

Gianluca Giachery*

La formazione dell'intellettuale. Zygmunt Bauman e il declino della modernità



Suggested citation for this article:

Giachery, G (2014), «La formazione dell'intellettuale. Zygmunt Bauman e il declino della modernità», in *Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, n. 15: 63-81;

URL: http://www.topologik.net/G_Giachery_Topologik_Issue_n.15_2014.pdf

Subject Area:

Social Studies

Riassunto

Zygmunt Bauman è considerato uno dei più attenti e acuti intellettuali viventi, grazie alla sua vasta produzione, che ha inizio negli anni '60 del Novecento, e grazie soprattutto alla sua capacità di far proprie metodologie di pensiero che travalicano lo specialismo degli "esperti". Per questo, indicato spesso come una figura "scomoda", ha manifestato sempre l'indipendenza della propria ricerca, indagando, in opere che sono ormai diventate dei classici, come *Cultura come prassi*, *La decadenza degli intellettuali*, *Modernità e olocausto*, la trasformazione di alcuni fondamentali concetti culturali che hanno costruito la nostra modernità. Partendo da queste premesse, e in particolare dal volume *La decadenza degli intellettuali*, il Saggio intende proporre una lettura trasversale del percorso storico-genealogico che – richiamandosi anche a pensatori quali Nietzsche, Weber, Simmel, Adorno, Foucault e Starobinski – ha individuato proprio nella formazione dell'intellettuale uno snodo centrale per la costituzione dei moderni apparati sociali e politici occidentali.

Parole chiave: intellettuali, *philosophes*, ordine, modernità, progresso, civilizzazione

Abstract

The formation of intellectuals.

Zygmunt Bauman and the decline of modernity.

Zygmunt Bauman is considered one of the keenest and sharpest living intellectuals. He owes this reputation to his wide production, started in the Sixties, and, especially, to his thought methodologies, which go beyond "adepts" specialism. For this reason, often described as "inconvenient" figure, he always claimed the independence of his research, by studying, in some of his most representative works, such as *Culture as Praxis*, *Legislators and Interpreters*, *Modernity and the Holocaust*, the transformation of some fundamental cultural concepts, which form the basis of our modernity. Starting from these premises, and in particular from *Legislators and Interpreters*, this essay – inspired by Nietzsche, Weber, Simmel, Adorno, Foucault and Starobinski – intends to propose a transversal reading of the historical and genealogical process, through which the formation of intellectuals has become the backbone of the foundation of modern social and political western systems.

Keywords: intellectuals, *philosophes*, order, modernity, progress, civilisation

* Gianluca Giachery è dottore di ricerca in Scienze dell'Educazione e professore a contratto presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture moderne dell'Università di Torino. Lavora da oltre vent'anni nella cooperazione sociale e nei servizi psichiatrici territoriali. È formatore e supervisore clinico-educativo. È membro della Segreteria di redazione della Rivista *Paideutika*. Quaderni di formazione e cultura. Oltre a numerosi saggi su riviste e opere collettanee, ha pubblicato i volumi *Etica della padronanza. Le pratiche educative come pratiche di riflessività* (2009), *Idioti Reietti Delinquenti. Medicina, pedagogia, diritto tra Otto e Novecento* (2010), *Indignazione morale e profezia pedagogica. L'ultimo Horkheimer* (2012).

Perciò sarà buono quel metodo che mostri come sia dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che gli è fra le due idee è lo stesso che vi è fra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo.

(B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*)

I Lumi della ragione

Il progetto della modernità si fonda sul riconoscimento della ragione come fulcro per l'organizzazione della società. I grandi pensatori della politica, da Machiavelli fino a Rousseau, passando per Locke e Hobbes, si confrontano costantemente con la possibilità di regolare i rapporti tra gli individui attraverso modelli ordinativi capaci di individuare e svelare la costitutiva fragilità dell'uomo. Se lasciato ai suoi puri istinti, questi tende a usare la forza per dominare la natura e i propri simili. Se lasciato ai suoi puri istinti, inoltre, l'uomo tende a corrompersi e ad annichilirsi in una condizione di abbruttimento. Tra XVI e XVII secolo lo stato di natura incute timore. Niente fa più paura del caos e della mancanza di governo, delle rivolte e delle rivoluzioni, delle guerre che stravolgono continuamente i confini territoriali, ma che, soprattutto, decimano le popolazioni. L'ordine si costruisce sulla paura di un'assenza. Assenza di potere, di governo, di legislazioni. La paura di quest'assenza – come nel caso emblematico del *Leviatano* di Hobbes – permette di individuare gli attori sociali del potere e di costruire un ordine gerarchico, un "patto", all'interno del quale ognuno deve adempiere ai propri compiti, affinché la macchina statale funzioni secondo leggi inattaccabili. Chiunque violi questo patto (sia esso il monarca o l'ultimo dei sudditi) deve essere stigmatizzato come pericoloso e potenzialmente dannoso per l'ordine costituito. In quest'ordine gerarchizzato, anche la violenza ha il suo posto e il suo primato. Si consolida attorno ad apparati ben individuati che necessitano della giustificazione di legislatori, giudici e tribunali per poter essere validata¹.

Nel suo ostinato lavoro intellettuale e di ricerca, Bauman ha sempre posto attenzione alle trasformazioni radicali della modernità, andando oltre quello "sguardo sociologico" con cui spesso lo si è voluto etichettare, per ampliare la propria analisi attraverso gli strumenti comparativi della storia delle idee e della cultura. Per questo, la sua indagine dei mutamenti politici ha riguardato, innanzi tutto, il cambiamento radicale dei rapporti di potere tra gli individui nelle loro modalità sociali organizzative, che dalla modernità in poi ha strutturato, smantellato e ricostruito le forme dell'ordine attraverso cui la "moltitudine" –

¹ Cfr. L. Strauss, *Legge naturale e diritto naturale*, in Id., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 306-318; Id., *Natural Right and History*, trad. it. *Diritto naturale e storia*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2009.

usando il linguaggio hobbesiano – deve essere governata. È in questo *milieu*, in questo arco di tempo storico, che si fonda la “ragione legislatrice dei filosofi”.

Lo stato moderno – scrive Bauman – è nato come una forza missionaria, che promuove crociate e fa proseliti, decisa a sottoporre a un’attenta rassegna le popolazioni sotto il suo dominio, per trasformarle in una società ordinata, conforme ai precetti della ragione. Una società progettata secondo ragione era la *causa finalis* dichiarata dello stato moderno².

Di qui, continua il filosofo, la suggestiva metafora dello “stato giardiniere”:

Lo stato moderno era uno stato giardiniere. Il suo approccio era quello di un giardiniere. Era uno stato che delegittimava la condizione presente (selvaggia e incolta) della popolazione e smantellava i meccanismi di riproduzione e di autobilanciamento esistenti. E li sostituiva con meccanismi creati *ad hoc*, volti a dirigere il cambiamento in direzione di un disegno razionale³.

La capacità di saper distinguere tra ciò che è giusto e ciò che non lo è spetta allo stato, capace di “bonificare” i territori selvaggi e di raddrizzare quel “legno storto” che è l’uomo e che, secondo una metafora ormai consolidata, si riferisce kantianamente alla funzione della cultura e, nello specifico, all’arte dell’educazione⁴. In questo senso, la filosofia “non può che fungere da potere legislativo” e l’intellettuale, nella sua funzione di custode e di decrittatore dei principi morali che tengono insieme la società, trasformarsi egli stesso nel detentore supremo della saggezza che sorregge la costruzione dello stato. Non si tratta, in questo caso, del platonico “re-filosofo”. Nei secoli, quest’ultimo ha imparato la lezione e, potremmo dire, machiavellianamente, si è fatto consigliere del sovrano, assecondandolo per certi aspetti nicodemidamente, ma senza mai venir meno al proprio ruolo di garante della verità.

Conoscere la verità, – scrive Bauman, commentando un passo delle *Regulae* di Cartesio – conoscerla con una certezza tale da poter opporre resistenza alle correnti contrarie della volgare esperienza e restare immuni alle tentazioni degli interessi ristretti e parziali, è esattamente la qualità che separa i pochi dai più, elevandoli al di sopra della massa. Emanare e far rispettare le leggi della ragione è il *fardello* di quei pochi, i conoscitori della verità, i filosofi. Essi sono chiamati ad adempiere al compito senza il quale mai si realizzerebbe la felicità dei più⁵.

La Ragione, dunque, è il *punctum liminare* dal quale partire. La Ragione è la “filosofia fondazionale”, come avrebbe detto Rorty, che sostiene, a sua volta, una politica fondata sui valori, sulle regole di un ordinamento che dinanzi a sé ha unicamente lo specchio del mondo. Una Ragione, in sostanza, che, come sostiene Bauman, ha in sé una *Wahlverwandschaft*, uno “spirito comune” che

² Cfr. Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, trad. it. *Modernità e ambivalenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 32.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. I. Kant, *Über Pädagogik*, trad. it. *Pedagogia*, a cura di N. Abbagnano, Torino, Paravia, 1945.

⁵ Cfr. Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, cit., p. 34.

tiene insieme la pratica legislativa con la fondazione della violenza. Come la storia ha insegnato – Hegel e Marx, in questo, rimangono insuperati – le parole e i discorsi possono essere posizionati a seconda della ragione e dello spirito dei tempi. Tra il XVII e il XIX secolo la Ragione si trasforma nel più perfezionistico dei dicasteri della verità. Se nella Guerra dei Trent'anni (metà del XVII secolo), la popolazione delle Province della Germania passa dai ventiquattro milioni ai solo quattro stimati, in effetti è avvenuta un'ecatombe pari solo all'estinzione di un'intera nazione. Ciò avverrà – *mutatis mutandis* e nelle proporzioni storicamente a noi conosciute – solo nel secondo conflitto mondiale. In questa continua trasformazione degli eventi, ciò che è per noi fondamentale è la posizione dell'intellettuale. Per questo, vale, ancor di più, l'ammonimento di Adorno, il quale in uno degli aforismi di *Minima moralia* scrive:

Il fatto che gli intellettuali, per lo più, siano in rapporto con altri intellettuali, non dovrebbe indurli a ritenere i loro simili ancora più bassi e più meschini del resto dell'umanità. Poiché essi si fronteggiano reciprocamente, in continuazione, nella posizione più indegna e più umiliante che si possa immaginare, quella di postulanti rivali, ed è, perciò, quasi inevitabile che si rivolgano a vicenda i loro lati più ignobili⁶.

Non stupisce, dunque, che il regno della storia hegeliana sia costellato dalle rifrangenze delle catastrofi che, benjaminianamente, hanno passato “contropelo” la nostra collettività recente: esso è attraversato dalla marea degli sconfitti, dei senza voce a cui è letteralmente impossibile dare destinazione, a cui rimane, appunto, il silenzio parodistico della farsa. Tuttavia, nella sua ricostruzione storico-genealogica e nel suo percorso biografico, Bauman riconosce la “voce” di questi sconfitti ma, forse foucaultianamente o vieppiù vichianamente, riconosce che la storia è uno strano oggetto costituito, appunto, di periodizzazioni, di interpreti e di legislatori.

Nella prima metà del Novecento, nel pieno dell'ordinamento delle società fasciste europee, qualcuno ha scritto: “Elementi asociali possono essere definiti come persone che mostrano la loro ostilità nei confronti della società, anche se non sono esplicitamente criminali: essi non vogliono integrarsi nella comunità”. Sono parole apparentemente condivisibili. Eppure esse sono state pronunciate nel 1938 da Reinhard Heydrich, gerarca nazista, operante sotto il diretto comando di Himmler, responsabile della strategia organizzativa della “soluzione finale” e del progetto “T4”⁷. Tra la fine degli anni Trenta e i primi anni Quaranta del Novecento, tra le sessanta e le centomila persone, affette da malformazioni e considerate “geneticamente non compatibili”, vennero sterilizzate in Germania, ma ciò che non deve stupire è che, ancor prima, scrive Bauman, tra “il 1907 e il 1928 ventuno stati americani emanarono leggi sulla

⁶ Cfr. Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1954), Torino, Einaudi, 1979, p. 19.

⁷ Cfr. F. Schneider, P. Lutz (ed.), *Erfasst, Verfolgt, Vernichten. Kranke und behinderte Menschen im Nationalsozialismus*, Berlin, Springer, 2014.

sterilizzazione eugenetica”⁸. La Ragione fa ordine, seleziona, stabilisce delle classi, rimedia controlli serrati, espelle e include all'interno del suo sistema ciò che ritiene più affine alla propria realizzazione. Se vi è un senso profondo della politica, esso è dato dalla capacità di razionalizzazione dei propri strumenti nell'ottica di una “perfezione stabile e definitiva”. Ordine, purezza e comando sono, di fatto, i miti costitutivi della modernità e, in questa direzione, sono da leggersi le parole di Bauman:

Fare ordine – ovvero attuare e progettare l'ordine – è essenzialmente un'attività razionale, in sintonia con i principi della scienza moderna e, più in generale, con lo spirito della modernità. Come una moderna azienda, che ha dovuto svincolarsi dalla dimensione domestica per bloccare l'impatto erosivo delle responsabilità morali, economicamente ingiustificabili, delle reti di parentela e di ogni altro tipo di configurazione regolata dai rapporti frontali, così la spinta razionalizzatrice degli organi politici deve cercare la liberazione dai “vincoli etici”⁹.

In questo senso, l'orrore non ha confini, anche se per comodità ideologica è più opportuno pensare che termini come “sterminio” o “genocidio” riguardano altre culture e altri sistemi politici, dai quali automaticamente vengono escluse le – spesso compiacenti – democrazie occidentali. Bauman mostra, invece, come nel processo di costruzione dell'Altro vi sia una trasversalità di intenti ed obiettivi che travalica, appunto, ogni “valore etico” e ogni confine nazionale.

Definire l'Altro come parassita significa mettere al servizio dello sterminio le paure, le repulsioni e il disgusto radicati nel nostro intimo. Ma vuol dire anche, a livello più seminale, collocare l'Altro a un'enorme distanza mentale, dove i diritti morali non sono più visibili. Spogliato della sua umanità e definito come parassita, l'Altro non è più oggetto di valutazione morale¹⁰.

Il discrimine è estremamente labile, non solo, ma la considerazione di quei “valori etici” che sostanziano la dimensione politica, sociale e culturale dell'intellettuale si trasvaluta nella loro negazione ogni qualvolta il pensiero critico abbassa la guardia, ogni qualvolta, secondo la sempre attuale riflessione di Horkheimer e Adorno, la ragione strumentale prende il sopravvento sulla ragione critica. L'opera di Bauman, soprattutto nella sua analisi genealogica della figura dell'intellettuale che qui viene proposta, si colloca, a nostro avviso, su questa scia. Così, quel pensiero critico-riflessivo, usando le parole di Adorno, ha bisogno di “costanza”, di perseveranza, della capacità di non lasciarsi trascinare nel recinto angusto degli “esperti”.

⁸ Cfr. Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, cit., p. 48. In effetti, ancora oggi non si conosce l'esatto numero delle persone – tra detenuti e pazienti degli ospedali psichiatrici – sterilizzate negli Stati Uniti fino alla metà degli anni '80. Si veda, inoltre, F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

⁹ Cfr. Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, cit., p. 50.

¹⁰ *Ivi*, p. 60. Sulla costruzione sociale dell'alterità, in rapporto anche al discorso baumaniano, si veda A. Dal Lago, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale* (1999), Milano, Feltrinelli, 2004.

Pensare filosoficamente – sottolinea Adorno – equivale a pensare per intermittenze, ad essere disturbati da ciò che è diverso dal pensiero. [...] La vera forza del pensiero non consiste nel nuotare nel senso della propria corrente, ma nell'opporre resistenza al già pensato. Il pensiero enfatico esige coraggio civile. Il singolo individuo pensante deve rischiare pensando, non può barattare o acquistare qualcosa senza venderla: questo è il nucleo empirico della teoria dell'autonomia¹¹.

E, subito dopo, aggiunge:

Senza rischio, senza la costante possibilità dell'errore, non c'è obiettivamente alcuna verità. Per lo più il pensiero si configura come stupidità dove il coraggio, che è immanente al pensiero medesimo e che sempre di nuovo si agita in esso, è stato represso¹².

Per questo, seguendo la trama di quel “coraggio civile”, l'intellettuale è una sorta di *parvenu*, di “dilettante del pensiero” che, tuttavia, con parole chiare indica la verità non detta, il solco che compare sulla superficie liscia dell'ordine apparente. Con il suo solito rigore di pensiero, articolato in una scrittura che rasenta la grande tradizione dello stile saggistico, quasi aforistico, che va da Nietzsche fino a Simmel e Luckács per comprendere lo stesso Adorno¹³, Bauman rintraccia nella distinzione tra “parvenu” e “paria” la stessa condizione dell'intellettuale come viandante che non recede dinanzi alla propria responsabilità.

Dovunque arrivi e ovunque aspiri a stabilirti, il viandante scopre di essere un parvenu “appena arrivato”, un tale *arrivato di fresco* e proveniente *da qualche altra parte*, uno che non appartiene al luogo dove si trova, un residente senza residenza che ricorda agli inquilini insediati un passato che essi vorrebbero scordare e un futuro che non auspicano. Il parvenu fa sì che i vecchi inquilini improvvisino in fretta e furia un'anagrafe e costruiscano uffici preposti a negare il permesso di soggiorno. Il parvenu viene costretto a portare addosso una targhetta con scritto “sono appena arrivato”, in modo che gli altri possano pensare che le loro case sono scolpite nella roccia. Una volta stabilito che il soggiorno del parvenu è temporaneo, la residenza degli altri inquilini apparirà secolare ed eterna¹⁴.

Come non confrontare ciò che scrive Bauman con le parole di Adorno?

I rapporti tra i reietti e gli emarginati sono ancora più avvelenati di quelli tra i residenti. Tutte le misure diventano false, la prospettiva è alterata. Il privato si afferma senza ritegno, in forma vampiristica e morbosa, proprio perché – in fondo – non esiste più, e spasmodicamente vorrebbe dimostrare di essere in vita. Il pubblico si riassume nell'inespresso giuramento di fedeltà alla piattaforma politica. Lo sguardo acquista l'espressione gelida e maniaca di chi vorrebbe afferrare, divorare, prendere in possesso¹⁵.

¹¹ Cfr. Th.W. Adorno, *Annotazioni sul pensiero filosofico*, in Id., *Stichworte. Kritische Modelle*, trad. it. *Parole chiave. Modelli critici*, Milano, Sugarco, 1974, p. 16.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. Th.W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Notizen zur Literatur*, trad. it. *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 5-30.

¹⁴ Cfr. Z. Bauman, *Ponowoczesność. Jako źródło cierpień* (2000), trad. it. *Il disagio della postmodernità*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, p. 78.

¹⁵ Cfr. Th.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 27.

Le osservazioni di Bauman sono rivolte, in particolare, a Benjamin e alla sua concezione, ripresa da Baudelaire, dell'intellettuale come *flanêur*¹⁶. Tuttavia, ciò che è interessante è il fatto che Bauman punti l'accento su una trasformazione radicale avvenuta nella modernità: "I più eminenti e devoti rampolli della modernità non hanno potuto esprimere la loro lealtà filiale se non diventandone i becchini"¹⁷. In sostanza, quegli intellettuali (a partire da Nietzsche e Freud) che avrebbero dovuto mostrare la loro infinita gratitudine verso il progresso della modernità, si sono rivelati essere la coscienza notturna che ha scardinato inesorabilmente la certezza di una società organizzata in maniera ordinata, efficace ed efficiente.

Da qui – continua Bauman – il sorprendente fenomeno di una cultura impegnata in una lotta all'ultimo sangue contro la realtà sociale che essa, com'è uso delle culture, avrebbe dovuto rispecchiare e difendere. Tale scissione, nonché la crescente ostilità reciproca tra cultura ed esistenza realizzata, è ciò che distingue la modernità da tutti gli altri sistemi sociali. Si può definire senza timore la modernità come un sistema caratterizzato dalla scissione di cui sopra, ossia come un sistema dove la cultura può servire la realtà solo scalzandola. Donde anche il carattere eccezionalmente tragico (o forse schizofrenico?) della cultura moderna, che si sente veramente accasata solo nella propria mancanza di casa¹⁸.

La costruzione sociale degli oggetti culturali di cui ci serviamo per definire i "valori etici" e, spesso, per deformarli secondo una logica relativistica fraintesa come "logica del miglior profitto", corrisponde alla trasformazione storica anche della funzione dell'intellettuale. L'ambivalenza dell'indeterminazione concettuale di quei valori etici, cui richiama l'attenzione Bauman, è il risvolto di un processo di lunga durata che ha inizio tra il XVII e il XVIII secolo e che giunge a piena maturazione, disgregandosi, nella nostra epoca. Si prenda, ad ulteriore esempio della trasformazione del significato di "valore", l'opposizione tra normalità e anormalità (altro dualismo, cui Bauman ha dedicato attenzione) così come quella tra maggioranza e minoranza. Tali dualità, designate come oppositive e discriminanti in epoca moderna, servono a definire tassonomicamente quelle che Foucault ha nominato "classi di appartenenza" e che un altro filosofo contemporaneo, Ian Hacking, ha sottolineato essere determinanti per l'invenzione nella prima metà del XIX secolo della scienza statistica¹⁹. Ora, è proprio questa opposizione che genera, a sua volta, una congerie di valori che tende ad includere o escludere qualcuno o qualcosa all'interno di un sistema socialmente organizzato.

¹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, ed. it. a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C.-C. Härle, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2012.

¹⁷ Cfr. Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, cit., p. 84.

¹⁸ *Ivi*, p. 85.

¹⁹ Cfr. I. Hacking, *The Taming of Chance*, trad. it. *Il caso domato*, Milano, Il Saggiatore, 1994, pp. 53-70 e 243-256; Id., *Historical Ontology*, trad. it. *Ontologia storica*, Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp. 135-154.

La questione della “normalità *versus* anormalità” – sottolinea Bauman – è la forma in cui la questione della “maggioranza *versus* minoranza” viene assorbita/addomesticata, e conseguentemente fissata, nella costruzione e nella preservazione dell’*ordine sociale*. Sospetto perciò che “disabilità” e “invalidità”, i nomi affiliati (e in misura parzialmente maggiore, benché non interamente, “politicamente corretta”) per “anormalità”, quando si riferiscono al trattamento delle minoranze umane come inferiori, siano parte integrante della più vasta questione “maggioranza *versus* minoranza” – e quindi in definitiva un problema politico²⁰.

Qui ritorna, evidentemente, il problema posto da Bauman circa la questione dei gradi di ambiguità e indeterminatezza, attraverso cui si è costruita la modernità²¹. Ma qual è, allora, a questo punto, il ruolo giocato dall’intellettuale nella sua formazione? Qual è la funzione che, genealogicamente articolata, viene assunta dall’intellettuale nelle sue diverse articolazioni sociali, essendo egli stesso un prodotto del proprio ambiente culturale e formativo?

Genealogia di un concetto

Nella vasta produzione baumaniana vi sono alcune opere che seguono una sorta di cesura, un passaggio che reclama, per il nostro Autore, la necessità di soffermarsi sulla costruzione e lo sviluppo storico-genealogico di alcuni concetti culturali. Nei quindici anni che separano la pubblicazione di *Culture as Praxis* fino a *Legislators and Interpreters*²², la ricerca di Bauman sembra articolarsi, per un verso, attorno alla dimensione storica, sociale e culturale, ovvero una storia delle idee che ha il suo *incipit* con Marc Bloch, Lucien Febvre e la Scuola delle “*Annales*”. D’altro canto, essa ruota attorno al recupero di alcuni temi sociologici, per sua stessa ammissione, di matrice simmeliana. È d’obbligo, inoltre, sottolineare come proprio *La decadenza degli intellettuali* chiuda un periodo della sua ricerca e ne apra un altro che, come noto, si focalizza sui temi della morale, dell’etica, delle trasformazioni sociali dell’identità e dell’esperienza soggettiva nella post-modernità capitalistica²³.

²⁰ Cfr. Z. Bauman, *Conversazioni sull’educazione*, in collaborazione e a cura di R. Mazzeo, Trento, Erickson, 2012, p. 81.

²¹ Scrive Bauman, riprendendo una tematica contenuta ne *La decadenza degli intellettuali*: “Nel mondo moderno – con la sua fede nell’onnipotenza della cultura e dell’educazione (Kant asseriva con convinzione che l’uomo è reso tale dall’educazione, e Claude-Adrien Helvétius confermava: “l’educazione può tutto”), con le sue costanti esortazioni a migliorare noi stessi, e con l’assioma della responsabilità individuale nel costruire ciò che siamo – lo stigma rimane uno di quei pochi residui di “natura” su cui l’affanno ingegneristico di ridisegnare tutto si esime dall’intervenire, lasciandoli nel loro presunto stato verginale. Lo stigma segna il limite della capacità trasformatrice della cultura. I segni esteriori possono essere mascherati, ma non estirpati. Il legame tra segni e verità interna può essere negato, ma non spezzato”. Cfr. Z. Bauman, *Modernità e ambivalenza*, cit., pp. 82-83.

²² Cfr. Z. Bauman, *Culture as Praxis*, trad. it. *Cultura come prassi*, Bologna, Il Mulino, 1976; Id., *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, trad. it. *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

²³ Si vedano, almeno: *Modernity and the Holocaust*, trad. it. *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 1992; *In search of Politics*, trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000; *Il disagio della postmodernità*, cit.; *The Individualized Society*, trad. it. *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna, Il Mulino, 2002.

“Intellettuale”, sostiene Bauman, è un termine moderno che, pur avendo la sua radice nei *philosophes* francesi tra XVII e XVIII secolo o nella *république des lettres*²⁴, si sviluppa pienamente nel XX secolo. In esso egli ritrova, da un lato, la potenza discernitrice del significato di sapere e cultura, mentre, d'altra parte, nella sua ascesa e nel suo declino rinviene la formazione delle intellettualità post-moderne che, adese perfettamente al proprio ruolo sociale, hanno perduto lo splendore dell'originaria potenza dei legislatori²⁵.

Sin dalle prime pagine del suo studio, egli sottolinea la direzione della propria ricerca:

Al tempo in cui entrò a far parte del vocabolario dell'Europa occidentale, il concetto di “intellettuali” traeva il suo significato dalla memoria collettiva dell'età dei Lumi. Proprio allora furono poste le basi di quella sindrome potere/sapere che è uno degli attributi più importanti della modernità. Tale sindrome era il risultato congiunto di due nuovi sviluppi verificatisi all'inizio dell'età moderna: da un lato, la comparsa di un nuovo tipo di potere statale con le risorse e la volontà necessarie per formare e amministrare il sistema sociale secondo un modello preconcepito di ordine; dall'altro, la definizione di un discorso relativamente autonomo, autosufficiente, in grado di generare un tale modello completo delle pratiche che la sua realizzazione richiedeva²⁶.

È importante comprendere, secondo Bauman, come lo stretto legame tra cambiamento sociale e affinamento delle strategie per la formazione di un nuovo apparato statale, a sua volta connesso alla funzione dell'ordine (quella che Weber avrebbe poi definito come il presupposto *razionale* delle organizzazioni sociali), abbia portato al lungo e, per certi aspetti, tortuoso processo di cambiamento radicale dell'azione politica. Non a caso, Bauman parla di “pratiche”: mettere al centro del discorso questo termine, oltre al richiamo implicito a Foucault, significa chiarificare che il cambiamento di statuto del concetto stesso di politica ha delineato il portato tecnico dell'apparato di controllo che attorno allo Stato (e a partire da esso) si è costruito²⁷.

Quali sono le cause che hanno provocato il “divorzio tra Stato e discorso intellettuale”? Innanzitutto la radicale differenza tra *modernità* e *postmodernità*. Il

²⁴ Cfr., su questo, J. Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple*, trad. it. *Azione e reazione. Vita e avventure di una coppia*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 237-287; S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 1982; I. Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in Id., *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, trad. it. *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, Milano, Adelphi, 2000, pp. 3-37. Imprescindibile, in questa direzione, è il classico studio di R. Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science (XVIe et XVIIe siècles)*, trad. it. *Dagli umanisti agli scienziati. Secoli XVI e XVII*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

²⁵ Su questi temi c'è un'affinità, non dichiarata, con la prima parte di *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Cfr. M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo* (1966), Torino, Einaudi, 1997, pp. 11-50.

²⁶ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 12.

²⁷ Cfr. M. Foucault, *La tecnologia politica degli individui*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, trad. it. *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, pp. 135-153. Si veda, inoltre, sempre di Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio, 1981*, Torino, Einaudi, 2013.

primo termine si fonda sulla necessità che l'ordine del mondo sia scansionato attraverso un principio di rappresentazione delle cose causalistico, in grado di catalogare gli eventi in maniera codificata e successivamente riconoscibile²⁸.

L'efficacia del controllo – scrive il filosofo – e la correttezza della conoscenza sono strettamente connesse (la seconda spiega la prima, la prima corrobora la seconda), sia in un esperimento di laboratorio sia in una pratica sociale²⁹.

D'altra parte, la postmodernità costruisce “un numero illimitato di modelli di ordine, ciascuno generato da una serie di pratiche relativamente autonome”³⁰. Partendo da questa prospettiva, se la figura dell'intellettuale nella modernità è legata alla funzione di “legislatore”, nella postmodernità siamo in presenza dell'intellettuale come “interprete” della “scelta del migliore ordine sociale”, cioè “intesa a facilitare la comunicazione tra partecipanti autonomi (sovrani)”³¹. Qual è, tuttavia, nello specifico, il ruolo dell'intellettuale come “legislatore”? Senza questa ulteriore chiarificazione non sarebbe, infatti, possibile comprendere la funzione di interprete attribuita all'intellettuale, anche se – sostenuti dai lavori di Starobinski e, soprattutto, di Carlo Ginzburg³² – riteniamo che la separazione tra modernità e postmodernità o tra legislatore e interprete non sia così netta e definibile.

Nel richiamare l'attenzione sul concetto moderno di intellettuale, Bauman esplicita che: 1. gli individui (gruppi, classi sociali o singoli) necessitano di un certo grado di incertezza nella gestione della propria esistenza e ciò determina una “dipendenza” verso altri individui che, a loro volta, detengono un particolare sapere (si pensi, ad esempio, alla nascita della medicina moderna, a partire dal XVIII secolo e, di conseguenza, alla figura del medico); 2. coloro che detengono questo sapere hanno un potere nella gestione materiale delle fonti e nella loro interpretazione. Ecco che, secondo il filosofo, si ha una prima rappresentazione del legame tra dominati e dominanti; 3. i dominanti posseggono una conoscenza che i dominati non hanno. Quindi, scrive: “I dominanti sono saggi, insegnanti o esperti”³³; 4. è decisivo, per coloro che detengono il sapere (o un certo tipo di sapere), gestire, anzi spesso fomentare l'incertezza che determina il bisogno da parte dei dominati, “in altre parole, di produrre l'indispensabilità sociale del tipo di sapere che essi controllano”³⁴.

²⁸ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, trad. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane* (1967), Milano, Rizzoli, 1985.

²⁹ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 14.

³⁰ *Ibidem*. Su questa questione, il richiamo ad Habermas è esplicito e inequivocabile. Cfr. *ivi*, pp. 148-170. Si veda, inoltre, J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

³¹ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 15.

³² Cfr. J. Starobinski, *1789: Les emblèmes de la raison*, trad. it. *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Garzanti, 1981; Id., *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, Torino, Einaudi, 1990; C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006.

³³ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 30.

³⁴ *Ibidem*.

Nel contesto dei Lumi, i *philosophes* possono essere considerati i parenti prossimi degli intellettuali. Erano colti, si scambiavano e leggevano le proprie opere, “parlavano tra loro e condividevano le responsabilità di un giudice collettivo, guida e coscienza del genere umano”³⁵. Erano coloro che, pur consapevoli di rappresentare una *élite*, sentivano di avere una missione che, per quanto utopica, apparteneva alla possibilità di connettere una comunità geograficamente molto dispersa, ma tenuta insieme dalla medesima tensione euristica. Impossibile non vedere in Kant l'ultimo baluardo, forse, di questa rappresentazione. Impossibile, d'altro canto, non legare inesorabilmente la figura del *philosophe* ai “sogni e incubi”, come ha scritto Starobinski, generati dalla Rivoluzione del 1789³⁶.

Esempio di questa forte posizione è Voltaire, ma anche Restif de la Bretonne, che nel 1782 pubblicò un libro che, all'epoca, fece scalpore: *L'andrografo o idee di un galantuomo su un progetto di regolamento proposto a tutte le nazioni d'Europa per attuare una riforma generale dei costumi, e, mediante questa, la felicità del genere umano*. Il libro, dedicato al figlio di Restif, è un trattato sull'educazione del *gentilhomme*. Non si è qui distanti dal significato che verrà dato al termine *citoyen*, ovvero di borghese; tuttavia, in questa sede, vogliamo sottolineare l'importanza che il termine *gentilhomme* assume e l'attenzione sempre più fondata e direzionata verso la sua educazione.

Ogni essere cattivo o brutto, – scrive de la Bretonne – lo è dunque in conseguenza di una causa secondaria, contemporanea o posteriore alla sua formazione. Le cause contemporanee e quindi le più forti sono le disposizioni spirituali e fisiche del padre e della madre al momento della procreazione. A seconda di una di queste cause contemporanee e del loro grado di energia in uno o in entrambi i coniugi, l'essere che deve loro la sua esistenza, si allontana dal tipo più o meno sacro della natura che è la bellezza e la bontà³⁷.

Virtù, bellezza e bontà sono le caratteristiche essenziali per la formazione del *gentilhomme*, il quale deve necessariamente sottostare, se vuole crescere conformemente al suo stato di essere razionale, alle regole dell'obbedienza. La virtù è una delle caratteristiche fondamentali del *gentilhomme*. Riprendendo Bauman, nel lungo passaggio tra il XVI e il XVIII secolo, la reinvenzione dell'educazione e della formazione come processi trasversali sia alla nobiltà sia alla borghesia permette di riconsiderare il significato originario del *philosophe* come primo costruttore dell'opinione pubblica³⁸.

³⁵ *Ivi*, p. 34.

³⁶ Cfr. J. Starobinski, *L'invention de la Liberté*, trad. it. *La scoperta della libertà 1700-1789*, Genève, Éditions d'Art Albert Skira, 1964.

³⁷ Cfr. R. de la Bretonne, *L'andrographe, ou idées d'un honnête-homme sur un projet de règlement, proposé à toutes les Nations de l'Europe, pour opérer une Réforme générale des moeurs, et par elle, le bonheur du Genre-humain* (1782), trad. it. *L'andrografo o idee di un galantuomo su un progetto di regolamento proposto a tutte le nazioni d'Europa per attuare una riforma generale dei costumi, e, mediante questa, la felicità del genere umano*, Napoli, Guida Editore, 1986, p. 127, *passim*. Sullo sviluppo del concetto di “progresso”, come fondamentale momento educativo e di civilizzazione, si veda: S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, 2014.

³⁸ Cfr., tra i numerosissimi contributi in tal senso, E. Garin, *Educazione umanistica in Italia* (1949), Bari, Laterza, 1970; E. Becchi (a cura di), *Storia dell'educazione*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1987; F. Cambi, S. Ulivieri

Quegli uomini di lettere, i precursori (e a tutt'oggi l'archetipo e l'orizzonte utopistico) degli intellettuali moderni, non "s'impadronirono" della guida dell'opinione pubblica. Essi *diventarono* un pubblico, *crearono* l'opinione pubblica, ottennero per questa loro creazione un'autorità che permetteva loro di negoziare o competere con il potere di coloro che "tenevano le redini del governo". È vero, essi si appropriarono di un'arma rimessa a nuovo e modificata della virtù che cadeva dalle mani stanche della nobiltà ereditaria; è vero, la fine della nobiltà preparava un terreno fertile per una tale rimessa a nuovo e modifica. Ma l'analogia finisce qui. È difficile anche solo sostenere l'idea di successione storica³⁹.

A chi appartiene il sapere? I *philosophes* costituiscono forse la genesi storicamente più evidente di un processo che mette in discussione il fatto che il sapere sia sovrapponibile al potere politico. In tal senso, Bauman coglie perfettamente il significato di "sorveglianza", contenuto soprattutto in *Sorvegliare e punire* di Foucault⁴⁰. Per questo, inoltre, lo stesso Bauman si sofferma sull'importanza della pratica della "sorveglianza asimmetrica". A partire dal XVII-XVIII secolo, non è più l'individuo il centro dell'interesse dell'organizzazione territoriale del potere, bensì la moltitudine, i poveri, i vagabondi, coloro che lavorano o che oziano, i bambini, i ladri ma anche coloro che svolgono in maniera adeguata la propria mansione. Tutte queste categorie fanno parte di una strategia, che qui inizia a prendere corpo, di sorveglianza e controllo. Tali pratiche, tuttavia, non prevedono solo delle punizioni ma una predominante capacità individuativa e disciplinare.

Il compito creato dalla sorveglianza asimmetrica è nientemeno che una totale riformulazione dei modelli di comportamento umano; l'imposizione di un ritmo corporeo uniforme alle variegate inclinazioni di molti individui; la trasformazione di un insieme di soggetti motivati in una categoria di oggetti uniformi. Questo non è un compito da poco e richiede ben più che una semplice applicazione di forza bruta. Esso richiede un attore provvisto di competenze teoriche e pratiche specifiche, un ingegnere del comportamento umano. La sorveglianza asimmetrica tende a creare il ruolo dell'"educatore", piuttosto che quello di un semplice esperto in metodi coercitivi (sebbene i due ruoli non siano necessariamente in opposizione tra di loro)⁴¹.

Il cambiamento radicale che avviene nella percezione del potere, che diviene ramificato e inizia a perdere la centralità sovrana coagulata in una sola figura, funge da motore per la creazione degli *esperti*. Essi devono contribuire in maniera determinante e continuativa ad oliare la catena di trasmissione del funzionamento dell'ordine sociale. L'obiettivo è regolare la condotta umana, poiché l'uomo è "insufficiente", "incompleto" ed è, quindi, "intrinsecamente

(a cura di), *I silenzi nell'educazione. Studi storico-pedagogici in onore di Tina Tomasi*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1994.

³⁹ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 46.

⁴⁰ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

⁴¹ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 62.

immaturo”. Così facendo, ossia regolando quella condotta, si raggiunge l’agognato “bene comune”, altro inossidabile mito della modernità.

L’istruzione – scrive Bauman – era diventata ormai una componente insostituibile del potere. I detentori del potere devono sapere che cosa sia il bene comune (dell’umanità, dell’intera società o di quella parte affidata al loro governo) e quale modello di condotta umana meglio gli si attagli. Devono sapere come suscitare tale condotta e come garantirne la continuità. Per acquisire entrambe queste capacità, essi devono appropriarsi di un determinato sapere che altri non possiedono. Il potere ha bisogno del sapere, il sapere fornisce al potere legittimità ed efficienza (non necessariamente disgiunte tra loro). Il possesso del sapere è dunque potere⁴².

Si configura così l’esperto come possessore di determinate tecniche, capacità o, meglio, *competenze*, come cioè colui che, adeguatamente addestrato, assolve a compiti specifici, che lo legano allo Stato tramite un non dichiarato patto per il mantenimento dell’ordine. Lungi dall’essere meramente un tecnico, egli diviene il regolatore di un sapere che si fa prassi formale nel momento in cui gestisce direttamente il potere, quindi, nella precisa convinzione di essere egli stesso un tassello ineludibile di quel sistema.

Legislatori, interpreti, educatori

I capitoli centrali del lavoro di Bauman sono fondamentali per comprendere fino in fondo la genesi del concetto di intellettuale e delle pratiche che caratterizzano il suo ruolo. Il grido di denuncia che i *philosophes* indirizzano allo Stato è: “bisogna istruire il popolo”. Una battaglia, questa, che ha inizio già nella prima metà del XVIII secolo e che rappresenta il crogiolo di quel rapporto tra potere e civilizzazione che Norbert Elias ha indagato in maniera esemplare⁴³. Una volta individuate le categorie di moltitudine e di popolo nella nuova strategia della politica, diviene necessario istruire e formare la capacità dei singoli ad essere produttivi e collocabili in un determinato contesto che, proprio a partire dalla forza civilizzatrice del progresso, viene strutturato attorno al principio dell’ordine. Si tratta, insomma, di addestrare e gestire i corpi.

Lo straordinario potenziale dell’umanità non può essere realizzato senza l’aiuto di mediatori che interpretano i precetti della Ragione e agiscono su di essi, creando condizioni tali da rendere gli individui inclini, o costretti, a seguire la loro vocazione umana⁴⁴.

I concetti stessi di dominio della Ragione, della Ragione dominante, dell’ordine della Ragione, contrapposti all’ordine naturale, divengono lo spartiacque per comprendere fino in fondo la radicalità della trasformazione dell’uomo e

⁴² *Ivi*, pp. 62-63.

⁴³ Cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, trad. it. *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione. II*, Bologna, Il Mulino, 1983.

⁴⁴ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 83.

dell'importanza assegnata all'“istruzione del popolo”. Istruzione ed educazione in età moderna, sostiene Bauman, sono concetti differenti da quelli usati nella nostra epoca, poiché manifestano pratiche, obiettivi e finalità differenti.

L'istruzione – continua – era, piuttosto, un ripensamento, una risposta del tipo “gestione della crisi”, un tentativo disperato di regolamentare il non regolamentato, di introdurre ordine nella realtà sociale che era stata in precedenza espropriata dei propri meccanismi di autoregolamentazione. Con la cultura popolare e le sue basi di potere in rovina, l'istruzione era una necessità⁴⁵.

In questa differenziazione, l'*istruzione* è inestricabilmente legata alla storia della scuola, poiché, in questo rapporto, il concetto di crisi, che stabilisce “il tentativo disperato di regolamentare il non regolamentato”, è ciò che tiene insieme le due polarità di ordine e caos, potere e governo della moltitudine⁴⁶. D'altra parte, l'educazione si riferisce esplicitamente alla modificazione della condotta umana, ossia a quelle pratiche che mutano la caratura soggettiva della singolarità in direzione del suo adattamento, certo, ma attraverso la comprensione piena delle sue finalità etiche e dei suoi doveri morali.

Viceversa, – chiarisce il filosofo – per “educazione” si intendeva il progetto di rendere la formazione dell'essere umano responsabilità piena ed esclusiva della società nel suo insieme, e soprattutto dei suoi legislatori. L'idea di educazione esprimeva il diritto e il dovere dello stato di formare (meglio espresso nell'espressione tedesca *Bildung*) i suoi cittadini e guidarne la condotta. Essa esprimeva il concetto, e la pratica, di una società regolata⁴⁷.

Secondo Helvétius l'istruzione doveva proporsi come “éducation peut tout”, capace di preparare quell'uomo nuovo che non ha mai cessato di essere una costante utopistica, legata alla possibilità onnicomprensiva (e, per questo, illuministica) della Ragione. Per i *philosophes* come per gli uomini della Rivoluzione del 1789 non vi era alcuna opposizione tra la formazione di questo uomo nuovo e la necessità della sorveglianza come strategia regolativa e normativa della condotta umana. Nel *Plan d'éducation nationale*, presentato da Robespierre all'Assemblea nel luglio 1793, e riportato da Bauman, si legge:

Una specie rinnovata, forte, laboriosa, regolata e disciplinata [sarà creata in tal modo], separata da una barriera impenetrabile da ogni contatto impuro con i pregiudizi della nostra antica specie⁴⁸.

Nella linearità genealogica individuata da Bauman, il riferimento al rinnovamento del principio fondativo della Ragione non può che essere trovato in Rousseau. Ciò che questi sosteneva, e cioè che “gli uomini devono essere

⁴⁵ *Ivi*, p. 84.

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, *Omnes et singulatim. Verso una critica della ragion politica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Milano, Edizioni Medusa, 2001, pp. 107-146.

⁴⁷ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., pp. 84-85.

⁴⁸ *Ivi*, p. 88.

costretti ad essere liberi”⁴⁹, pur nell'accostamento paradossale di *costrizione e libertà*,

coglieva – scrive Bauman – e sviluppava con sconcertante autoconsapevolezza l'idea che, in risposta alla turbolenza strutturale dell'epoca, sottendeva l'intero progetto dei Lumi: l'idea che la Ragione, intesa come l'ordinamento ideale del mondo sociale, non ha sede nella mente dell'individuo, che le due cose non sono commensurabili, che ciascuna delle due è soggetta a una serie distinta e separata di cause e di fattori operativi, e che quando si incontrano, alla prima bisogna assegnare il primato (che le spetta legittimamente) rispetto alla seconda⁵⁰.

È qui che il controllo degli specialisti, come, ad esempio, gli insegnanti, diviene determinante per condizionare la condotta umana e definire il perimetro dell'ordine sociale secondo la logica inclusione/esclusione. Lo Stato si organizza⁵¹, definisce le proprie strutture, si ramifica, raggiunge con la propria amministrazione i villaggi più piccoli e sperduti, insomma, si *territorializza*. I *philosophes*, in questo contesto, non fanno altro che mettere lo Stato di fronte alla complessità del popolo e della sua educazione sotto i principi ferrei della Ragione⁵².

Quali che fossero le loro proposte concrete circa la forma che l'educazione del popolo avrebbe dovuto assumere, i *philosophes* non persero mai di vista lo scopo finale al quale dovevano servire le idee razionali e la loro diffusione: la realizzazione e il rafforzamento di una società ordinata. *Ordine significava diversificazione dei ruoli sociali, distribuzione ineguale della ricchezza e di altri benefici che la società può offrire*; significava la perpetuazione della gerarchia e delle divisioni in classi⁵³.

Per questo, continua:

L'organizzazione razionale della società doveva assicurare la soddisfazione di ciascuno, qualunque fosse la sua posizione all'interno di questa gerarchia. Lo stesso principio di organizzazione razionale, comunque, va contro l'idea di un'istruzione identica per tutti; al contrario, la sincronizzazione della portata e del contenuto dell'istruzione con il destino assegnato ai singoli dalla loro posizione di classe è una condizione necessaria per l'accettazione universale dell'ordinamento sociale⁵⁴.

Nei passi citati, Bauman pone una questione essenziale: nel momento in cui i *philosophes* reclamavano l'istruzione del popolo, proponendosi essi stessi come

⁴⁹ Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, trad. it. Jean-Jacque Rousseau. *La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982. Si veda, inoltre, F. Cambi, *Tre pedagogie di Rousseau. Per la riconquista dell'uomo-di-natura*, Genova, Il Melangolo, 2011.

⁵⁰ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., pp. 89-90.

⁵¹ Cfr. M. Foucault, *Il potere, una bestia magnifica*, in Id., *Biopolitica e liberalismo*, cit., pp. 69-91.

⁵² Cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, cit., pp. 233-303. Come sottolinea giustamente Moravia, è solo partendo da questa onnipotenza della Ragione e del progresso che, ad esempio, è possibile comprendere l'esperienza di Itard e dell'emblematico caso del “selvaggio dell'Aveyron”. Cfr. *ivi*, pp. 271-303. Si veda, inoltre, F. Chiarello, *Victor. Sull'educabilità dell'uomo*, in “Paideutika. Quaderni di formazione e cultura”, n. 7, 2008, pp. 121-134.

⁵³ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 92 (i corsivi sono nostri).

⁵⁴ *Ibidem*.

intermediatori di questo processo, la loro massima aspirazione era quella di costruire e codificare un “ordine delle cose” appartenente allo Stato, di modo che quest’ultimo avesse la possibilità di appropriarsi pienamente di quei corpi e di quegli individui. Creare un ordine, infatti, significa generare delle classi di appartenenza, legate al sopra e al sotto, all’alto e al basso, al prima e al dopo (in una sorta di continua ascensione cartesiana), a chi comanda e chi è comandato, insomma, generando dei continui campi di dipendenza tra classi di individui che devono essere formate e classi che, invece, detengono quel sapere-potere formativo.

Su questo, ci pare che Foucault sia stato sufficientemente chiaro. Quando, in *Sorvegliare e punire*, parla di “classi”, infatti, lo fa per designare la necessità formativa dell’individuo di essere sottoposto al comando, al dovere del comando e dell’obbedienza⁵⁵. Quando si sofferma sull’importanza territoriale di scuole, fabbriche, ospedali e caserme, lo fa proprio per definire degli ordini di appartenenza. Da ciò segue che, come chiarisce Bauman: “Ordine significava diversificazione dei ruoli sociali, distribuzione ineguale della ricchezza e di altri benefici che la società può offrire”⁵⁶. D’altro canto, i *philosophes* tenevano insieme in maniera mirabile quella che, *ex post*, si può considerare come una apparente contraddizione: fornire istruzione a tutti ma attraverso “la perpetuazione della gerarchia e delle divisioni in classi”⁵⁷.

Cultura e ideologia sono concetti che si sono formati sostanzialmente nello stesso periodo. Il significato della cultura in senso moderno si pone quando ci si rende conto – attraverso viaggi ed esplorazioni – che esistono popolazioni differenti da quelle europee e che, almeno nella loro estrinsecazione, esse esprimono modalità precipue di vita e di organizzazione sociale⁵⁸. Montaigne, da questo punto di vista, può essere considerato il prototipo del relativista in un’epoca che disprezzava tutto ciò che non poteva essere ben definito e classificato⁵⁹.

Il nostro secolo – scrive Bauman – vede Montaigne come il padre della moderna antropologia, una gigante che dall’alto della sua superiorità vide sopra e oltre i *philosophes* che egli dominava dall’alto, un alfiere della saggezza futura e un estraneo nella sua stessa epoca.

⁵⁵ Sulla lettura foucaultiana, ripresa da Bauman, di questi aspetti, si vedano, sia in chiave pedagogica che sociologica: A. Mariani, *Foucault: per una genealogia dell’educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Napoli, Liguori, 2000; P. Barone, *Pedagogia della marginalità e della devianza. Modelli teorici e specificità minorile*, Milano, Guerini, 2001, pp. 17-91; A. Dal Lago, *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*, Verona, Ombre Corte, 2000.

⁵⁶ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 92.

⁵⁷ La stessa apparente contraddizione la si ritrova nel modo con cui i *philosophes* deridevano il popolo: “L’uomo del popolo – scrisse Diderot – è il più stolto e malvagio di tutti gli uomini?”; mentre D’Alembert sosteneva che “la moltitudine è ignorante e inebetita [...] incapace di azione forte e generosa”. Cfr. *ivi*, pp. 93-94. La paura della massa, dunque, è uno dei postulati della ricerca dell’ordine. Tuttavia, come sottolinea lo stesso Bauman, “il ‘popolo’ si presentava agli occhi dei *philosophes* come oggetto di tutela e di cura. E tutte le minorità tendono a suscitare compassione, commiserazione e comprensione” (*ivi*, p. 94).

⁵⁸ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 59-100.

⁵⁹ Cfr. J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, trad. it. *Montaigne. Il paradosso dell’apparenza*, Bologna, Il Mulino, 1984.

Qualunque cosa si può dire di Montaigne, ma non che egli fu un estraneo nella sua stessa epoca⁶⁰.

Cos'è, allora, che contraddistingueva la posizione di Montaigne? Qual era il segno della sua pervicacia analitica?

Per Montaigne, – continua Bauman – la relatività delle modalità umane non era né un problema né una soluzione. Era semplicemente il modo in cui andava il mondo. Montaigne non aveva alcun problema da risolvere; non sembrava esserci in giro (ancora) alcun potere che fosse o sufficientemente sicuro di sé o tanto forte da esigere che le proprie usanze venissero riconosciute come verità, tutta la verità, null'altro che la verità (e, per lo stesso motivo, che tutte le altre fossero dichiarate “meri” pregiudizi e ricevessero subito una condanna a morte effettiva o condizionale)⁶¹.

Per Cartesio era impensabile non rinvenire una causa corrispondente all'elevazione di un determinato problema riguardante la nostra coscienza, la nostra anima, il nostro spirito. Stesso problema, nella prima metà del Novecento, per Husserl, il quale, non a caso, riprenderà, nell'ultima parte della sua vita, l'indagine cartesiana seguendo una rinnovata centralità della problematica soggettivista. Secondo Bauman, Cartesio e Husserl sono gli estremi di una stessa polarità:

Descartes sarebbe stato il primo, agli albori di una nuova epoca di certezza, a denigrare e a condannare “il modo in cui la gente fa le cose” come “mere” consuetudini, prive di autorità nel magnifico discorso della verità. Husserl sarebbe stato l'ultimo, al tramonto della medesima epoca, a dichiarare inammissibile “il modo in cui la gente fa le cose”⁶².

Montaigne, dunque, aveva posto un problema: perché il *philosophe* non può relativizzare la propria esperienza? Qui viene in primo piano la funzione del concetto di *civilizzazione*⁶³. Riprendendo un importante studio di Lucien Febvre, pubblicato nel 1930⁶⁴, Bauman evidenzia il portato illuministico del “progetto di civilizzazione”. Questo, scrive,

costituiva, nella sua essenza più intima, uno sforzo per cancellare ogni relatività, quindi ogni pluralità di modi di vita. Quel che emerse fu una nozione assoluta di “civiltà umana”, una nozione coerente e unitaria che non tollerava alcuna opposizione e non contemplava alcun compromesso né autolimitazione. Si trattava (seppure, nella maggior parte dei casi, inconsapevolmente) di un ideale esplicitamente gerarchico, che fosse visto nel contesto di una società nazionale oppure della specie umana nel suo insieme⁶⁵.

⁶⁰ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 104.

⁶¹ *Ivi*, p. 105.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 21-57.

⁶⁴ Cfr. L. Febvre, *Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, trad. it. *Civiltà: evoluzione di un termine e di un gruppo di idee*, in Id., *Studi su Riforma e Rinascimento e altri scritti su problemi di metodo e di geografia storica*, Torino, Einaudi, 1966, pp. 385-425.

⁶⁵ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 110.

Civilizzazione e cultura designano entrambi uno stato gerarchico che, scartando qualsiasi forma di relativismo, indica un alto e un basso, un prima e un dopo nell'evoluzione dell'umanità. Non solo ma, sottolinea Bauman, questa esposizione gerarchica esprime, al contempo, la fede nella certezza dell'inscindibilità di sapere e potere. Richiamando Bacone, ci si trova di fronte ad una doppia chiusura: da un lato, nei confronti della pluralità delle forme di sapere; dall'altro, nei confronti dell'autonomia dell'apprendimento (ergo, dell'istruzione), che diviene sempre più codificato. A farne le spese, tuttavia, sono gli stessi *philosophes*: essi devono rinunciare a parte della loro "liberalità" umanistica e iniziare a cedere il passo alla formalizzazione di un sapere sempre più specialistico e tecnico⁶⁶.

Quella dei *philosophes* si è rivelata una utopia, oppure aveva già in sé la matrice della propria estinzione?

Verso la fine del secolo XIX, in particolare, l'età moderna appariva a molti un bene ambiguo. Il grande risultato conseguito dall'umanità, senza dubbio, ma a un prezzo forse troppo caro. Diventò sempre più chiaro all'élite istruita che l'annunciato regno della Ragione stava tardando a realizzarsi. Fatto ancor più importante, era un po' meno chiaro se si sarebbe mai realizzato. Il regno della Ragione era sempre, in fondo, il governo dei suoi portavoce, e un tale governo era adesso una possibilità remota, che si allontanava sempre di più⁶⁷.

La figura intellettuale del *philosophe* non corrisponde più a colui che ha il potere-sapere di dettare le leggi del mondo⁶⁸.

L'umanista – continua Bauman – non riusciva più a umanizzare, cioè i progetti di ordine sociale e le strategie per la loro attuazione venivano prodotte e amministrare da categorie diverse da quelle degli stessi umanizzatori, e l'unità tra il crescente potere della parte "civilizzata" dell'umanità e la crescente centralità dei suoi civilizzatori era stata spezzata⁶⁹.

Il legislatore viene detronizzato. La cultura assume un altro significato, tecnico, forse, specialistico, sempre più scisso tra l'illusione di un romanzo ancora da continuare ("I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*", avrebbe sentenziato Marx *contra* Hegel), e la faustiana consapevolezza di essere ancora, l'uomo, il protagonista della storia. Weber, Freud, Simmel, Benjamin, Horkheimer, Adorno: nel catalogo genealogico di Bauman sono, tutti, le punte di diamante di una modernità incapace di vivere

⁶⁶ "L'autosufficienza e la perfettibilità dell'uomo – sottolinea Bauman – rappresentavano la sua dichiarata professione di fede. Quel che esse implicavano, tuttavia, era infinitamente più importante dal punto di vista sociologico di quel che esse dichiaravano esplicitamente: la formazione della vita umana e la convivenza costituivano ora il dovere e la responsabilità di poteri terreni, umani. La certezza era qualcosa da conseguire, e mantenere in vita, con un'attività deliberata. In pratica essa doveva essere misurata in base alla capacità di quest'ultima di sopraffare, e di ridurre all'insignificanza, ogni rivendicazione alternativa di verità. *La nuova certezza si sarebbe dovuta fondare sull'alleanza del potere e del sapere*. Fintanto che tale alleanza rimaneva in piedi, non c'erano motivi per essere scettici" (*ivi*, pp. 112-113, i corsivi sono nostri).

⁶⁷ *Ivi*, p. 133.

⁶⁸ Cfr. I. Berlin, *Il divorzio tra le scienze e gli studi umanistici*, in Id., *Controcorrente*, cit., pp. 119-163.

⁶⁹ Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 133.

appieno la propria tragicità e che, quindi, alla fine implode su se stessa. Weber insiste sulla razionalità dell'organizzazione istituzionale nel momento in cui la Germania è al collasso e la Repubblica di Weimar è votata al fallimento; Freud, dopo aver inventato la psicoanalisi, dichiara di essere il testimone di un'umanità divorata dal proprio istinto distruttivo; "Simmel lamenta l'avvento degli 'intellettuali parziali'"⁷⁰; Benjamin si perde come un *flâneur* nelle pieghe di una metropoli (*Parigi capitale del XIX secolo*) che non esiste più; Horkheimer e Adorno, dal canto loro, annunciano la fine della cultura attraverso la parodia della *Halbbildung* ("formazione a metà")⁷¹.

La modernità – afferma Bauman – era un fenomeno con una ricca preistoria ma con nulla di visibile al di là di sé, nulla che potesse relativizzare od oggettivare il fenomeno stesso, comprenderlo come un episodio di significato ridotto, limitato. Come tale, il modo in cui questa esperienza "dall'interno" della modernità è stata formulata fornì il quadro di riferimento per la percezione di forme di vita non moderne. Nello stesso tempo, tuttavia, nessun punto di vista esterno era disponibile come quadro di riferimento per la percezione della modernità stessa. In un certo senso, la modernità era – in queste visioni – autoreferenziale e autoconvalidante⁷².

Tutto ciò, per Bauman, rivela una trasformazione: il passaggio dalla modernità alla postmodernità. Lo stesso Weber, in fondo, aveva ricostruito la genesi efficientista del protocapitalista protestante che, vivendo il regno del presente secondo un pragmatismo esasperato, aveva trasformato la Ragione utilitaristica nell'unico postulato che, alla fine e comunque, gli avrebbe garantito l'eternità. Ad un certo punto, nel passaggio tra XIX e XX secolo, lo iato determinato tra un *prima* (la costruzione di una civiltà fondata sulla cultura) e un *dopo* (l'impossibilità tragica di costruirla) rappresenta il vero e proprio interdetto che lascia la memoria della modernità cadere nell'oblio della propria limitata autorappresentazione⁷³. Per questo, sembra concludere Bauman: "Né la cultura nel suo insieme, né le sue componenti individuali sembrano più riconducibili (se mai lo furono) al tipo di trattamento civilizzatore che i *philosophes* si erano accinti, e i loro eredi preparati, a realizzare"⁷⁴.

⁷⁰ *Ivi*, p. 135.

⁷¹ Cfr. M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2001; F. Cambi, *Appunti sulla storia della Bildung*, in F. Cambi, A. Bugliani, A. Mariani, *Ortega y Gasset e la Bildung. Studi critici*, Milano, Unicopli, 2007, pp. 125-152; M. Borrelli, *Il tramonto della paideia in occidente*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2013. In riferimento al concetto di *Halbbildung*, si veda: Th.W. Adorno, *Theorie der Halbbildung*, trad. it. *Teoria della Halbbildung*, a cura di G. Sola, Genova, il Melangolo, 2010.

⁷² Cfr. Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, cit., p. 137.

⁷³ "Un tempo – scrive ancora Bauman – le speranze erano invero tali da mozzare il fiato. I portatori di Lumi, i dotti, gli intellettuali credevano di avere qualcosa di grande importanza da offrire a una umanità malata e *in attesa*; credevano che gli studi umanistici, una volta seguiti e assimilati, avrebbero reso le persone più umane; che avrebbero ripulito la vita degli esseri umani, i loro rapporti, la loro società. La cultura, prodotto collettivo e proprietà cara agli intellettuali, era vista come l'unica possibilità che l'umanità aveva di respingere i pericoli congiunti dell'anarchia sociale, dell'egoismo individuale, dell'unilaterale, mutilante e sfigurante sviluppo del sé. La cultura doveva essere uno sforzo guidato, ma entusiasticamente e universalmente condiviso, per raggiungere la perfezione" (*ibidem*).

⁷⁴ *Ivi*, p. 176.