà che non cito la letteratura secondaria. Non ha approfondito gli studi sul personaggio e via dicendo. Per me la forza di questo libretto è nella fonte da cui si parte. Santo Mazzarino, che sul mondo antico dice cose importanti, sostiene che neppure un imperatore romano di ampie vedute come Costantino accetta una lingua che non sia il latino. Costantino non accetta il celtico, non accetta il copto, non accetta il ciriaco, mentre Alessandro accetta che il greco venga imbastardito attraverso la *koiné*, che potremmo dire che è un greco multiuso, tutti quanti lo possono parlare, non è più il greco classico.

Vorrei concludere questo ritratto di Alessandro con una domanda solo apparentemente lontana, che cos'è per lei la cultura?

Per me la cultura non è altro che il mezzo imprevedibile per arricchire o comunque per dare un brivido di nuova sensibilità alle persone, per ampliare l'ambito della sensibilità. Non a caso mi sento molto vicino ai pittori, agli artisti. Per me fotografia e pittura sono tentativi di cogliere, di percepire, di descrivere una vibrazione, qualcosa di prelogico che però coinvolge la persona nella sua totalità e questo mi piace molto. Oggi tutto va verso l'individualismo, ma l'individuo si realizza secondo ragione, secondo alcuni moduli organizzativi, come vuole la nostra cultura occidentale, o secondo la sensibilità cosmico olistica generale, come è in Oriente? Sarebbe certamente interessante fare confluire queste due *Weltanschauungen*.

Anche lei ha fatto il suo lungo viaggio in Oriente, nel '57 è rimasto quasi tre mesi in India

È stato per me un viaggio molto importante, all'epoca ero molto interessato alla fotografia. Sono arrivato in India verso la fine del 1957, ho passato capodanno sulla nave per Bombay fermandomi a Port Said per andare a vedere gli effetti delle bombe del confronto tra inglesi e francesi per il controllo del canale di Suez. Viaggiavo in una nave del Lloyd triestino che dava il permesso di scendere a terra per tre giorni, allora le pratiche per passare il canale erano lunghe. Si poteva passare solo uno alla volta perché il canale era in via di restauro dopo i bombardamenti franco-inglesi. La nave si riprendeva partendo dal Cairo, attraverso il deserto, a Suez. Io mi fermai più a lungo del previsto e con un tassì, andando a tutta velocità senza conoscere bene la strada, arrivai quando la nave era già partita e dovetti affittare un motoscafo per raggiungere la nave. Alla fine sono stato costretto a salire su una scala a corda. All'epoca per una fotografia avrei fatto qualunque cosa...questi arabi che non volevano lasciarsi fotografare!

Dunque il primo posto dove si è fermato in India è stato Bombay, che ricordo ha di questa città?

Alla notte Bombay aveva l'aria di un campo di battaglia, con morti sulle strade, moltissime persone dormivano sui marciapiedi con la testa dentro il loro canestro. Il canestro era il loro solo strumento di produzione. Avendo un canestro si poteva andare in giro, fare commissioni, portare frutta o verdura o qualsiasi altro oggetto. Per non farselo rubare dormivano con la testa, proprio fisicamente dentro il canestro, quindi si vedevano questi corpi, immobili, senza testa, con la testa dentro il canestro.

Lei ha viaggiato da solo o con la sua famiglia?

Ero da solo. Tornai perché nel '58 c'erano le elezioni. Mi presentai per il movimento Comunità con Adriano Olivetti e fui eletto.

Il viaggio in India era per conto di Olivetti?

Andavo per due ragioni, intanto per vedere l'India, e per la fondazione Ford che mi aveva affidato un progetto indirizzato a descrivere un profilo medio tipico del villaggio indiano, che erano tre milioni e mezzo, adesso sono di più, otto milioni. Dovevo vedere la situazione locale a Bombay, poi andare a New Delhi, il mio punto di riferimento era il vicepresidente all'epoca dell'India, Radhakrishnan. Inoltre, c'è da ricordare che l'India si preparava a celebrare il decennale della sua autonomia dagli inglesi, raggiunta nel '49. Il primo ministro era Nehru e vicepresidente era Radhakrishnan, che era un filosofo, autore di una *Storia della filosofia indiana* in inglese. Io ebbi a che fare con lui, soprattutto per andare a vedere questi villaggi. Il più importante, quello secondo me più tipico, si chiama Sing pura, a nord di New Delhi. In più dovevo andarlo a vedere per la seconda ragione per la quale io ero partito, legata alla Olivetti che voleva costruire in India una fabbrica di telescriventi, una *joint venture* con il governo indiano. C'era con me uno della ditta Olivetti, il dottor Paolo

Rogers. Dovevamo raggiungere un accordo preliminare, una lettera d'intenti col governo.

Di che si trattava la ricerca che le aveva commissionato la fondazione Ford, cosa significava descrivere il funzionamento di un villaggio indiano?

Io feci la mia brava ricerca secondo i criteri della sociologia come partecipazione, però mi trovai, nel pomeriggio del giorno in cui poi dovevo partire per tornare a Delhi e vedere Nehru per questo grande progetto di cui avevo parlato già con Radhakrishnan, con il *pataviri*, il pataviri è il vecchio del villaggio. Nonostante la nuova costituzione trovai che il costume non si cambia con i decreti legge, è un fiume strano che ha la sua logica, perché anche se incostituzionali c'erano ancora tutte le caste. Chi comandava nel villaggio era il pataviri, il vecchio del villaggio.

Che ricordo ha di questi villaggi, quanto sono grandi?

Di regola non vanno al di là di qualche migliaio di persone, sono milioni. Sono villaggi di case molto povere con uno stagno che serve per tutti i bisogni, serve per bere, serve alle vacche sacre oppure per lavare. Era inverno, quindi era la stagione critica in cui questi stagni si stavano restringendo, prosciugandosi fino a diventare melma, in attesa delle piogge del prossimo monsone, che avrebbero non solo riempito lo stagno ma probabilmente allagato il villaggio. Dunque, vado a casa di questo pataviri che mi offre da bere un tè, mi rendo conto dall'odore che è fatto con acqua putrida ma ho dovuto berlo lo stesso, quindi ho avuto un piccolo contrattempo, tornato al mio lussuoso albergo di New Delhi, il Taj-Majal, comincio a vacillare, non voglio medici, prendo due aspirine ogni tre ore per quattro giorni. Ricordo che mi metto, stranamente, l'impermeabile e m'infilo nel letto con l'impermeabile. Dopo quattro o cinque giorni mi era passata la febbre e stavo bene.

Come è stato il suo incontro con Nehru?

Quando vado da Nehru mi siedo e gli spiego che nel progetto io rappresento la parte non tecnica ma sociologica. Gli spiego le difficoltà che abbiamo per capire l'India, e dopo arriva il silenzio, resta zitto. Ho saputo in seguito che era una tecnica che usava per spiazzare l'interlocutore, per renderlo nervoso. Infatti molti tedeschi, inglesi non resistevano, si sentivano a disagio. Io invece, dopo il primo attimo di stupore mi sono messo lì tranquillo, ero anche un po' stanco per la disavventura, mi sono fatto un pisolino, venti minuti è durato, mentre lui guardava la rosa rossa, aveva sempre una rosa rossa davanti a sé. Dopodiché, ad un certo punto mi dice: "Bene dott. Ferrarotti quali sono le vostre intenzioni, lo sa che abbiamo altre aziende che hanno fatto proposte, la Siemens, ecc." "Certamente, ho risposto, sono aziende finanziariamente molto solide, tecnicamente molto serie, ma noi abbiamo un progetto in base al quale potremmo industrializzare umanizzando, tecnicizzare senza alterare i ritmi dell'antica comunità. Noi costruiamo le fabbriche adattandole al territorio, al paesaggio, al costume."

E avete vinto la gara?

Sì, abbiamo vinto. Non solo, questa fabbrica di telescriventi continua ancora oggi a funzionare. Da quel momento la mia visita è diventata più ufficiale, non ho più potuto fare le cose che facevo all'inizio, mi hanno portato nel Punjab a vedere Chandigar, la città costruita da Le Corbusier; ho visto molte cose ma in modo troppo ufficiale. Comunque, questo viaggio è stato per me un grande successo, Olivetti volle che io fossi il primo in lista nel Movimento Comunità, infatti insieme con lui fui l'unico eletto nella lista.

Come era la situazione dell'India del dopo Gandhi?

La battaglia di Gandhi portata avanti poi da Nehru ha avuto successo. Però, l'élite indiana che ha fatto la guerra contro gli inglesi è subentrata e ha sostituito l'élite inglese proseguendone, tra l'altro in maniera commovente, il modo di comportamento,

mentre le povere donne *paria* vestite di stracci rossi continuavano a portare la calce per fare i palazzi su queste impalcature di legno traballanti, questa è la verità. Così come a Calcuta i miserabili hanno continuato a vivere in mezzo ai vermi.

A livello di esperienza personale che cosa significò questo viaggio?

Per me la vera esperienza indiana è stata il senso di vivere nel tempo fuori dal tempo. Forse per questo invece di due settimane sono passati quasi tre mesi senza che me ne accorgessi. Vivevo come in una sorta di limbo, una totale assenza di tempo e una totale assenza di spinta competitiva, vivevo nella società dell'accettazione, non rassegnazione, ma l'accettazione della propria posizione nel mondo sapendo che la ruota gira e che la prossima volta sarà in una posizione diversa e che comunque c'è una ragione per ogni cosa, compresi i vermi, compresa la fame. Il loro panteismo non è come lo concepiamo noi, il panteismo è che il divino è ovunque, perfino la fioritura del pesco, soprattutto in Giappone, è una manifestazione del divino. Si potrebbe definire come la totale assenza dello spirito competitivo occidentale che ci prosciuga, ci rovina. Da allora questa sensazione mi ha accompagnato sempre, l'India è stata per me questa grande scoperta.

Tra l'altro questo comporta anche una diversa concezione dell'individuo.

Per la mentalità indiana l'individuo non è importante. Noi occidentali abbiamo una concezione antropocentrica ma in India l'essere umano è importante quanto una vacca, una pianta o un serpente. Il loro rapporto con il cosmo è diretto e noi siamo un pulviscolo che è parte del cosmo. Certamente oggi molte cose sono cambiate, oggi l'India è uno dei più grandi produttori di computer, però temo, anzi mi auguro che per l'India valga ciò che io ho scoperto in Giappone, quando andai in Giappone invitato dalla *Japan Foundation* per fare delle lezioni a Kyoto, a Yokohama e a Tokio sulla differenza tra razionalità formale e razionalità sostanziale, tecnica. Dovevo parlare sui grandi problemi che ci crea, perché per noi la razionalità formale non esaurisce tutta la

ragione ma viviamo in una società che è tutta fondata su questo. Loro mi lasciavano parlare ma poi mi hanno fatto capire che questo problema non riguardava loro. Le cose tecniche, mi dicevano, noi le facciamo con la mano sinistra, facciamo tutto ma i grandi valori, i valori profondi del grande Nippon sono altrove. Lì mi sono reso conto che la grande efficienza giapponese, come quella di oggi dell'India mi dicono che è legata al fatto che non sono coinvolti, la fanno con la mano sinistra. La spiritualità orientale è l'accettazione dell'armonia del cosmo e del costume come dati di fatto sovrastanti che vanno al di là dell'individuo. Non c'è Icaro, non c'è Prometeo, non c'è Faust, non hanno senso.

La loro cosmologia non annulla l'individuo in quanto tale?

La prima impressione che ho avuto nel mio viaggio in India fu quando mi svegliai la mattina del primo giorno a Bombai, in un bellissimo albergo e vidi chino su di me, quasi fino a toccarmi, un servo che mi disse: "Signore, stavo aspettando che lei si svegliasse". L'India è una società sovrappopolata ma con un enorme riverenza per il silenzio, per la solitudine. La loro concezione del silenzio non proviene da un concetto cristiano (siamo tutti figli di Dio) e nemmeno c'entra l'uguaglianza perché è una società marcatamente diseguale, è nel cosmo che si realizza l'uguaglianza di tutti. Non essendo la loro posizione antropocentrica ognuno ha la propria posizione e ognuno vale l'altro. È la sacralità della natura universale. Induismo e buddismo hanno questa incredibile qualità. Ricordo che anche in Giappone sono andato al mare con la loro metropolitana, ho viaggiato in mezzo alla folla, uno contro l'altro, una folla stipata che però non si toccava, ognuno come un'isola. Nessuno ti guardava, come se tu fossi solo in una metropolitana schiacciato tuttavia dalla gente. I miei viaggi in Oriente sono stati molto belli, probabilmente il viaggio indiano mi ha colpito di più, anche perché ero più giovane, di quelli in Giappone. Ma ho notato che in Oriente ci sono delle grosse convergenze che potrei definire come la capacità di prescindere dall'individuo.

Giovedì 7 dicembre 2000

Leggendo *L'enigma di Alessandro* ho avuto l'impressione che su alcuni punti lei non ha voluto approfondire l'analisi, perché?

La sua osservazione non è solo pertinente ma è anche fondata. Il mio però non è un comportamento di fuga concettuale. Credo sia piuttosto il riflesso della consapevolezza del carattere arduo di questi problemi. Faccio un esempio, partendo dal concetto di co-tradizione culturale che ha delle implicazioni fondamentali, perché un sistema di significati culturali, specifici, localizzati, per esempio la cultura greca, il *lógos* oppure il concetto di legge nella repubblica romana, o quello di cittadinanza nell'impero augusteo, non può reclamare per sé un valore a portata universale, deve accettare la convivenza con altri sistemi di significati e di valori e quindi accettare la propria relatività. Il passaggio dalla diacronia alla sincronia, cioè da una concezione dello sviluppo delle culture attraverso vari stadi e varie culture per cui poi si arriva, alla Hegel, a vedere nella cultura dell'Occidente cristiano il culmine, direi la consumazione dei tempi, il passaggio da questa concezione diacronica ad una concezione di compresenza sincronica delle culture è molto difficile.

Anche se difficile, l'Europa, dopo aver preso atto del fenomeno migratorio dovrà elaborare una risposta culturale, quali dovrebbero esserne i termini secondo lei?

Credo che per realizzarsi dovrà, per un verso esplicitare, rendere evidenti i limiti dei vari sistemi culturali. L'*homo sapiens* socratico può passeggiare nell'*agorà*, può alla mattina prendere aria buona al porto del Pireo, ha però bisogno di un'economia di schiavi. Oppure la convivialità orientale che in realtà poggia molto spesso su strutture satrapesche. Quindi accettare i propri limiti e poi scavare a fondo e mettere in luce, se sarà possibile, un valore profondo che valga per tutti senza però comportare una formazione asimmetrica tra le varie culture, per cui ci sarebbero culture dominanti e

culture subalterne. Per questo mi interessa un uomo come Sartre, perché in fondo, qual è questo valore comune che costituisce l'umanità dell'uomo? È il rischio della decisione libera, è la libertà che mi costituisce al di là di ogni schema, come imprevedibilità.

L'imprevedibilità come fondamento senza fondamento?

Il problema è il momento fondante dell'umanità in quanto tale, perché se noi riuscissimo a trovare questo valore avremmo la compresenza apparentemente contraddittoria, ma solo apparentemente, di una cittadinanza planetaria e una residenza nel villaggio. Sartre si avvicina molto a questo, Heidegger anche, ma da un altro punto di vista, perché presuppone la priorità totale del linguaggio da cui siamo parlati e parlanti. Altri potrebbero dire che questi elementi di universalità, perché si tratta di questo, sono già presenti nella Bibbia, si possono ricavare dal racconto biblico e uno li può trovare addirittura in Paolo di Tarso quando parla di amore in quanto desiderio di riconoscimento, ma un riconoscimento fine in sé e non strumentale, dove non c'è un gioco di potere.

Come dicevamo prima, uscire dalla ragione strumentale per riprendere un pensiero non finalizzato

La tragedia vera di questo secolo è stata una specie di deragliamento in favore della tecnologia vista come scopo in sé rispetto all'umanità dell'uomo degradata a valore strumentale, a favore della tecnologia. Lo stesso medico nazista che faceva gli esperimenti, Mengele o altri, in fondo, tecnologicamente era perfetto, era allo stesso livello della clonazione delle pecore che si fa oggi, però il problema grave, la violazione dei diritti fondamentali aveva a che vedere con un uso strumentale dell'essere umano, con una negazione della sacralità dell'essere umano, tanto da poterli usare come cavia da esperimento di laboratorio.

È interessante vedere come in queste conversazioni, che hanno toccato aspetti molto diversi e distanti nell'arco di più di dieci anni, alcune tematiche tornano per occupare infine un posto centrale, una di esse credo sia la sacralità dell'essere umano.

Quando si accetta che venga burocratizzata dalle religioni, quando la sacralità è trattata come una merce sulla quale la religione ha il monopolio, si perde il valore centrale che è alla base del sacro, quello che pone come fine l'essere umano. Quando dico che l'uomo è storia e solo storia mi viene detto, allora da quale punto posso giudicare la storia? Come posso giudicare i fatti storici? Valutare i fatti storici lo si può fare valutando fino a che punto hanno sfruttato o utilizzato l'essere umano strumentalmente o in che misura hanno rispettato l'essere umano come fine. È su questo punto che si dovrebbe aprire il dibattito per concepire una nuova filosofia in cui tutta la storia viene riveduta dal punto di vista dell'*homo humanus* che non è più *homo sapiens* né *homo viator* né *homo faber*, è l'*homo humanus*. Bisogna recuperare questa straordinaria dimensione della storia dell'essere umano, anche se l'uomo non riproduce ciò che riceve, c'è sempre la scelta.

Quindi, l'uomo è storia e solo storia ma ha la possibilità di non ripetere ciò che lo costituisce, quindi si può sempre dire di no.

Le racconto un aneddoto che può sembrare lontano ma conferma quanto diciamo. Nel mio viaggio in India per conto della Olivetti, di cui abbiamo parlato, in un incontro per trovare un accordo per fare la *joint venture* c'era un problema sul come questa società per azioni tra Olivetti e governo indiano doveva essere organizzata praticamente. Loro volevano avere il 51% e lasciare all'Olivetti il 49% del pacchetto azionario. C'era Radhakrishnan, vicepresidente della Repubblica indiana e parlava a nome di Nehru e l'ingegnere che mi accompagnava, che continuava a dire non possiamo rinunciare al 50%, come facciamo a dire di no? È come se fossimo in una compagnia militare che cammina, ho avuto l'ordine di

camminare, come faccio a dire di no? E Radhakrishnan gli disse ma anche in quel caso lei può dire di no, forse sarà mandato in prigione, ma finirà in prigione dicendo di no. Cioè una limpida idea del rifiuto: si può sempre dire di no.

Questa riforma dell'eurocentrismo, in quanto ricerca di una nuova identità, forse dovrà arrivare, come scriveva lei su Alessandro, dagli altri, da fuori, dai grandi flussi migratori.

L'eurocentrismo ha superato molte prove, perché anche se la vittoria sul nazismo e sul fascismo è stata concepita come una vittoria dell'eurocentrismo, paradossalmente il nuovo ordine di Hitler era anche l'esaltazione parossistica dell'eurocentrismo. Il compito oggi è quello di recuperare l'essere umano come fine ultimo e non come strumento. Questo ci permetterà di affrontare il discorso interculturale di fronte allo sgretolamento dell'essere umano. Si tratta di riformare tutto l'orientamento eurocentrista, dai testi di storia alla mentalità stessa degli europei.

Lei crede che l'Europa eurocentrica sia in grado di accettare i debiti culturali che ha con il resto del mondo?

È chiaro che l'Europa, anche come prospetto di lavoro per le generazioni future, dovrà fare i conti con le altre culture. Però sarà difficile per l'Europa riconoscere i debiti intellettuali e culturali che ha contratto con la Cina per esempio, o nei confronti della cultura araba. Sono debiti enormi. Lei pensi agli insegnamenti dell'antico Egitto, Babilonia, il mondo arabo. Platone nella settima lettera autobiografica lo dice con molta chiarezza, parla di questa confluenza, in altri luoghi lo accenna. Ancora nel Medioevo Avicenna è fondamentale per portare in Europa Aristotele e passarlo a Tommaso d'Aquino. Credo di essere stato l'unico tra i vari autori di trattati di sociologia a dare spazio nel capitolo che riguarda le origini della sociologia a Ibn Khaldoun, che è il pensatore arabo che anticipa Machiavelli. Nessuno lo riconosce!

Forse volevano più spazio per la sociologia occidentale classica, quella funzionale, americana.

Naturalmente davo tutto lo spazio ai primi sociologi americani, non a caso tutti pastori protestanti. Mentre in Europa la sociologia è il prodotto di un certo laicismo francese e britannico, in America l'origine è strettamente religiosa. Qui si vede la congiunzione tra sociologia e intervento sociale, e riforma sociale, sono tutti riformatori. Si studia, si fa l'analisi per poi formulare la terapia. La mia critica all'eurocentrismo non è accettata facilmente; tutti i nostri uomini di cultura sono nati da una matrice eurocentrica e l'idea di abbandonare questa matrice li mette in crisi. Vorrei il prossimo anno scrivere una Storia del pensiero sociale con una impostazione non eurocentrica.

Pensare il sociale senza ignorare le coordinate di tempo e di spazio da cui parte la teoria?

Per me non è possibile pensare una teoria che si collochi al di fuori dal tempo, spesso mi è stata contestata la storicizzazione del teoretico,. La teoria è uno sguardo su una situazione determinata e da un determinato punto di vista; quindi, evidentemente, ogni teoria ha un contesto storico, non si può, cambiando il contesto, mantenere la teoria inalterata. Ho già citato Nietzsche quando dice che forse dobbiamo tagliare con decisione il nodo gordiano, ma forse più che tagliare dobbiamo riannodare molti fili che non conosciamo, che noi fin ora abbiamo tagliato illudendoci di essere i soli e i primi.

In pratica lei vorrebbe partire dalla specificità di ogni teoria, da un determinato e limitato punto di vista per trovare poi le convergenze, i punti comuni alle culture?

Io pensavo alla convergenza tra le tre grandi religioni monoteiste e le due panteiste di cui abbiamo già parlato, ma bisognerebbe, credo, fare un discorso analogo

a quello delle scienze della natura dove paradossalmente c'è più universalità. I chimici, i fisici, i biologi si parlano tra loro su scala internazionale, non solo perché le leggi che regolano le loro discipline sono condivise, ma perché viene meno il problema della giustificazione del potere come tale. L'utilizzo poi dà luogo al potere, ma il modo in cui procedono nelle ricerche non pone problemi di potere prima, li pone semmai dopo, nel momento dell'utilizzazione dei risultati. Per le scienze sociali si tratterebbe di superare il *lógos* greco verso altri orizzonti di cultura, verso l'Oriente per esempio.

Capisco benissimo la sua prospettiva però, da un punto di vista linguistico, quando lei dice “oriente” sta già collocando il suo discorso all'interno di uno specifico riferimento culturale...

...sì, non c'è dubbio, è la collocazione interna. Nietzsche parla di questo movimento pendolare per cui ci sono delle epoche, che lui poi identifica con un avvicinamento all'esotismo, che potrebbero essere definite orienteggianti e ci sono delle epoche scientifiche in cui vale il *lógos* greco. Ma il *lógos* greco non esaurisce l'umanità, ha bisogno anche della convivialità al di là del *lógos*, ha bisogno di culture costruite su altri valori che non sono il *lógos*. Si dovrebbe fare una storia delle culture come sociologia della cultura, quindi prendendo in considerazione non solo una cultura di élite, ma andando anche a vedere le pratiche di vita, il vissuto dell'epoca in ogni cultura. Trovo che questo sia un grosso impegno, perché non è più un lavoro di astratta sistemazione concettuale, vuol dire mettersi alla ricerca di significati che potremmo anche chiamare transculturali, intendendo per culture le singole culture, in nome di un valore onniculturale che le comprenda tutte salvandone e rispettandone le peculiarità.

Forse dovrebbe essere creato uno spazio educativo europeo aperto alle differenze?

Sì, ma uno spazio educativo europeo significa elaborare una radicale differenziazione rispetto ad una tradizione educativa orientale, da una parte, e nordamericana, dall'altra. Bisogna trovare o ritrovare una cultura che abbia le sue radici nella *paidéia* della Grecia classica. Rispetto al prevalere della comunità sull'individuo, per esempio in Giappone l'individuo non esiste, e di fronte alla subordinazione dei processi culturali alle esigenze del mercato e dell'industria, è chiaro che l'originalità europea potrebbe essere quella di una cultura come preparazione, formazione e concreta attuazione dell'autonomia del giudizio personale. È possibile questo in un'economia che si chiama globale, ma che essenzialmente è americana?

Qui si pone il problema di come fare la sintesi tra queste culture, come trovare valori universali senza tralasciare ciò che è peculiare.

Io direi che più che di sintesi l'orientamento dovrà essere verso una con-fusione, sia concettuale che pratica e che poi a poco a poco dovranno essere stabiliti i termini di questa convivenza. Come ho già detto, vivere è necessariamente convivere. Davanti alle grandi migrazioni che caratterizzano il nostro tempo qualcuno può considerare la mia posizione di apertura come una posizione caritatevole, benigna, ma no! Non ci sono altre possibilità. Altrimenti mi si può dire: io preferisco i campi di concentramento, lo sterminio, la pulizia etnica.

Lei pensa che questa sorta di soluzione finale sia in realtà praticabile?

Guardi, dopo l'esperienza di pulizia etnica in Jugoslavia o la stessa vicenda dei desaparecidos argentini non credo si possa restare molto tranquilli. Io ho colto questo atteggiamento anche dopo la caduta di Franco, nella transizione, dove sembrava che le persone temessero che qualcosa andasse storto, tanto era stato il terrore. È questo poi

dura nel tempo perché le famiglie che sono state colpite conservano un'angoscia latente, hanno paura e si sa, la paura è una grande alleata del potere. Gli spagnoli avevano paura di ricadere nel passato, come nell'Argentina dopo la dittatura militare, ma anche come in Italia con il terrorismo di Stato, la strage di Piazza Fontana, per esempio.

Non crede che la repressione può anche generare il suo esatto opposto?

Ho sempre presente l'esempio del Movimento Cartista in Inghilterra. Le classi dominanti inglesi, che sono tra le più dure al mondo, sono loro che hanno tagliato la testa al Re nel '600, hanno lasciato una società fortemente stratificata. Hanno arrestato i capi del movimento cartista, che era un movimento anarco-sindacale fortissimo, un arresto ad alto livello e al livello intermedio; li hanno selezionati, interrogati e poi sono stati divisi tra quelli che in qualche modo accettavano il sistema dominante, i socialisti fabiani, e quelli che erano radicali irriducibili. Questi ultimi li hanno uccisi tutti. Come quello che è successo in Argentina, se tu tagli la testa a tutti gli oppositori più o meno radicali hai tolto di mezzo i quadri. Un movimento rivoluzionario innovativo senza quadri non si muove. Non c'è più l'opposizione. In termini leninisti, una volta tanto sarebbe comodo usare anche Lenin, viene meno l'avanguardia organizzata e cosciente.

PARTE TERZA: 2002

Lunedì 16 settembre 2002

Da quando abbiamo iniziato questa lunga conversazione sono passati molti anni, lei ha continuato a pubblicare nuovi libri ma rileggendo queste pagine mi sembrerebbe che lei sia –socraticamente– più portato al linguaggio orale...

...lei ha ragione. Come al solito ha colto il problema. Io mi considero un figlio dell'oralità tradizionale, contadina, ma mi ricollego anche alla neo-oralità. Non a caso, metodologicamente, nel campo della sociologia, ho richiamato con forza il metodo biografico delle storie di vita, che sono storie raccontate e quindi sono un momento dell'oralità. Ho anche studiato la neo-oralità nella musica, soprattutto tra i giovani. Arrivo a dire, partendo dal *Fedro* platonico, che mentre la parola implica la presenza, il corpo, il sudore, gli occhi –quindi c'è un rapporto diretto tra identità e alterità– la parola scritta tace, come dice Socrate “tace maestosamente”. Sono d'accordo e in disaccordo con Socrate. Penso che Socrate abbia ragione, ma abbia anche torto. Come lei sa a me dispiace moltissimo dar torto a Socrate, che è per me, forse l'unico vero eroe, più di Gesù Cristo. Quando Socrate dice: se interrogo una pagina scritta essa tace maestosamente, è vero, io mi pongo il problema del silenzio della parola scritta, ma se è vero che il libro tace è anche vero che apre il discorso ad un'infinita possibilità d'interpretazioni, è polisemico.

La parola scritta ha bisogno di una voce ma si pone anche come oggetto d'interpretazione...

Sì, ma nel dialogo è presente l'interlocutore ed essa, se necessario, viene immediatamente corretta. Infatti, il dialogo platonico è un approssimarsi poco a poco ad una verità intersoggettiva che non si può negare, si viene messi con le spalle al muro.

Ma noi sappiamo che anche con le spalle al muro c'è sempre la trascendenza e quindi la possibilità di ulteriori interpretazioni.

Certamente, però in fondo la stessa storia di vita, raccolta con il dialogo tra intervistatore e intervistato, magari con un magnetofono, è poi trascritta. L'oralità, paradossalmente, si conserva solo come scritto. In questo senso credo ci sia un limite nella posizione socratica che è dato proprio dal documento scritto che viene fatto rivivere dalla lettura. Il lettore non è che interroghi lo scritto e di fronte al silenzio del testo scritto sia condannato alla frustrazione che accompagna la domanda senza risposta. È che proprio il testo scritto provoca domande, invita all'interpretazione che, nell'assenza dell'interlocutore vivo, e quindi nonostante la perdita del corpo, dà la possibilità al testo scritto di essere interpretato in più modi. Qui c'è una polisemia che mi interessa molto al di là della critica socratica.

Lei dice che l'oralità per essere conservata deve essere scritta, ma forse Socrate restando nell'oralità voleva proprio indicare che la parola non doveva essere conservata, surgelata. Il concetto di verità in Socrate ha una validità qui e ora, è una validità precaria.

Sì, naturalmente anche i testi scritti sono precari, sono soggetti alla dimenticanza, all'oblio e alla corruzione nel senso reale, alla disintegrazione del materiale sul quale sono scritti. Il punto che lei solleva io lo vedo da un altro punto di vista. Che cos'è la verità? Possiamo parlare della verità come un dogma congelato in un testo, magari scritto da Dio stesso sulle tavole del Sinai, non dimentichiamo che Dio ha scritto e Gesù pare abbia scritto soltanto sulla sabbia quando i farisei volevano lapidare una donna adultera, non sappiamo però cosa scrivesse. Io ho la vaga impressione che Cristo stesse scrivendo gli adultéri di cui erano colpevoli i lapidatori, non a caso se ne sono andati via tutti piuttosto in fretta.

Certo che il rapporto tra autore e lettore oggi è molto cambiato

Oggi questo rapporto è molto più vivo. Il leggere non è un atto passivo, è un intervento. Ogni vero lettore è un coautore, forse non solo interlocutore, però è il concetto di verità che viene chiamato in causa. La verità è qualche cosa di dato, qualcosa che si può imparare, è un'informazione, un dato che io trovo in una certa pagina di un libro? o è invece un processo fluido, vivente per cui nello scambio dialogico –e che io arrivo a chiamare oclologico, ma questa è un'altra questione, sarebbe il dialogo di massa, il dialogo di gruppo esteso, che non so se sia possibile– comunque è nel processo dialogico che la verità viene a poco a poco, come una terra sconosciuta esplorata, conquistata. Tanto da poter dire alla fine che la verità non è data da nessuno, poiché è un'acquisizione intersoggettiva. Non c'è più un autore della verità, ci sono molti coautori che collaborano al processo che poi, eventualmente, può portare all'esito finale, *pro tempore*, cioè alla verità. Qui siamo ad un concetto di verità intersoggettivo che si oppone al concetto di verità scritto nei libri o dato nelle tavole della legge. Un concetto di verità che a mio giudizio si discosta dalle verità consegnate come retaggio dogmatico, si discosta da tutte le religioni burocratiche di chiesa a favore della verità elaborata di volta in volta. Fa cadere anche la differenziazione oggi esistente, per esempio tra docente e studente, tra chiesa docente e chiesa discente, fa cadere il concetto stesso di gerarchia e quindi di monopolio della verità. La verità non è più elargita ma vissuta.

Lei prima ha detto: “per me Socrate è un eroe”, perché?

È un eroe antieroico. Per usare la formula di un amico Socrate è l'uomo senza miti, l'uomo che in un certo senso sembra quasi petulante, che diventa quasi insopportabile, comunque spesso imbarazzante, perché è l'uomo che continua a porre domande. Inoltre non pone le domande ai sapienti, ai dotti, ai grandi sofisti dell'epoca, ma pone le domande a chi trova, nell'Agorà o nel porto di Atene, al Pireo. In Socrate non c'è nulla di oracolare. Da questo punto di vista direi che Socrate è

l'anti-Heidegger. Lo sprezzo mal celato che Heidegger ha per il mondo dei più, il mondo del "si dice", il mondo del pettegolezzo, si oppone al mondo di Socrate che potremmo dire parta dal quotidiano, dal pettegolezzo per fare chiarezza, per arrivare ad una consapevolezza concettuale condivisa.

Un sapere che non necessariamente parte dall'episteme.

Socrate non soggiace, non accetta la divisione tra doxa ed episteme. Parte dalla doxa e poi cerca di approfondirne il significato, non per poi fare valere una scissione tra doxa ed episteme, che sarebbe poi la scissione che c'è oggi tra sapere comune e sapere scientifico. Esiste solo il sapere umano e la scienza altro non è che un'impresa umana, esposta allo scacco, al fallimento. La storia della scienza non è una storia illuminata da un concetto, che passa a legge scientifica sulla base di fatti messi in luce dalla ricerca; la storia della scienza è una storia di sangue, di lotte e di potere, di politiche: è una storia umana. A me piace molto l'idea di un Socrate che non disprezza la cultura dei più, la cultura popolare.

Lei cita Heidegger ma una concezione simile a quella di Heidegger la si può trovare in molti filosofi moderni.

Certamente. Per molti filosofare è un valore di cui loro sono depositari esclusivi. Il mondo della grande maggioranza degli esseri umani è considerato un mondo inautentico, un mondo che tocca il suo punto di maggiore autenticità solo nel momento della morte. Questa è una posizione che io apprezzo solo perché totalmente radicale, diametralmente opposta alla mia posizione. Io arrivo a dire, come lei sa, che la razionalità oggi deve porsi in modo post-razionale in senso storico. Le abitudini in base alle quali gli esseri umani vivono indicano una zona a-razionale che sta tra i due termini opposti: razionale e irrazionale. Se per razionalità s'intende ciò che è esattamente misurabile, ciò che è scambiabile in base ad una legge di mercato, in base ad un calcolo "razionale", allora io parlerei di un *preter-razionale*, cioè di un limite

che incontra il rapporto puramente utilitario e contrattuale, un limite che rimanda ad un criterio di valore che sta al di là della transazione commerciale. Così come, per converso, c'è una razionalità che chiamerei *abitudinaria* o razionalità *ragionevole*, una razionalità che non nutre la pulsione profonda di andare fino in fondo, ma che considera l'essere umano come essere finito che ha bisogno di significati, che non può vivere al di fuori di un sistema di significati. Questi sistemi non sono razionali in senso assoluto, ma sono semplicemente *ragionevoli*, collegati con i bisogni induttivamente accertati dell'esistenza. La razionalità assoluta, epistemica, fondata sull'opposizione alla doxa, alimenta un atteggiamento –che considero moralmente inaccettabile, oltre che cognitivamente improduttivo– di disprezzo verso il mondo degli uomini, verso la quotidianità.

Nella prima parte di questa conversazione, nel 2000, lei diceva: “o si sviluppa la capacità di vivere insieme o è lo sterminio”, si potrebbe anche dire: “o si sviluppa la capacità di accettare razionalità altre o è lo sterminio”?

La razionalità *ragionevole* ha questo di peculiare, non si pone mai in termini assoluti ma relativi. Essendo consapevole di non avere tutta la verità è aperta verso gli apporti esterni a sé. Non solo, poiché viviamo in un mondo di grandi flussi migratori, solo i sociologi sono così ingenui da studiare le migrazioni come se riguardassero gruppi minoritari: siamo tutti migranti. Quindi, o c'è l'apertura verso l'altro dove prevale un concetto di razionalità non dogmatico, non esclusivo, non assoluto, allora c'è la possibilità della convivenza, una convivenza che è sempre problematica. Oppure, in un mondo come il nostro, grazie o per colpa delle comunicazioni, la sola alternativa che si apre è la pulizia etnica, lo sterminio dell'altro, i *lager*. Gli stermini non sono una aberrazione casuale, una caduta morale. Sono l'esito inevitabile, scientificamente prevedibile, di una carenza teorica, di un concetto sbagliato di verità, la verità come monopolio di un gruppo contro gli altri. Ogni volta che cade il concetto di verità come conquista intersoggettiva attraverso il dialogo e l'accettazione

dell'altro, attraverso l'accettazione della dialettica identità-alterità, in quel momento bisogna essere pronti a preparare i *lager*.

A proposito d'impostazioni totalizzanti, che ne pensa del punto di vista esposto da Toni Negri e Michael Hardt in *Impero*?

Questi sono pensieri molto suggestivi, ma totalmente erronei e privi di fondamento effettivo. Uomini come Fukuyama o Toni Negri sono il prodotto negativo della crisi dello stato nazionale. La grande invenzione del secolo XIX è stata lo stato nazionale, cioè una organizzazione che più o meno coincida con un'etnia dentro un determinato territorio. Questo stato nazionale è entrato in crisi per una ragione funzionale –l'abbiamo già detto– era troppo grande, burocratico e distante per avere un rapporto vitale con le comunità di base, ma era troppo piccolo e debole per dare corso ai grandi investimenti oggi richiesti dalla nuova tecnologia produttiva e distributiva. È da qui che alcuni analisti, approssimativi, superficiali, data la necessità di coordinamento tra le grandi regioni del mondo, parlano di una *esigenza imperiale*. Forse più che imperiale, bastava parlare della necessità di dare alle Nazioni Unite maggior potere di quanto non abbia. Anche se nella loro debolezza, evidente in questi giorni davanti alla crisi con l'Iraq, le Nazioni Unite vanno consultate, ci vuole una certa benedizione delle Nazioni Unite per fare la guerra.

Toni Negri, vede una somiglianza tra l'analisi di Polibio sul potere imperiale di Roma e l'attuale piramide della costituzione globale con gli Stati uniti al vertice, è possibile secondo lei questo confronto?

Secondo me, il confronto con l'Impero romano non regge perché l'Impero romano faceva valere la *lex romana*, un principio giuridico fondamentale che contribuiva a regolare la vita. L'Impero romano non esigeva necessariamente la conquista fisica dei territori, inoltre la cittadinanza romana veniva data a tutti coloro che si riconoscevano sudditi dell'Impero. In questi autori c'è la necessità, giusta, di un

coordinamento mondiale; però c'è anche l'adulazione alla superpotenza del momento affinché prenda le sue responsabilità, cosa che trovo di una mostruosità morale neppure esprimibile. Uno degli effetti, paradossalmente positivi, della caduta delle Torri è stato quello di fare capire agli Stati Uniti che non sono invulnerabili, che non bastano due oceani per tenerli al di fuori.

Dunque secondo lei gli Stati Uniti sono una superpotenza che ha bisogno degli altri, che non vuole più agire da sola?

Dopo 40 anni di guerra fredda, in cui c'era un bipolarismo, dopo lo sfacelo dell'Unione Sovietica siamo entrati in una fase di monopolarismo in cui gli Stati Uniti si sono illusi di essere la sola superpotenza rimasta, invulnerabile, inattaccabile. Non hanno nemmeno bisogno di fare i poliziotti del mondo, si muovono soltanto per difendere i grossi interessi economici delle proprie multinazionali. Questo momento che forse ha anche indotto gli Stati Uniti ad una specie di delirio di onnipotenza è durato, grosso modo, dieci anni scarsi. Poi, con la caduta delle Torri e il bombardamento del Pentagono hanno dovuto riconoscere la natura multipolare della nuova situazione mondiale. Hanno dovuto chiedere a piccoli paesi sconosciuti –di cui il 99% degli americani ignorava completamente l'esistenza e non sapeva nemmeno pronunciare il nome– il permesso di avere una striscia di terreno per far atterrare e decollare i propri aerei. Mentre Granada o il Panama furono invasi senza chiedere permesso a nessuno, ora gli Stati Uniti devono chiedere il consenso alle Nazioni Unite, ai propri alleati, elaborano strategie per avere il voto del Consiglio di sicurezza. Oggi è evidente che nessuno può determinare da solo il destino del pianeta e personalmente sono molto ottimista a causa di questa situazione.

Certo che di fronte all'attuale situazione internazionale bisogna dire che lei è veramente ottimista...

Lungi dal dovere essere una potenza imperiale come vuole Toni Negri, gli Stati uniti “devono”, al contrario, porsi sullo stesso piano di altri paesi, devono commisurare le proprie azioni, concordare le proprie azioni con altri attori. Siamo entrati in pieno in una situazione certamente tumultuosa, disordinata per molti aspetti, però multipolare. Nessuno può parlare a nome del pianeta. Nessuna forza da sola può rappresentare l'umanità. Questo è importantissimo. Lo scontro tra le civiltà vuol dire nessuna civiltà. La situazione multipolare impone, per la sopravvivenza dell'umanità, il dialogo tra le culture. L'esigenza imperiale è soltanto un'esigenza di coordinamento che risponde alla crisi, al prossimo disfacimento degli Stati nazionali. Le insorgenze locali, da Haider in Austria a Bossi in Italia, a Le Pen in Francia, sono la prova per converso di questo fenomeno. Il multipolarismo su scala globale e l'insorgenza locale su scala regionale. È un mondo in movimento, sono cadute le illusioni, siamo in presenza dell'inizio di una storia nuova.

Lei diceva “s'impone il dialogo tra le culture”, io sarei ben contento di darle ragione. Questo dialogo non è però oggi un dato di fatto, forse è una prospettiva ed è sicuramente una prospettiva ottimista...

...è una prospettiva. Fino a settembre del 2001 la situazione pareva tutta giocata sulle opzioni politiche degli Stati uniti, che poi significava un paravento che copriva le azioni delle multinazionali, per cui eravamo nelle loro mani, senza possibilità di reazione valida, nelle mani di 200 società multinazionali coperte dal potere degli Stati uniti. Oggi non è più così perché questo potere non è più un potere assoluto, è condizionato da ciò che avviene sul piano internazionale. Quelli che invocano l'Impero degli Stati uniti si rendono conto della difficoltà di una situazione multiculturale, multi-etnica e multipolare e con un eccesso di zelo cercano di acquistare dei meriti presso il padrone invocandone il potere, invocandone il bastone.

Mi sembra di capire che il suo ottimismo più che sui fatti si fondi sull'impossibilità logica che l'umanità possa progettare la sua autodistruzione. La cronaca invece registra un susseguirsi di minacce di nuovi conflitti...

...sono ottimista perché arrivati al bordo del baratro un minimo di chiarezza ci deve mostrare le condizioni di sopravvivenza. Perché, secondo lei, ci sono tante resistenze da parte della Germania, da parte dell'Europa a questa guerra unilaterale che gli Stati Uniti vogliono dichiarare contro l'Iraq? Perché ci si rende conto che sarebbe il primo passo verso il baratro, perché una guerra senza l'approvazione e giustificazione delle Nazioni Unite, anche se non contano niente, non si può fare. Sono il governo mondiale embrionale, questo sì è un vero Impero. Oggi l'opzione di un attacco unilaterale non è più proponibile, senza la legalità delle Nazioni Unite si pone automaticamente al di fuori e giustifica tutto il terrorismo che denuncia e che vorrebbe combattere.

Questo sarebbe anche il caso del governo Sharon in Israele?

Israele, l'Israele di Sharon, secondo me è già storicamente fuori. Non solo i palestinesi sono stati schiacciati, ma Israele è rimasta schiacciata dalla sua stessa politica, sono già fuori. Sono ottimista perché penso che l'umanità non voglia autodistruggersi, penso che le ragioni della vita siano superiori alle ragioni della morte, altrimenti è la fine...

...la fine è alle porte se la comunità internazionale accetta il concetto di "guerra preventiva" di cui parla il governo di Bush.

Sì, ma lo stesso concetto di guerra preventiva è un concetto giuridicamente, politicamente e teoreticamente insostenibile. La guerra preventiva, in ogni caso, non può essere unilateralmente considerata tale da una delle parti in causa. In ogni caso avrebbe comunque bisogno del crisma, dell'approvazione della comunità

internazionale, delle Nazioni Unite. La vera esigenza consiste nella costruzione di un governo mondiale non imperiale, ma al contrario legato a questo embrione –che non a caso nasce alla fine della seconda guerra mondiale– che sono le Nazioni unite. Per arrivare a rapporti interetnici, interrazziali che non rechino lo stigma dell'arbitrarietà statale. Il problema oggi è che lo Stato nazione è in crisi ma il suo successore non è ancora nato. Tuttavia sono nate interessanti formazioni transnazionali come l'Unione Europea, come il Nafta, il Mercosur, ecc. cominciamo ad avere delle forme embrionali di governo e di potere organizzate in modo transnazionale.

Questi gruppi si sono formati per dare risposta alle nuove esigenze internazionali. I tre poteri classici dello Stato nazione hanno cercato di dare risposta a ciò che ora è il primo potere a livello nazionale ed internazionale, che è il potere economico, un potere che è asseccato da ciò che prima era considerato il “quarto potere” e senza il quale non potrebbe acquistare una valenza globale, che è il potere della comunicazione. Senza questo sviluppo dei mezzi di comunicazione i grandi movimenti finanziari internazionali non sarebbero tali.

Perfino questi flussi migratori non sarebbero tali, questi continui naufragi sulle coste europee, indicano che lo Stato nazione chiuso in sé e per sé, dominato da una pratica di apartheid non regge più. Anche perché questi immigrati, che non si vorrebbero avere, sono essenziali per l'agricoltura e l'industria, per raccogliere l'uva, per raccogliere i pomodori, per le fonderie, per fare gli elettrodomestici, in particolare per badare a vecchi e bambini. Il mondo, in maniera imprevista, si va unificando. La storia umana non ha un libretto, non è un melodramma, non si sa cosa accadrà. Soltanto gli ideologi globali possono illudersi di essere signori della storia, soltanto gli ingenui possono credere che il futuro sia prevedibile. Io non dò ricette né sono tenuto ad ipotizzare sviluppi certi. Qualche volta, quando ho accennato a queste tematiche in pubblico, mi è stato chiesto come saranno, come faranno questi

organismi a organizzare la comunità internazionale. Non lo so. Quello che so è l'insufficienza dell'ordine presente e i primi fermenti dell'ordine futuro. L'umanità non può vivere tra le macerie. Addirittura attraverso delle regressioni anche enormi, possiamo in realtà fare dei progressi. Noi oggi possiamo vedere le forme che non funzionano più e quelle che probabilmente si vanno preparando. Questo è anche vero sul piano interno dei singoli paesi. Assistiamo a grandi riunioni di folla senza progetti che indicano una crisi di rappresentatività della rappresentanza, indicano che le rappresentanze formali non sono più in grado di dare risposta alle esigenze sostanziali. Questo avviene in ogni paese. Anche qui il mondo, in maniera imprevista, si va unificando.

La contraddizione tra l'accettazione di un mondo pluri-etnico e plurireligioso e lo sterminio di cui parlava qualche anno fa è venuta a galla in modo eclatante. Prima parlavamo della pulizia etnica in Jugoslavia, oggi dopo il Kosovo, l'Afghanistan, l'Iraq, il problema palestinese...

...oggi c'è un "grande vantaggio" rispetto a ieri. Esito a dirlo ma devo ammettere che questo è un effetto positivo del terrorismo, oggi non c'è più una singola organizzazione politica che possa ritenersi fuori, inattaccabile, invulnerabile. È il caso di dire che siamo tutti nella stessa barca. O la teniamo a galla o si affonda.

Si parla spesso di sviluppo sostenibile, lei crede che esista il margine per concepire un altro capitalismo?

La sopravvivenza dell'umanità non è solo legata al rifiuto della violenza bellica di uno o più Stati ma è legata ad un capovolgimento profondo che attacchi direttamente i poteri economici veri, non quelli politici, ma le multinazionali. Oggi le multinazionali sono macchine per far soldi e profitti su scala planetaria, ma sono considerate ancora dalle leggi vigenti come semplici "domicili privati", hanno una funzione pubblica reale che non è riconosciuta nella loro configurazione giuridica.

Abbiamo di fronte a noi l'esigenza di cambiare drasticamente, rivoluzionare la struttura dei grandi poteri economici.

Bisogna vedere se i grandi poteri economici accettano, se condividono questa esigenza, non credo sia facile democratizzare l'economia...

...la democrazia che fin qui ha toccato in parte la sfera culturale, la sfera civile, la sfera legale deve diventare anche democrazia economica. Bisogna democratizzare l'economia. Non è più questione di calcolare le conseguenze puramente psicologiche della globalizzazione come fanno i vari Bauman, Rifkin, ecc., bisogna andare alla radice dei poteri ed intaccare il diritto di proprietà: proprietà né privata né pubblica, proprietà plurima. Certamente questo richiede uno sforzo di immaginazione anche giuridica di cui non vedo cultori nella situazione attuale. Intanto bisogna salvare l'umanità dal possibile disastro totale. Dobbiamo avere una forma di sviluppo delle Nazioni Unite che consenta al mondo multipolare di sopravvivere, non più bipolare, non più monopolare, ma multipolare. Poi dovremmo domandarci: chi fa lo sviluppo, chi ha le tecnologie, chi disbosca le foreste, chi apre le grandi strade, chi fa le dighe? In nome di che cosa? Nel nome dei dividendi privati dei pochi azionisti delle multinazionali? No, questo deve essere fatto in nome della comunità. A questo ho anche accennato in quel mio libretto di qualche anno fa su Adriano Olivetti *Un imprenditore di idee*.

Sabato 5 ottobre 2002

L'ultima volta che ci siamo incontrati abbiamo parlato dell'oralità, poi ho saputo che lei sta anche scrivendo su questa tematica.

Sì, perché secondo me dovremmo tornare all'oralità classica, a quella che implicava la presenza, il contatto fisico non mediato dai mezzi tecnologici. Oggi nella comunicazione a vincere è sempre il mezzo.

A proposito dei mezzi, mi diceva che questa settimana è stato intervistato da un settimanale a proposito del Papa e i media.

Dicevo che il Papa televisivo ha un carisma che si va degradando con gli anni e che poi si traduce nel trionfo, non suo o dei suoi valori e della sua chiesa, ma nel trionfo della televisione stessa, per cui il vero carismatico diventa il regista, i vari operatori televisivi, che sono anche i veri credenti, coloro che lo seguono dappertutto. Il Papa che da sedentario esce dalle mura per diventare infine un Papa *viator* produce però un'interessante innovazione, ciò che mi sembra un rovesciamento dialettico. Il Papa si ammala, invecchia, al di là di ogni pratica di cosmeticizzazione, di telegenia, non è più telegenico, la sua grande comunicazione non è più nemmeno verbale perché ciò che dice è incomprensibile, ma c'è il suo corpo, la sua presenza. Questo Papa, con la sua testardaggine, non volendo cedere, non volendo dimettersi, da vecchio contadino polacco, scopre, senza saperlo, il *body language*, il linguaggio del corpo. Di fronte ad un microfono, di fronte agli obiettivi delle telecamere la sua testa reclinata mi ricorda un vascello colpito che sta per affondare, con la mano tremante che si agita al di là di ogni controllo cerebrale. Nessuno capisce cosa dice ma tutti vedono il suo corpo e inventa un nuovo tipo di comunicazione: non più il Papa forte, il Papa eroe, il Papa mitico, il Papa televisivo ma il Papa malato, vecchio, cadente, e tuttavia trionfante.

Lei diceva che a vincere è la televisione, è sempre il mezzo il grande vincitore...

...in una prima fase il Papa crede di parlare ma viene parlato, lui crede di avere un rapporto ma il solo rapporto che ha è col regista televisivo, con la macchina da presa. Però poi, in questa situazione dove trionfa sempre il mezzo lui riesce in qualche modo a sconfiggere la logica del mezzo come logica cosmetica e telegenica. Riesce a presentarsi nella sua nudità puramente umana con il linguaggio che è un balbettamento, presentandosi però con il corpo malato in qualche modo dice: la televisione mi comunica ma non mi trasforma.

Quindi il Papa, proponendosi come improponibile si sottrarrebbe alla logica del mezzo?

Al mezzo viene dato scacco solo nel momento in cui ci si sottrae alla logica del mezzo. Quindi in primis c'è un'ovvia prevalenza del mezzo. Il mezzo è un tritacarne, prende un calciatore, un primo ministro, un menino da rua e trasforma, derealizza, crea lo spettacolo. C'è però un momento in cui questa logica deve cedere il passo alla pura mortalità della persona e qui lo spettacolo viene azzerato dalla durezza e dalla improponibilità del personaggio. Il Papa realizza, nel momento di maggiore debolezza, ciò che chiamo un rovesciamento dialettico per cui il mezzo da dominatore diviene dominato, diviene servo, come nella dialettica hegeliana.

Lei è critico nei confronti della televisione, ha pure scritto in proposito *Mass media e società di massa, La perfezione del nulla* ma poi frequenta la televisione, perché?

Da ultimo ho detto sempre di no alle richieste di partecipazione ai *talk show*. Partecipo ad alcuni programmi ma non ai *talk show* anche se queste trasmissioni sono state recentemente nobilitate, direi addirittura esaltate da Zygmunt Bauman, un sociologo polacco che da anni insegna in Inghilterra, che ha messo in luce alcuni

problemi della globalizzazione, come la precarietà, le conseguenze psicologiche individuali ecc., ma mai un'annotazione critica sulle fonti del potere reale della televisione. Questo sociologo arriva a dire che in questa società, che lui chiama liquida, cioè frammentata, l'unico punto di riferimento è il *talk show*. Ora se c'è veramente un momento in cui i media esercitano una sorta di emasculazione e mistificazione della consapevolezza questo è il *talk show* dove tutto si mette sullo stesso piano pur di far spettacolo.

Quali sono i programmi dove secondo lei questo non avviene, in cui non c'è la prevalenza del mezzo, il predominio dello spettacolo?

Ci sono delle trasmissioni relativamente serie, dove non c'è un conduttore invadente che ti taglia le risposte o ti mette le parole in bocca, con un numero ristretto di partecipanti, programmi dove non c'è l'impudica volontà di divertire, se il tema è complicato pazienza! Si può anche cambiare canale. A queste trasmissioni partecipo, anche se sempre più raramente. Reputo che sia quasi un dovere civico esprimere la propria opinione su certi temi.

Quando si vede in televisione sente che la sua opinione è stata rispettata?

No, io non mi sono mai visto. Per definizione non dico mai quando sarà trasmesso il programma, nemmeno in famiglia.

Perché sarebbe interessante sapere se lei si vede riflesso, come spesso dice, nella pupilla dell'amico.

Alcune volte per caso mi sono rivisto ma devo dire che l'effetto è disastroso, è negativo. Intanto io non vengo mai invitato dalla televisione pubblica data la nuova gestione, così come la mia firma non compare più su molti giornali filoindustriali, filogovernativi. Recentemente sono stato invitato dalla *Sette*, che è una televisione che

dovrebbe essere un terzo polo al di fuori del duopolio, che poi è un monopolio, a parlare su politici e stregoneria, per esempio.

Ed è riuscito a parlare senza le solite interruzioni?

Sì certo ho potuto dire alcune cose che ritengo interessanti. Fa ridere che Chirac usi a volte anche i tarocchi o l'astrologia, per altro tutti ricordano che Nancy Reagan aveva un astrologo di fiducia, anche lo zar e la zarina avevano Rasputin, o che Cesare aveva una grande paura dei temporali, si rifugiava in cantina ma al di là della comicità ho potuto anche dire alcune cose, per esempio, sulla scorta nientemeno che di Platone. Perché l'uomo politico è anche un giocatore d'azzardo con un grave problema, non sa come andrà a finire, quindi l'avvenire diventa problematico. C'è un elemento di stregoneria anche nel modo in cui riesce a creare il consenso e battere il dissenso. Tutto questo accentua nell'uomo politico una quota d'insicurezza simile a quella di un paracadutista che lanciandosi nel vuoto da grandi altezze non sia sicuro se si aprirà il paracadute. Penso che questa "demistificazione" dell'attività politica possa essere utile.

Adesso che dopo quarant'anni di insegnamento non fa più lezione la televisione può essere un surrogato, una ripresa dell'oralità...

...il problema è che l'antica oralità, adesso sto pensando all'oralità di Isocrate rispetto a Tucidide –che era un grande scrittore molto legato ai nessi causali nell'analisi storica– Isocrate, che era il suo grande rivale, privilegiava il momento orale per la persuasione dei cittadini. Allora non poteva avvalersi di un megafono, di un microfono. Demostene lo si poteva udire in tutti gli angoli più remoti dell'Agorà perché aveva l'accortezza di voltarsi e parlare secondo la direzione del vento –devo confessare che questo mi diverte molto– questa era la vera oralità. La nuova oralità passa solo attraverso i mezzi di comunicazione, quindi è un'oralità filtrata, mediata. È un'oralità che parla solo a se stessa e questo ora a me manca, perché a lezione avevo

di fronte gli studenti, vedevo i loro occhi, i visi, se arrossivano o ridevano, come a teatro. La nuova oralità ha bisogno di una mediazione che poi diventa dominazione, si finisce per essere al servizio dello strumento, lo strumento non è più strumentale. C'è un solo mezzo per incepparlo: pisciare in scena, presentarsi malato, fare il Diogene o –mi scuso per il confronto– il Giovanni Paolo II. Bisogna attaccare, sconfiggere il mezzo, nel momento del suo trionfo presentarsi in condizioni di assoluta miseria.

Non le è mai venuto in mente di fare teatro?

No, però quando ero giovane spesso accadeva che cominciassi a parlare su una piazza con 30 persone e arrivassi infine a 3000. C'è un momento di istrionismo essenziale in tutte le professioni, in tutte le attività umane che esigono la presenza fisica. L'avvocato in tribunale ha questa teatralità, anche se resta legato alla procedura, poi c'è l'uomo politico e il professore. Non c'è dubbio che la vera oralità è legata ad attività di teatro.

Sì, la mia domanda è un po' ingenua perché è ovvio che la parola non è mai solo parola ma anche linguaggio non verbale...

...il gesto, la parola direi addirittura la fisicità dell'oratore, però la cosa straordinaria è che poi la parola è talmente signora del rapporto che un gobbo, un uomo brutto come Socrate –che era, dice Platone, veramente molto brutto– diventa bello come un dio. È il potere trasfigurante della parola. Ma anche in filosofia, la prosa a volte ha un effetto ipnotizzante, per esempio in Hegel, questo “io”, “non io”, “in sé”, “per sé”, ecc., la stessa costruzione teorica –lui era di origine sveva, gli svevi in Germania erano noti come grandi capimastri– Hegel ha proprio dello svevo questo carattere di costruttore sistematico, di capomastro questi blocchi verbali sono insistenti, sono legati ad una dialettica, per cui si distingue, si contrappone, si sovrappone e tutto ciò ha un effetto ipnotizzante. Se uno entra in quella forma di ragionamento non ne esce più.

Pensavo che oggi il ritorno all'oralità forse non è posto come superamento della scrittura ma come difficoltà davanti al testo scritto.

Questo pone un problema di grande interesse perché la neo-oralità probabilmente ha rinunciato alla scrittura ma forse non riesce a recuperare la grande virtù dell'oralità classica, che era il rapporto diretto; oggi viene filtrata, trasmessa, registrata.

Ne *L'ultima lezione* chiudendo questo periodo di oralità di cui stiamo parlando lei si paragona ad una vecchia locomotiva che va in deposito, ma che solo tra tre anni andrà a riposo, in pensione. Era il 1999, ora nel 2002, in pensione, come è cambiata la sua vita?

È cambiata molto. Sa, si è sempre molto presuntuosi e in effetti, come da professore ho sempre fatto ciò che mi piaceva fare, il passaggio al fuori ruolo prima e alla pensione poi non ha determinato, in apparenza, nulla di particolare. Anzi non ho mai neppure capito la famosa depressione dei neopensionati, in realtà c'è una doppia ottica da cui considerare la cosa. La prima sostiene che chi va in pensione diviene irrilevante. Questa irrilevanza è più acuta nella misura in cui il lavoratore s'identifica profondamente con la sua funzione, di modo che terminata la funzione si sente defunto. La seconda ottica ritiene che l'attività professionale è un grande alibi perché consuma la tua giornata e tuttavia ti dà un certo senso di essere a posto con il mondo, con la famiglia, con il cosmo. Quando si lascia questa attività è la grande sfida. È il momento d'inventarsi una nuova vita. Nel mio caso ora sono costretto ad entrare in una fase totalmente nuova, dopo aver fatto tante cose nella mia vita mi trovo nella felice, esaltante e difficilissima situazione di dover inventarmi un'altra vita, che sarà la mia vera vita.

Quali sono i suoi progetti per questa nuova vita?

La cosa straordinaria è che non ho progetti. Prima i progetti erano prefabbricati. Io ero convinto e illuso di vivere in realtà la mia vita facendo il professore come mia vita, non come professore. Ed è vero, almeno in parte, io non sono mai stato un professore vero, anche perché non venivo dall'università. Gran parte dei colleghi sono stati assistenti, incaricati, ecc., io sono arrivato da autodidatta, per insegnare una materia che non c'era, la prima cattedra, partivo per l'estero, tornavo, credevo di essere libero. Invece no, la mia immagine pubblica condizionava la mia immagine privata, adesso sono lasciato solo con la mia immagine privata e qui ci sono i conti da fare. Un periodo che inizia il primo novembre 2001, ma soprattutto dal ritorno dall'America, nel mese di maggio e per tutta l'estate in cui, tra l'altro, ho dovuto fare degli accertamenti medici, dei controlli, ecc. vedo tutti questi aspetti collegati, come una specie di iniziazione a un sacerdozio. Ora comincio a capire come era nell'Ottocento e nel Novecento il dotto privato, un miserabile, un uomo senza qualità, senza collegamenti che ha poco da fare e che quindi non fa niente. Io sono ancora oggi stralunato da questa nuova situazione, ne sono entusiasta, ne sono un po' spaventato, ne sono meravigliato, non ci capisco niente. So soltanto che ho vissuto quattro vite, grossomodo quattro carriere, a volte laterali, a volte contemporanee, a volte sovrapposte, sono terminate e sono ancora vivo. Una nuova fase si apre ma non so ancora cosa sarà.

In parte sa che la sua vita continuerà ad essere ciò che era, lei non è stato un impiegato, un accademico classico quindi...

...c'è in qualche modo una coerenza sotterranea che mi regge e che mi viene dall'infanzia, dall'adolescenza, dal mio gusto per i libri, ma anche il gusto per i libri che io avevo quasi in maniera patologica, oggi mi domando se tutto ciò non è derivato dal fatto che volevo fare un dispetto a mio padre che non poteva tollerare e non credeva nei libri. Tutto si sarebbe giocato su un piccolo dispetto tra padre e figlio!

Invece di scrivere la grande lettera al padre di Kafka mi sono limitato a fare qualcosa per dare fastidio al mio povero padre.

Non ha più la sua stanza in Facoltà ma in quanto presidente del CRIPES ha questo splendido ufficio a due passi da casa.

Devo dire che anche in questo ho avuto molta fortuna. Come Platone ci insegna è essenziale avere il favore degli dei, nel momento stesso in cui lascio l'università la fortuna mi ha dato un luogo in cui –io che ho dato via almeno un terzo della mia biblioteca alla biblioteca comunale di Fiumicino e alla stessa Facoltà– possa radunare i miei libri residui, ricevere gli amici, lavorare. Nessuno sa di questo posto, non hanno nemmeno il telefono, qui posso tornare alla vecchia oralità. La vera e sola oralità è la conversazione con noi stessi e l'unico che l'ha veramente fatta è Montaigne, non parla come Sant'Agostino con Dio, scrive, ma in prima istanza scrive per sé, scrive per annotare i movimenti della sua psiche.

Ma anche lei lo fa, forse tutti scrivono in prima istanza per se stessi.

Sì, l'ho sempre fatto.

Come lettore percepisco nei suoi ultimi libri un progressivo legame tra scrittura e vissuto, vedo un processo in questa direzione.

Assolutamente. Ma forse c'è anche un riverbero se vuole professionale, c'è un allontanamento dalla scrittura manualistica. In un certo senso il mio ideale oggi sarebbe –lo so che non è possibile–riunire oralità e scrittura, la sintesi tra il momento orale e il momento della riflessione critica che sfocia, approda alla scrittura. In questo nuovo periodo so che avrò molte ore di silenzio, di solitudine, di riflessione sul passato e di lettura. Di tanto in tanto farò i miei interventi, pareteciperò...

...il suo primo interesse per la sociologia era mosso soprattutto da una vocazione alla partecipazione.

Naturalmente io andrei più in là adesso, anche se già allora la nozione di partecipazione non si esauriva nel metodo dell'osservazione partecipante, era immersione nel sociale.

Una partecipazione oggi del tutto mancante nella sociologia.

La sociologia accademica oggi –e non solo oggi– è una sociologia molto lontana dai classici, che erano uomini che vivevano il proprio tempo, che cercavano una risposta ai problemi del proprio tempo. Oggi prevale una sociologia serva, di servizio, che si accontenta delle briciole, vale a dire un'attività da maggiordomi, non ha più coscienza delle ragioni della propria autonomia, non sa più cosa farsene.

Tornando a questa nuova tappa, la prima cosa che pone è una domanda di senso, il perché si fa ciò che si fa, qual è la logica del proprio agire...

...ad un certo punto cala la tela. Signori la commedia è finita. E finisce quando uno ha sempre ancora una battuta da dire. Il sipario taglia la parola. Quel che c'è di terribile e di meraviglioso nella morte è che ad un certo punto ti viene tolta la parola. Anche a metà frase, io credo che finirò probabilmente così perché nella mia famiglia c'è una storia di ictus e resterò a metà frase. Sempre più spesso naturalmente penso e scrivo sulla morte. La morte è alla base della vita e la condanna della società tecnicamente avanzata è l'incapacità, la non volontà o l'impossibilità di pensare alla morte. "Vietato morire" come è stato felicemente intitolato un mio articolo su una rivista (*L'Etruria* oggi). Se mi è consentito ancora un po' di tempo vorrei vivere questa fase perché è quella che avrei sempre voluto vivere. Il paradosso è che il momento di vita vera avviene alle soglie della morte. Una vita solo mia, post professionale, post politica, post...ma mia. È la vita che avrei sempre voluto vivere, la vita che anche in parte ho vissuto. Passeggiando con l'impermeabile aperto,

guardando un po' qua un po' là, da un paese all'altro, da un villaggio all'altro, i miei momenti più belli quando ero adolescente...

Mi scusi ma pensare alla sua vita in questi termini è un suo sogno. Non è la realtà, almeno non è la realtà di questi giorni. Qui sul tavolo ci sono manoscritti, più di uno. Lei in realtà continua a lavorare allo stesso ritmo o anche di più.

Ma ora non è più un lavoro finalizzato. Quando arriva la pensione la gente dovrebbe ballare per le strade perché finalmente sono restituiti alla involontarietà del vivere. Non hanno più scadenze! Ammetto, di fronte a molte persone, anche vicine, che hanno questo magone per la pensione, la mia incapacità di comprendere. Probabilmente sono persone in cui la logica del comandare è stata prevalente rispetto alla logica del comprendere, le due grandi logiche, anche se il comprendere è una forma di dominio. Ora dovrò difendere l'involontarietà di questa vita, perché la vita finalizzata è un attaccapanni: ti lega e ti protegge, ti auto impicchi ma sei appeso a qualcosa. Adesso sono nel nulla ma posso vedere amici.

Anche le sue letture in questo periodo sono non finalizzate, non necessariamente legate allo studio?

In questo periodo sono tornato a leggere poesia da Goethe a Rilke, oppure William Blake o Iacopone da Todi... Vorrei scrivere cose non finalizzate, scrivere le vecchie esperienze e quindi rivivere attraverso lo scrivere, prima si vive poi si scrive e quindi si rivive. Facendo attenzione a distinguere tra rivivere esperienze effettive e rivivere esperienze, direi, oniriche, sognate. La bellezza di questa fase è proprio la mescolanza di vita e sogno come diceva il grande Goethe, poesia e verità. Evitando certi compiacimenti, per me Goethe è troppo compiaciuto, un po' come anche – salvato per fortuna da L'idiot international– lo stesso Sartre. Una persona finita male, una volta rimproveravo la Simone de Beauvoir di aver scritto ciò che aveva scritto sugli ultimi anni di Sartre, lei mi diceva: “Bisogna dire la verità”, aveva ragione lei,

aveva ragione la de Beauvoir, ma è triste che un grande scrittore, un grande pensatore termini la propria vita scolandosi una bottiglia di whisky al giorno, non è piacevole. Non che non sia piacevole esteticamente, uno può fare quel che crede, ma non è accettabile. Avendo presenti le grandi doti di Sartre, è un terribile spreco. Non basta l'intelligenza cartesiana a salvarci.

lunedì 28 ottobre 2002

Siamo arrivati al nostro ultimo incontro, forse è anche il momento di chiedersi in che misura queste pagine rispecchiano la sua vita e più in generale come si conosce la verità di un soggetto, come si arriva a quel nodo del sé a partire dal quale si diventa cioè che si è?

La storia mi consente di osservare l'essere umano non come un assoluto ma sempre in situazione, l'uomo come realtà datata e vissuta e non soltanto pensata. In fondo questo si ricollega ad una duplice prospettiva, da una parte al superamento dell'imperante e persistente cartesianesimo, il dubbio metodico universale che pervade tutta la cultura francese fino alle persone che meno ci si aspetterebbe come Simone Weil o Jean-Paul Sartre, che restano anche loro cartesiani. Io vado al di là con la nozione di storicizzazione del teoretico, o di *veritas filia temporis, filia* e non *mater temporis*. Dall'altra parte c'è un concetto di verità plurale, un concetto di verità intersoggettivo per cui quando parlo come individuo insieme a me parlano generazioni, quando cammino camminano con me; io sono un altro, io sono gli altri, io non sono niente se non supportato, portato a spalle, sono un pigmeo sulle spalle dei giganti che mi hanno preceduto.

Si potrebbe dire che ogni singola storia di vita sale sulle spalle di coloro che ci hanno preceduto e porta in sé questa verità intersoggettiva. Nel 1990 io la invitavo a sottoporsi al metodo biografico, ora siamo arrivati alla fine e rileggendo queste pagine non trovo molti aspetti della sua vita familiare, della sua vita quotidiana, del suo rapporto con i figli, di tutto ciò si parla poco, comunque, possiamo dire che questa è la sua storia di vita?

Sì, certamente. Non credo che si possa sezionare una vita in tante fette, come se fosse un prosciutto, perché c'è una unità fondamentale della persona e questa unità è proprio ciò che vuole cogliere l'approccio biografico. Però nel momento in cui io dico

“io sono gli altri”, “io cammino con gli altri”, “io parlo attraverso gli altri” c’è anche un filtraggio altamente individuale dell’esperienza collettiva, che non mi determina ma certamente mi condiziona. Evidentemente c’è un peso dell’ambiente familiare e culturale, c’è anche un peso “geografico”, della geografia, della storia, tutto questo grava sulla scelta individuale però non la spiega. Come mai, per esempio, la scelta di alcuni libri e non altri? Parlare di storia di vita nel senso di voler poi cogliere il segreto di una vita significa quasi cercare di acchiappare dei fantasmi. Ci si aggira intorno al centro della vita, ma il centro, il nucleo centrale resta segreto. È come avvicinarsi ad un centro esplorando i sobborghi, ma il centro vero spesso è segreto per lo stesso portatore di questo segreto. Qui c’è un elemento che sfugge all’ermeneutica come tecnica di decifrazione di testi, qui non c’è un testo, qui c’è un insondabile profondo interrogativo che è il senso di una vita. Il senso di una vita lo si può inferire, lo si può ricavare, lo si può persino spiegare indirettamente, ma guai a chi pensa di poter esaurire il senso di una vita. In questo caso profanerebbe la verità intima dell’individuo come essere irripetibile, irriducibile, imprevedibile. Prototipo assoluto che mentre cammina, parla, dice, scopre, cerca la verità insieme con altri, la verità non può che essere dialogica; nello stesso momento però il suo prodotto è unico e quando muore è un prototipo che scompare. Scompare qualcosa che prima non c’era, una singolarità irripetibile.

Questo ci porta sull’argomento della verità, sulla verità di una persona, sulla verità di Ferrarotti. Questa verità sappiamo che non è nemmeno la somma del suo percorso biografico, non è soltanto qualcosa di razionale. Forse la nozione d’identità di Ricoeur: l’identità in quanto *stile* può esserci d’aiuto, si vede un quadro e si dice: “questo è un Picasso” o si legge una frase e si dice: “questo è Hegel”, anche se poi magari la frase è detta da un altro...

...la nozione mi persuade abbastanza, seppur non completamente, c’è uno stigma, un segno, come gli antichi scrittori di lettere sulla cera lacca lasciavano il loro

simbolo, il loro anello, il loro sigillo, ma anche qui non è un sigillo che valga per tutte le occasioni. Non solo, ci sono anche espressioni che vanno contro lo stile della persona. La natura problematica dell'essere umano è tale per cui si può essere infedeli al proprio stile, questa è l'obiezione che muovo: c'è un rischio di stigmatizzazione dogmatica eccessivo perché in realtà c'è sempre la possibilità, almeno ipotetica, di sfuggire al proprio destino.

Se non è possibile non scegliere si finisce forse per scegliere il proprio destino, quale ruolo hanno avuto gli altri nelle sue scelte?

Noi non siamo mai nel deserto e anche andando nel deserto la gente si chiede: “ma perché è andato nel deserto?”. Spesso l'immagine pubblica non solo non conferma, ma confligge, può essere in rotta di collisione con l'immagine privata. Ci sono stati degli *orizzonti storici* in cui l'immagine privata poteva primeggiare su quella pubblica, erano società in cui il grado di professionalizzazione era limitato, era modesto –anche se c'era il ciabattino, il sacerdote, il patriarca, il pastore. Invece, ci sono degli orizzonti storici in cui il grado di professionalizzazione è così alto che addirittura l'immagine pubblica diventa il paravento dietro al quale si nasconde l'immagine privata. Quando uno vede una persona non pensa più “questo è un prototipo” ma domanda subito: “lei cosa fa nella vita? Faccio l'avvocato, faccio l'insegnante, faccio il pittore, faccio lo spazzino...” Non interessa più chi è veramente la persona, ci si ferma alla funzione, questa società, che è la nostra, è in procinto di cadere in un pericolo mortale: non è più una società di esseri umani ma di defunti.

Da questa conversazione esce anche un Ferrarotti che si racconta attraverso quello che fa, che “è” quello che “fa”. Ovviamente non c'è una cesura tra ciò che si fa e ciò che si è, abbiamo spesso parlato di filosofia, di sociologia, di storia, in che misura c'è Ferrarotti dietro questo dire e fare di Ferrarotti? Chi è Ferrarotti?

Questa è una domanda piena di senso per me, in fondo mi dà modo di pensare seriamente alla scelta che poi ho fatto. Dicevo che nel periodo del '53-63 ho vissuto almeno quattro vite simultaneamente, ero un consulente industriale, un professore, un diplomatico e un deputato, quattro carriere simultanee e non tutte compatibili. Ad un certo punto ho fatto una scelta. Non ho voluto –salvando le distanze– che si dicesse di me quello che Marx rimproverava a Proudhon: che era famoso come economista in Germania e come filosofo in Francia, invece non era né l'uno né l'altro; secondo Marx Proudhon era uno che giocava su due tavoli. Per non giocare su due tavoli, tra parlamento e cattedra ho scelto la cattedra, in un momento dove legalmente ancora si potevano tenere tutte e due. Ho scelto senza circostanze che mi costringessero, per un debito di coerenza verso me stesso scelsi in linea con quel famoso sogno che facevo puntualmente ad Orbetello. La molteplicità delle vocazioni è un privilegio, è avere una molteplicità di possibilità di scelta, ma vuol dire anche rendere molto più difficile la scelta. C'è il rischio di non capirsi più, di non appartenersi più, c'è il rischio della scissione interiore. Paradossalmente si potrebbe dire: “fortunato chi non deve scegliere troppo!”

Per scegliere è necessario conoscere, c'è però una differenza sostanziale tra la conoscenza di sé e la conoscenza scientifica.

La conoscenza scientifica, nella misura in cui è una conoscenza sostanzialmente confermata dai dati empirici, è una conoscenza tautologica. Le conoscenze innovative sono rischiose perché non sono stipulate o confermate empiricamente, neppure confermabili, sono conoscenze che potrebbero concepirsi come guidate dal sogno o dalla fortuna o governate dalla provvidenza. Il concetto di fortuna nell'accezione che Platone esprimeva nelle *Leggi* e anche nella *Repubblica*, quando parla del regime politico ideale alla realizzazione del quale occorreranno molti sforzi, molta buona volontà, ma anche il caso e il favore degli dei, la fortuna appunto. Il caso gioca un ruolo molto importante nella vita di tutti. Infatti, all'inizio di ogni biografia c'è il

mistero, che a volte resta intatto a volte no, che risponde alla impossibile domanda, cioè, come mai lei ha fatto ciò che ha fatto, come mai lei ha pensato ciò che ha pensato. Questo senso della fortuna era molto forte negli antichi, nella storia di Hermes c'è questo momento in cui viene consigliato alle persone che passano per un mercatino o per le vie di una città di stare attenti a ciò che si sente nell'aria. Una frase che si coglie al volo, detta non si sa da chi, può essere la chiave del proprio destino.

C'è stata anche per lei una frase, una voce o il consiglio di qualche amico che la ha portata verso se stesso, cioè verso la sociologia?

All'epoca, preso nella morsa di questi dilemmi, ho scelto. Ricorderò sempre tra i vari consigli che ebbi da più parti, che ci fu una persona: Nicola Abbagnano in una delle nostre solite passeggiate ad Ostia Antica e poi al ristorante Vecchia Pineta del Lido di Ostia dove mangiavamo –lo portavo lì in auto e restavamo insieme mezza giornata– mi disse con la sua solita, serena, direi greca tranquillità: “Non credere di poter giocare su più tavoli. Devi scegliere, ma scegli ciò che ti piace di più. Non badare a niente, non ascoltare nessuno. Ascolta te stesso dentro di te. Fai quello che ti piace di più”. Allora, rientrato a casa, nella notte, interrogandomi a fondo tornò l'infanzia, tornarono le mie precoci letture di testi filosofici, il mio amatissimo *Fedro* e ho detto di no. Ho chiuso la porta e sono rimasto con i miei libri. La mia vita vera, forse, è solo quella sognata attraverso la filosofia con la verifica che veniva dalla ricerca sul campo, che veniva dalla sociologia. Non una sociologia accademica, non certo una sociologia di servizio per i grandi interessi, ma una sociologia come analisi critica delle situazioni umane specifiche, datate e vissute.

All'epoca aveva davanti a sé queste quattro possibilità, quattro modi alternativi di partecipare, di vivere il suo tempo e finalmente ha scelto il passato, quel rapporto intimo con la lettura, con il mondo dei libri.

Era il mio vero io. Noi abbiamo una moltitudine di io. In molte persone non c'è un ego che primeggia sugli altri. Non c'è il "senso del destino" e se manca questo senso non c'è scelta, ma si deve pur scegliere e in questi casi spesso si sceglie con il rimpianto di aver lasciato l'io vero, di aver sbagliato la scelta. In me questo non c'è, perché nel momento in cui ho scelto ciò che ho scelto mi ricollegavo con un ego incipiente, albeggiante, quando in sostanza questo mio sé non era che una realtà tra l'alba e l'aurora.

Sartre direbbe che quel momento, o il ricordo di quel tempo dell'infanzia carico di letture in solitudine è il momento della costituzione di sé?

Sì, ma lui lo dice in modo troppo razionale, troppo cartesiano. La mente cartesiana è la gloria e il limite della cultura francese. Basta sentire parlare un francese. Questa grande chiarezza e distinzione, che è il grande contributo di Cartesio, fa torto poi alla ricchezza nebulosa della vita. Ricordo che la critica di Giovanni Battista Vico al signor "Renato delle Carte" è la critica in nome della complessità storica, protostorica, preistorica, oggi si potrebbe dire anche poststoricistica dell'essere umano. Quindi, ammirazione per lo sforzo titanico di tentar di portare ordine nel caos, però senza mai scambiare la propria chiarezza per la sostanza della vita.

Una razionalità che tra l'altro è costretta a ridurre l'essere nell'essere-stato, per definirlo deve chiudere tutte le possibilità di sviluppo futuro. Un'operazione che non si può fare nemmeno con un'opera chiusa, perché anche un'opera chiusa, da un punto di vista ermeneutico, è passibile di successive interpretazioni.

Al di là della mia simpatia o antipatia nei confronti di Umberto Eco, gli riconosco un merito importante: aver pubblicato quel libro chiamato *Opera aperta*, per cui ogni testo è passibile di infinite letture, è portatore di innumerevoli significati.

C'è un problema in questo atteggiamento, perché non si tratta di una filosofia ma di un atteggiamento filosofico, ed è il problema del relativismo, anche se il relativismo assoluto è assurdo in sé perché se tutto è veramente relativo lo è anche il relativismo, c'è un cortocircuito logico evidente. Tuttavia, esco da questo relativismo collegando la ricerca della verità al gruppo in primo luogo, e poi all'orizzonte storico. L'orizzonte storico indica non solo lo spirito del tempo ma anche le coordinate entro cui viene svolgendosi la vita di un determinato periodo storico. Queste coordinate sono reali e sono anche soggettive. L'orizzonte è un limite immobile e mobile nello stesso tempo.

Pensavo alla prima frase del suo ultimo libro, *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*, dove dice: “una scienza, come una persona o una qualsiasi impresa umana, è semplicemente ciò che è stata. Per questo la sua storia è essenziale.” Seguendo sempre la nostra duplice impostazione tra teoria e vissuto, in che misura si potrebbe dire che lei è ciò che è stato?

Noi non siamo nulla in senso assoluto. Noi siamo ciò che quotidianamente abbiamo fatto, noi siamo una storia di vita anche se ci sono degli elementi in sé che la possono trascendere. Io temo costantemente la fuga romantica verso l'ineffabile, se c'è un mio dubbio metodico, un elemento che ritorna sempre è l'alibi più o meno misticheggiante, più o meno romantico, più o meno idealistico verso ciò che non si può più dire. Perché significa tramutar di piano, passare dal piano scientifico o di opinione ragionata al piano, nemmeno metafisico ma metaumano, del sacro. Così come rifiuto l'idea dell'ispirazione come spiegazione di tutto, che era il grande mito romantico, la vocazione, il talento. Mozart nasce Mozart, la gente però dimentica che il padre lo teneva al pianoforte per dieci ore al giorno. È necessaria una certa *durezza*, che io chiamo l'accettazione del proprio destino, della propria fortuna. Uno è quello che è ed è quello che è stato. Dal passato non si fugge. Non c'è remissione dei peccati, non c'è confessione, non c'è pentimento, non c'è psicanalisi. Niente. Siamo ciò che siamo stati, o meglio ciò che ricordiamo di essere stati.

Ma la sociologia non è storia, perché allora anche la sociologia può essere definita come ciò che è stato?

Questo è molto interessante, perché all'origine della sociologia ci sono coloro che la sociologia susseguente nel tempo ha dimenticato. La sociologia è nata come un grande sogno di riforma e di rigenerazione dell'umanità. Può stupire, ma il vecchio Comte resta uno dei miei autori, nonostante tutte le critiche che si possono fare al paleo positivismo, nonostante sia evidente che l'uomo era folle, era maniaco, era chiuso in sé, nonostante tutto, il sogno c'era: "Sapere per prevedere, prevedere per agire". La stessa sociologia americana, uomini come Park o lo stesso Sumner che era un pastore protestante, i sociologi dell'origine, sono riformatori sociali, sono uomini impegnati. Direi, nel mio linguaggio di oggi, sono sociologi cultori di una sociologia critica, militante. La sociologia oggi deve ricordare com'era, deve riprendere l'elemento rivoluzionario che ha nella sua storia, nella propria tradizione. La tradizione sociologica è più rivoluzionaria, è più critica, più militante di quanto non siano i sociologi di oggi. La sociologia è in una fase di decadenza probabilmente mortale. La sociologia resta perché ci sono molti sociologi, ma si è perso il seme rivoluzionario originario, tradizionale e oggi si è di fronte ad una sociologia di puro servizio.

Lei parla di tradizione, di storia, di passato, di origine ma anche qui c'è la scelta di quale tradizione, quale storia, quale passato è pertinente al presente.

Certamente anche qui c'è la scelta. Probabilmente le grandi decisioni cruciali sono prese con un ritorno all'origine e a proposito di questo c'è una frase di Machiavelli –strano a dirsi– in cui si chiede come recuperare, come far funzionare l'Italia, i principati italiani, ecc. e risponde: "Attraverso la riduzione ai principi". Questa frase di Machiavelli ci dice che qualche cosa riprende, rinasce, si sviluppa e torna ad essere ciò che doveva essere, dopo tutti i tradimenti, i travisamenti, i

tralineamenti, le deviazioni di percorso, solo tornando ai suoi principi. Questa riduzione ai principi temo che valga anche per gli individui e forse anche per le scienze come imprese umane. Nietzsche diceva “come si diventa ciò che si è”, come si diventa ciò che si era, come si diventa veramente se stessi. Tornando alle origini. La vita in questo senso non è che un processo graduale ma ineluttabile di decomposizione. E il detonatore di questa decomposizione è il successo. Quanto più si è applauditi, tanto più ci si allontana da se stessi...

...lei dice questo ma sa anche che nella sua vita è stato molto applaudito.

Certo, e qui c'è un problema per me, mi chiedo come è possibile in una società di massa come quella di oggi, in una società di simulacri, di televisione, di applausi, dove addirittura c'è un meccanismo per misurare la durata degli applausi, mi chiedo come è possibile in questo tipo di società restare fedeli a se stessi.

Certamente non è facile, ma la sua concezione del sé non è una concezione intimista. Essere se stessi significa vivere intensamente il proprio tempo, ma, altrettanto intensamente, voler restare se stessi.

Non c'è dubbio. La fedeltà a se stessi, che è forse la sola vera norma etica, ed è anche il fondamento dell'obbligazione morale, poggia però su un presupposto fondamentale: occorre vedere chiaro la sostanza di se stessi e occorre in oltre domandarsi qual è il proprio destino. Riscoprire questa dimensione che ormai si è perduta nella società industriale tecnicamente progredita: il senso del destino. Il destino non è la formazione professionale, non è l'attività professionale, il destino chiama ed esige che si adempia, anche nell'attività pratica di ogni giorno, ciò che si era fin dall'origine. Presuppone, anzi, esige l'esplicitazione piena di tutto ciò che era implicito e quindi nei termini della *tradizione di sé* esige il pieno inveroamento, lo sbocciare, la fioritura totale dei semi; quei semi che sono stati buttati, alcuni sono caduti sulle pietre, altri sul terreno arido, altri su un terreno umido, rotto, aperto.

Questa è l'espressione più chiara, già presente nella parabola evangelica, della problematicità dell'esistenza umana. Non basta esistere per esistere, occorre identificare se stessi, essere fedeli a se stessi, fare emergere ciò che era nascosto in se stessi indipendentemente dagli applausi, dall'approvazione o disapprovazione. In questo senso ogni esistenza è anche una sfida alla saggezza del mondo. Non bisogna dimenticare il monito misterioso del Cristo quando dice: "chi perde la sua anima la salverà"; chi la vuole salvare a tutti i costi con il successo la perderà. Naturalmente, questa è l'interpretazione laica di un testo evangelico e sono certo che nessun biblista sarebbe d'accordo con me. Gettar via la propria anima per riaverla...

...tuffarsi nel mondo per trovare se stessi.

Certamente. Ma anche stando attenti a non affogarci.