



Università degli Studi di Ferrara

DOTTORATO DI RICERCA IN
"Modelli, linguaggi e tradizioni nella cultura occidentale"

XXI ciclo

COORDINATORE Prof. Paolo Fabbri

Società e tras-formazione.

*Itinerari di Ermeneutica pedagogica
in Zygmunt Bauman.*

Settore Scientifico Disciplinare M-PED/01

Dottoranda

Dott.ssa Ravaglia Agnese

Tutore

Prof.ssa Gramigna Anita

Anni 2006/2008

Abstract

Questo studio tenta di ricostruire, da una prospettiva pedagogico-sociale, le trame fondanti la riflessione dello scienziato sociale Zygmunt Bauman, gli intrecci intellettuali con altri studiosi, con particolare riferimento all'individuazione di alcune categorie concettuali di rilevanza formativa (ordine sociale, responsabilità, etica, democrazia, incertezza, identità, vite di scarto, comunità, appartenenza...). Tali categorie sono state ermeneuticamente adottate all'interno di due indagini etnografiche con l'obiettivo di studiare le risposte formative, di ragazzi ospiti presso una comunità per minori, ed i processi sottesi alla costruzione della loro identità. La ricerca è attraversata da una duplice tensione: approfondire il pensiero dell'autore e, congiuntamente, tentare di comprendere ed analizzare alcuni contesti specifici. A conclusione del lavoro, si intende offrire una riflessione, nevralgica nell'opera dello studioso, sul tema della democrazia e, in particolare, sul tema dell'identità incerta (individuo o custode?) dell'uomo contemporaneo.

Abstract (versione inglese)

This research paper attempts to reconstruct, from a socio-pedagogical viewpoint, the fundamental weave of thought of the social scientist Zygmunt Bauman and his intellectual connection with other scholars. Particular attention has been paid to the discovery of certain conceptual categories of formative importance (social order, responsibility, ethics, democracy, uncertainty, identity, wasted lives, community, belonging...). These categories were hermeneutically adopted within two ethnographic investigations, with the objective to study the formative responses of young people staying in a *comunità per minori* (children's home) and the processes concerning the construction of their identity. The research process has closely examined the author's thoughts, and, at the same time, endeavoured to understand and investigate specific formative contexts. Finally, this study aims to offer a reflection, which is central to the scholar's work, on the theme of democracy and, predominantly, on the theme of the uncertain identity (individual or guardian?) of contemporary man.

Indice

Introduzione	p. 3
---------------------	------

Capitolo I

Zygmunt Bauman: tracce di un'evoluzione.	p. 9
---	------

- | | | |
|----|---|-------|
| 1. | La vita | p. 10 |
| 2. | Le opere, il pensiero e la sua storia. | p. 13 |
| 3. | Pedagogia e sociologia: verso un orizzonte etico. | p. 29 |

Capitolo II

L'intellettuale: tra intrecci e solitudini	p. 37
---	-------

- | | | |
|----|--|-------|
| 1. | Ermeneutica e scienze sociali | p. 39 |
| 2. | Gli intellettuali: da legislatori a interpreti. | p. 45 |
| 3. | Attraverso le metafore, la comprensione. | p. 52 |
| 4. | Il circolo ermeneutico di Zygmunt Bauman:
gli intrecci intellettuali. | p. 58 |
| 5. | Per gli intellettuali | p. 69 |

Capitolo III

Prassi di ermeneutica formativa	p. 73
--	-------

- | | | |
|-----|---------------------------------|-------|
| 1. | Metodologia e ricerca | p. 76 |
| 2. | Le categorie interpretative | p. 78 |
| 2.1 | Ordine sociale e responsabilità | p. 78 |
| 2.2 | Democrazia e libertà | p. 82 |
| 2.3 | Incertezza e ambivalenza | p. 87 |
| 2.4 | Voglia di comunità | p. 89 |
| 2.5 | Vite di scarto | p. 94 |
| 3. | Verso l'ospitalità | p. 96 |

Capitolo IV

I segni sul corpo: ermeneutica del disagio giovanile.	p. 98
1. Il corpo come emblema identitario	p. 104
2. L'intimità tra armonie e dissonanze	p. 109
3. I sensi della cura	p. 114
3.1 La vista	p. 115
3.2 L'udito	p. 116
3.3 L'olfatto	p. 117
3.4 Il gusto	p. 118
3.5 Il tatto	p. 119
4. La cura come ricerca di bellezza	p. 120

Capitolo V

Da individuo a custode: verso la democrazia	p. 123
1. L'intervista a Zygmunt Bauman	p. 128
1.1 Una lettura del potere	p. 128
1.2 La relazione di cura è paradigma della democrazia?	p. 136
1.3 I meccanismi dello scarto nella formazione	p. 141
2. Verso la democrazia	p. 152

Conclusioni provvisorie	p. 155
Bibliografia dell'autore	p. 158
Bibliografia	p. 164

Introduzione

Questo itinerario di ricerca intende studiare le trame delle riflessioni dello scienziato sociale Zygmunt Bauman, per poi concentrare il proprio *focus* investigativo nell'individuazione di alcune categorie concettuali di rilevanza formativa: ordine sociale, responsabilità, etica, democrazia, incertezza, identità, vite di scarto, comunità, relazione di cura. Il percorso si sofferma dunque sugli aspetti biografici e sulla produzione scientifica dell'autore, sugli snodi dell'evoluzione del suo pensiero, per oltrepassarli e raggiungere alcuni contesti specifici di indagine e, al contempo, approfondire una riflessione epistemologica, di carattere esplorativo ed analitico e non definitorio, nell'ambito delle scienze sociali con particolare riferimento al ruolo degli intellettuali, di quanti detengono responsabilità nel campo della formazione e, infine, circa l'identità che l'uomo contemporaneo viene rivestendo all'interno della società che Bauman, metaforicamente, definisce liquida. Sviscerato il pensiero dell'autore e soffermatici sui momenti paradigmatici del suo svolgimento, abbiamo proseguito nell'analisi convogliando le categorie analitiche, tratte dai testi del sociologo e aventi un valore sul piano pedagogico, in alcuni ambiti educativi peculiari. La visione prospettica, a partire dalla quale la presente dissertazione è stata condotta, fa riferimento alla Pedagogia sociale e rivolge pertanto la propria attenzione analitica sia ad aspetti teorici ed epistemologici che a momenti di ricerca sul campo. In particolare, il nostro lavoro si concentra sui processi formativi che, consapevolmente o meno, muovono il mondo dei nostri apprendimenti e vanno

costruendo le nostre inquiete identità, che abitano appartenenze plurime e si costruiscono in un incessante e reciproco coinvolgimento con la società. Essa, viene qui interpretata come una realtà mutevole, come uno degli elementi che contribuisce a forgiare l'esistenza di ciascuno e di tutti al tempo stesso, poiché tutti partecipiamo a quel processo che è, come afferma Anita Gramigna riprendendo la tesi di Bateson¹, "l'incedere tras-formativo della vita"². Esso precede la formazione e la sostanza; pertanto l'azione formativa, secondo questa prospettiva, consta nell'offrire quegli strumenti intellettuali, esperienziali e critici utili a cogliere quelle connessioni che già appartengono alla realtà e rintracciarne i significati. È infatti nella condivisione e nella reciproca comprensione di essi che è possibile una relazionalità accogliente e una cittadinanza solidale. La prospettiva pedagogica che conduce il nostro sguardo, insieme all'impianto teorico della presente dissertazione, profila una visione sistemica del sapere che attraverso un'organizzazione disciplinare non atomistica sappia sanare le solitudini che rendono incompleti ed inefficaci i nostri tentativi di conoscenza. La formazione, in quanto tras-formazione, sollecita le nostre abilità di concertazione intellettuale, sociale, relazionale e richiede un quadro teorico di riferimento umile ed inclusivo, capace di proporre narrazioni per leggere i problemi e le emergenze della nostra società.

Le contraddizioni e la connettività planetaria che contraddistinguono i nostri assetti sociali chiedono oggi alle scienze umanistiche una presa in carico e una responsabilità difficili; l'urgenza di chiavi di lettura che portino verso l'altro nei termini di un incontro, richiama con forza una riflessione capace di cogliere le trame dell'alterità³ che ci abita, nonostante le negazioni e le opposizioni di un'ideologia consumistica dominate, ma mortifera.

Attraverso la critica serrata di Bauman nei confronti della società dei consumi e favorevoli alla sua proposta di una postura intellettuale improntata sulla

¹ G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984.

² A. Gramigna, *L'ontologia della differenza nella relazione tras-formativa*, in A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Aracne, Roma, 2005, cit. p. 26.

³ A. Valleriani, *Trame dell'alterità. Studi di pedagogia interculturale nel mondo globalizzato*, Edigrafital, Teramo, 2003.

concertazione e la critica al tempo stesso, accostiamo ed esploriamo qui la realtà sociale, alla luce di un'epistemologia che ravvede nell'ermeneutica, ossia nella scienza dell'interpretazione, non solo il proprio metodo investigativo, ma i fondamenti ed i presupposti per la propria esistenza ed operosità.

Attraverso i percorsi esistenziali, le evoluzioni sociali e culturali, la realtà sociale va formando un'identità narrativa il cui senso necessita di un approccio che non disdegna l'incerto, non nega l'ambivalente, e accoglie il mutevole. Per questo motivo, si rende necessaria una scienza capace non solo di spiegare, ma anche di comprendere, consapevole che la spiegazione e la comprensione⁴ sono due momenti differenti e complementari dell'unico e poliedrico processo di interpretazione. Dalla dialettica del loro rapporto dipende l'elaborazione di mappe concettuali calzanti la realtà che si intende analizzare ed esplorare. E in questa dialettica si pone la soggettività dell'interprete che decifra i dati e le esperienze, si avvale di impianti teorici di riferimento e, infine, tesse trame di significato, raccoglie le storie ed elabora narrazioni per restituire una visione *reliante*⁵, ancoraggi inesplorati ma forieri di speranza.

La presente trattazione rappresenta un itinerario di studi articolato in conformità alle premesse epistemologiche appena esplicitate, nella convinzione della loro parzialità ed incompiutezza.

Nel primo capitolo, tratteggiamo la biografia di Zygmunt Bauman e, attraverso essa, andiamo a tracciare l'evoluzione del pensiero dell'autore che, sempre in dialogo con i cambiamenti negli assetti storici, sociali e culturali, restituisce una produzione scientifica ricca, calzante l'attualità degli avvicendamenti, analitica e propositiva al tempo stesso. Sempre rivolto ad un fondamento etico che precorre ogni dissertazione ed analisi, l'insieme delle opere del sociologo dedica ampio spazio alla concertazione ermeneutica delle scienze sociali e, relativamente ad essa, al ruolo degli intellettuali; così, il secondo capitolo approfondisce le radici sociologiche e il circolo ermeneutico che Bauman realizza confrontandosi con altri studiosi. Egli ammonisce ed esorta alla speranza, mentre intravede nell'interpretazione delle storie degli uomini e delle donne un momento analitico

⁴ P. Ricoeur, Jervolino D. (a cura di), *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia, 2001.

⁵ Il riferimento è al concetto di *relianza* in E. Morin,

non rimandabile ed essenziale per le scienze sociali. Dalla centralità dei percorsi esistenziali delle vite considerate e trattate come “vite di scarto”⁶ dalla società dei consumi, si avviano le ricerche sul campo presentate nel terzo e nel quarto capitolo: da un contesto specifico legato al disagio giovanile, una comunità per minori, si muovono le indagini etnografiche con particolare riferimento all’applicazione di alcune categorie analitiche ricavate dalla lettura dei testi del sociologo impiegate per interpretare il disagio dei giovani, le correlate risposte formative e i segni sul corpo, attraverso i quali questo disagio trova espressione.

Il capitolo quinto conclude la nostra argomentazione con una riflessione su un tema ricorrente e sostanziale nel pensiero del nostro studioso: la democrazia. Relativamente ad essa abbiamo approfondito il discorso sulla cittadinanza attiva e sull’identità incerta - individuo o custode? - dell’uomo contemporaneo. Un’intervista inedita, che Bauman mi ha gentilmente rilasciato, dischiude ulteriori spunti d’analisi su temi densi di significazione per la ricerca pedagogica e sociologica e allarga ancora una volta gli orizzonti delle esplorazioni scientifiche; dalla relazione di cura come paradigma della democrazia, al ruolo della formazione nella perpetuazione dei meccanismi dello scarto.

La ricerca presenta dunque un duplice risvolto: da un lato l’approfondimento del pensiero dell’autore e, dall’altro, l’analisi e la comprensione di alcune problematiche formative. L’aspetto teorico ed il momento prassico partecipano dello stesso processo investigativo, si compenetrano e lo rivestono di sollecitazioni e chiavi di lettura. Attraverso il pensiero dello studioso e inevitabilmente, per il suo stile e la sua postura intellettuale, la ricerca si è aperta a temi di stringente attualità sul piano della formazione: l’identità dell’uomo contemporaneo, il ruolo degli intellettuali, il grande tema della marginalità sociale, la democrazia e, oltre la democrazia, l’ospitalità.

Abbiamo scelto di indagare alcuni ambiti specifici, per questo abbiamo privilegiato un approccio qualitativo, che nell’indagine pedagogica richiede una movenza interpretativa in ambito relazionale. In questi territori si consuma la responsabilità che si esprime e viene praticata nelle frontiere del nostro io, in

⁶ Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

quegli spazi relazionali che ci impongono una riflessione sull'impatto etico delle professionalità che si sperimentano in ambito formativo; con veemenza o con delicatezza, con rabbia o nel dolore, nella quotidianità più intima o nell'esplosione di una gioia, comunque l'educazione chiede incessantemente un'interpretazione dei significati che, inesorabilmente, ciascuno di noi attribuisce al proprio mondo. La formazione non solo richiede l'interpretazione del senso, ma implica l'esistenza di una relazione che si faccia annunciatrice di esso. La relazione, fulcro educativo perché snodo esistenziale⁷, trova dunque una posizione di rilievo e richiede una riflessione, anche teorica e scientifica. L'accademia si lasci interrogare dalle istanze educative.

Compito dell'educazione risiede infatti nell'accompagnare le persone ad elaborare chiavi di lettura del mondo, offrire strumenti culturali capaci di orientare, di svelare i significati, motivare le scelte e superare i propri orizzonti conoscitivi. E il superamento è preludio all'ulteriorità, *tras-formazione*. Perché la *liquidità* sfuma i territori di frontiera e si fa oggi necessaria un'interpretazione dei suoi significati per sondarne le abilità ricettive e le attitudini all'ospitalità. La formazione, che rigogliosa abita le nostre relazioni, necessita di una direzione, un orientamento capace di svelarne il senso e di ricercarlo.

Questo compito arduo ed incessante non può compiersi entro gli steccati disciplinari di un sapere parcellizzato ed asfittico. Per questo, la presente dissertazione si propone di studiare il pensiero di Bauman, sociologo, attraverso una prospettiva pedagogico-sociale. Questa apparente contraddizione, in realtà si situa nei territori dell'ambivalenza, dell'incertezza, che uno dei più prestigiosi interpreti del nostro tempo, ha saputo rivestire di quel fermento che diventa fertile terreno di esplorazioni. Desideriamo qui esplicitare che la contaminazione tra ambiti disciplinari differenti è qui adottata con specifiche intenzionalità e sostanziata dall'impianto epistemologico che sorregge questo studio. Perché nella concertazione delle prospettive la complessità del reale viene rispettata, colta ed interpretata; perché la pratica della traduzione richiede un intreccio di competenze che non può esser preclusivo e statico. La dialettica tra le discipline si fa

⁷ Il riferimento è alle riflessioni di Gregory Bateson.

indispensabile e potenziale generatrice di prospettive nuove. Bauman attraverso le sue opere interpreta la società, ma, come egli stesso afferma, la crea. Questa attività creativa legata alla sociologia critica dischiude possibilità nuove, perché educa ad una dialettica che non preclude, ad una rivisitazione capace di abbandonare il proprio status, per incontrare punti di vista altri. La sociologia che egli propone è eclettica, sempre analitica, comunque propositiva. La ricerca è rivolta agli spazi abitati dagli uomini e dalla donne ai quali Bauman fa riferimento quasi come fossero suoi collaboratori nella stesura delle sue opere. L'enfasi sull'essere umano caratterizza l'opera dell'autore del quale, attraverso questo studio, analizzeremo il pensiero.

Bauman stesso si interroga sul ruolo della pedagogia che considera come scienza critica volta ad orientare nella alternative ambivalenti che la sociologia ha il compito di svelare. Per questo egli fa riferimento all'ermeneutica intesa come scienza e, al contempo, come prassi di traduzione dei significati che può colmare le distanze tra contesti sociali, culturali differenti.

Attraverso lo studio del pensiero di Bauman, avvalendoci di una prospettiva sistemica della Pedagogia sociale suffragata dalle riflessioni di Gregory Bateson che fa della relazione la chiave di lettura della complessità, e sostenuti da un'epistemologia che fa riferimento all'ermeneutica, intesa come scienza dell'interpretazione, intendiamo rivisitare gli orizzonti della scienza pedagogica per pervenire ad un approdo all'etica. Essa trova un riferimento sicuro nelle considerazioni del nostro autore e sostiene questo itinerario di studio che intende interpretare i confini tra indagine scientifica e pratica educativa.

Capitolo Primo

Il pensiero di Zygmunt Bauman: tracce di un'evoluzione.

Il pensiero di Bauman non può essere disgiunto dalla storia che lo attraversa: dagli avvicendamenti esistenziali, dai fenomeni sociali, dagli avvenimenti storici, dalle alternanze politiche. Da subito, l'ottica sistemica in chiave ermeneutica muove i primi passi, a confermare quel quadro epistemologico di riferimento cui ci si è rivolti nell'introdurre la presente dissertazione, in cui la tensione a tessere insieme, per meglio comprendere i significati orditi nel relazionale, scorta la ricerca scientifica che non può procedere, incurante delle trame⁸ che vanno dipanando le identità. È seguendo questa direttrice interpretativa che introduciamo ora lo studio dell'autore con una nota biografica, alla quale farà seguito una riflessione sulla produzione scientifica e le sue evoluzioni intellettuali.

1.1 La vita

Zygmunt Bauman nasce nella città di Poznan, in Polonia, il 19 novembre 1925. La famiglia, di origine ebraica, si vede costretta a fuggire dalla terra d'appartenenza nel settembre del 1939, al momento dell'invasione nazista nella Polonia. Zygmunt, insieme alla famiglia, fugge in Unione Sovietica dove

⁸ A. Valleriani, *Trame dell'alterità. Studi di pedagogia interculturale nel mondo globalizzato*, Edigrafital, Teramo, 2003.

prosegue negli studi, perseguendo l'intenzione di divenire un fisico. Aspirazione che, come è oramai noto, viene abbandonata, perché travolta dagli accadimenti esistenziali. Lo studioso polacco, infatti, dopo aver frequentato i primi due anni del corso di Fisica, invece di dedicarsi allo studio, decide di arruolarsi nell'esercito polacco in URSS e combatte la guerra contro i nazisti, che vengono poi cacciati dalla Russia e, successivamente, dalla Polonia. Così, Zygmunt Bauman, all'età di vent'anni ha già vissuto esperienze quali l'antisemitismo, lo stalinismo, il nazismo, la guerra.⁹

Termina la Seconda Guerra Mondiale, Bauman si iscrive al Partito Comunista, prosegue la sua carriera militare all'interno della Polonia e raggiunge così il grado di capitano; le motivazioni del suo arruolamento nell'esercito al servizio del suo Paese vanno rintracciate nel desiderio di risollevare la Polonia dallo stato di degrado e povertà che la guerra ha acuito e aggravato, ma che già caratterizzavano la vita di della nazione nel periodo prebellico. L'intento di Bauman, che appartiene ad una famiglia di umili condizioni economiche, è partecipare alla ricostruzione del suo Stato d'origine: così, abbandona l'idea di studiare per diventare un fisico e decide di impegnarsi per risollevare dalla miseria e dal sottosviluppo la Polonia: "un compito eccitante"¹⁰, afferma lo stesso Bauman lasciando trapelare la carica utopica che contraddistingue anche i suoi scritti.

Nel 1948 conosce Janina, studentessa di giornalismo e Scienze Sociali, che aveva subito la segregazione nel ghetto di Varsavia, durante il dominio nazista; diventerà sposa di Bauman che la esorterà a scrivere la sua storia¹¹ di giovane ebrea polacca segregata.

Del resto, dopo la guerra le promesse per ristabilire la fine delle discriminazioni, della disoccupazione, delle disparità sociali non potevano che attecchire nello spirito entusiasta e pieno di speranze del giovane Zygmunt.

"Promettevano una vita ugualmente dignitosa a tutti, il che era più che sufficiente a mozzare il fiato a un diciannovenne appena tornato dai boschi e dal

⁹ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005, p. 14.

¹⁰ Bauman Z., Tester K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

¹¹ J. Bauman, *Inverno nel mattino: una ragazza nel ghetto di Varsavia*, Il Mulino, Bologna, 1994.

fronte. Potevo sprecare il tempo sondando i misteri dei big bang e dei buchi neri? Lasciai che i buchi neri conservassero i loro misteri ancora per un po': prima venivano il mio paese allo sfascio e i big bang della sua resurrezione."¹² Il desiderio di liberare il suo Paese dagli orrori del nazismo si è così unito ad una causa di stampo socialista che andava alla ricerca di una comune appartenenza dell'umanità, oltre ogni differenza. In realtà, la Polonia dell'epoca era ancora lontana dal seguire questo sogno, perché un sottile antisemitismo l'attraversava: il regime comunista, nei momenti di crisi e di instabilità, non mancava di ricorrervi. Nel 1953, infatti, Bauman viene espulso dall'esercito a causa di un'epurazione antisemita che faceva seguito ad una politica di degiudaizzazione. Così come altri, dopo aver subito un simile trattamento, Bauman si rivolge al mondo dell'accademia: frequenta un master in scienze sociali presso l'Università di Varsavia (dove insegnano Stanislaw Ossowsky e Julian Hochfeld) e nel 1954 diviene docente presso la facoltà di scienze sociali. Dal 1964 al 1968 è titolare della cattedra di Sociologia generale presso la stessa Università, fino a quando, nel 1968, subisce una nuova espulsione: il potere politico anche questa volta decide di portare avanti le proprie strategie antisemite ma, questa volta, a differenza della precedente, Bauman viene identificato come pericoloso, in quanto potenziale depositario di una leadership intellettuale nei confronti degli studenti che, in quegli anni, agitavano l'opinione pubblica e tentavano di smuovere i fermenti di una rinnovata, libera e autonoma Polonia. In quegli anni, in effetti, Bauman, insieme a tanti altri giovani polacchi, manifesta un fervore ed un impegno per la politica e per le sue ripercussioni in ambito sociale.

Questa espulsione porta Bauman ad un breve soggiorno a Vienna, un successivo spostamento all'Università di Tel Aviv e Haifa e, in seguito, in Australia; in questi luoghi egli continua la sua docenza nell'ambito della sociologia, fino a quando, nel 1971, si trasferisce presso l'Università di Leeds, come docente e direttore del Dipartimento di Sociologia, dove rimane fino alla pensione, nel 1990. È a partire dal suo arrivo in Inghilterra, e quindi dalla sua personale esperienza dell'esilio, che egli ha realizzato la produzione scientifica

¹² Bauman Z., Tester K., *Società, etica, politica ...* Op. cit., cit. p. 19.

che gli ha reso la notorietà e la stima che tutti oggi gli riconoscono. Considerato una delle figure di spicco della sociologia contemporanea, nel 2001 gli viene conferito il titolo di Professore Emerito di Sociologia presso l'Università di Leeds e di Varsavia.

1.2 Le opere, il pensiero e le sua storia.

La prima pubblicazione¹³ di Bauman risale al 1956 quando, appena entrato nel mondo dell'accademia già ne è un membro attivo, prodigo nella lotta per l'emancipazione popolare e nella lotta contro l'ingiustizia. I giovani polacchi, cresciuti negli anni della guerra, hanno visto infranto il loro diritto ad esistere e, pertanto, secondo il sociologo, l'unica strada che si vedono "costretti" a percorrere è la lotta politica, orientata a realizzare ideali, aspirazioni di matrice collettiva e non riguardanti gli interessi dei singoli individui. Il giovane Bauman combatte così le sue battaglie, perseguendo l'intento di partecipare attivamente alla ripresa del suo Paese che, come s'è detto, vive un periodo di grande povertà e discriminazioni.

Il 28 giugno del 1956 una grande manifestazione operaia, guidata dallo slogan «Pane e libertà», agita le vie di Poznan; nonostante i tentativi di pacificazione dei leader locali del Partito, nella folla prendono piede numerosi atti di violenza che sfociano poi in assalti alla prigione e liberazione di alcuni detenuti, negozi saccheggianti, assalto alla stazione di polizia dove vengono rubate armi da fuoco. Le autorità rispondono facendo intervenire l'esercito che disperde la folla a colpi di mitragliatrice; dopo due giorni di scontri, le statistiche ufficiali dichiarano 53 morti, 300 feriti, 323 arresti.

Nell'ottobre dello stesso anno, l'Unione Sovietica è pronta per inviare i suoi carri armati al fine di ristabilire un suo Stato satellite al confine occidentale. Wladislaw Golmuka, ex leader comunista (già vittima delle epurazioni) viene così individuato come la persona più adatta ad intervenire. Arrivato al potere, durante

¹³ Z. Bauman, *Problem nacjonalizacji przemyslu w programie i w polityce brytyjskiej Partii Pracy*, Nowe Drogi, 1956.

un incontro con Khruschev, Gomułka ottiene da quest'ultimo la firma di un accordo che riconosce alla Polonia il diritto a perseguire la sua via del socialismo, naturalmente a condizione che questo non mettesse in pericolo gli interessi dell'Unione Sovietica.

In questo contesto iniziano i primi scritti di Bauman che, da subito, si mostrano sempre in dialogo con le esperienze sociali del tempo. Questa rappresenterà una nota caratteristica della produzione scientifica dell'autore, per il quale la disciplina sociologica deve essere in continua apertura verso l'attualità degli avvicendamenti lui circostanti.

Di qui gli scritti sull'Olocausto, tema nevralgico e snodo nell'evoluzione del suo pensiero. In *Modernità e Olocausto*¹⁴, che nel 1989 ha vinto il Premio Europeo Amalfi per la sociologia e la teoria sociale, egli porta una critica alla memoria collettiva e alla letteratura specialistica sullo sterminio degli ebrei e l'ideologia nazista, che hanno sempre considerato l'Olocausto come un episodio disgiunto dal processo di civilizzazione. In realtà, secondo il nostro studioso, il nazismo e la cultura da esso diffusa sono inestricabilmente legati alla logica della modernità; la burocratizzazione e la razionalizzazione caratteristiche della cultura moderna (Bauman qui riprende in chiave critica le considerazioni di Max Weber) sono infatti stati i presupposti affinché lo sterminio potesse essere compiuto. "L'Olocausto - scrive - era una finestra, piuttosto che un quadro appeso a una parete. Spingendo lo sguardo attraverso quella finestra era possibile cogliere una rara immagine di cose altrimenti invisibili. Cose della massima importanza non soltanto per i responsabili, le vittime e i testimoni del crimine, ma anche per tutti coloro che sono vivi oggi e sperano di esserlo domani."¹⁵ Insiste: lo sterminio degli ebrei non è stato un momento di interruzione nel corso della storia, una tragedia folle e sospesa entro un contesto che ne è estraneo. È stato pensato, progettato e messo in atto dalla nostra moderna e razionale società occidentale. Le appartiene. Per questo egli scrive; per portare un contributo culturale e politico insieme, per esercitare la propria influenza sulle consapevolezze all'interno delle istituzioni e sui membri della società postmoderna, le cui radici affondano nella

¹⁴ Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.

¹⁵ Ivi, cit. p. 8.

modernità e, dunque, anche nell'Olocausto. Lo studioso riflette e propone una lettura che è anche un apprendimento. L'Olocausto ha lasciato due lezioni all'umanità: la prima risiede nella facilità con la quale la maggior parte degli individui si distanzia dall'interrogarsi sul dovere morale e sposa la causa dell'interesse razionale e dell'autoconservazione. Di fronte al male, l'istinto di conservazione porta al silenzio e, con esso, ad una silente accondiscendenza; mentre la prima lezione rappresenta un avvertimento per le nostre fragili e gracili coscienze, la seconda ci porta ad un livello d'analisi differente ed esorta alla speranza. Porre l'autoconservazione al di sopra del dovere morale non è un passaggio obbligato. Possiamo scegliere e non possiamo scaricare questa nostra precisa responsabilità su quanti esercitano delle pressioni su di noi. "Il male non è onnipotente. È possibile resistergli. La testimonianza di coloro che effettivamente gli hanno opposto resistenza scuote la validità della logica dell'autoconservazione. Mostra ciò che essa è, in ultima analisi: *una scelta*."¹⁶ Bauman insiste sull'importanza di una riappropriazione della morale individuale, affinché gli orrori del XX secolo "frutto legittimo del romanzo moderno con il suo ordine perfetto e fatto dall'uomo"¹⁷ non si ripetano. Eppure, ammonisce, non ne siamo così distanti: il rimpatrio forzato degli immigrati, l'aumento di polizia e prigioni sempre più automatizzate, criminalizzazione dei problemi sociali, carcere per quanti sono considerati socialmente non desiderabili... lo spirito della modernità continua a riproporre "le sue soluzioni" a fronte di una complessità crescente e in nome di una prescrizione all'ordine per la quale l'Olocausto è stato un epilogo consequenziale e non un errore accidentale. In queste argomentazioni Bauman incontra il pensiero di Hannah Arendt con la quale intrattiene una certa affinità intellettuale, pur nella differenziazione che si snoda, principalmente, attorno a alla disquisizione sulla Banalità del male¹⁸; mentre per la pensatrice tedesca legge l'Olocausto come correlato alla banalità, al non-pensiero da parte dell'uomo, il nostro autore sostiene la tesi della razionalità del male. Per questo motivo,

¹⁶ Ivi, cit. p. 280.

¹⁷ Z. Bauman, *I campi: Oriente, Occidente, Modernità*, in M. Flores (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo: totalitarismi a confronto*, Mondadori, Milano, 1998, cit. p. 18.

¹⁸ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001.

aggiunge, oggi è possibile un nuovo Olocausto: quando la libertà di scelta del consumatore diventerà il valore assoluto in base al quale si potrà selezionare e scegliere la vita umana.

Di fronte a questo mondo sociale, tanto complesso ed articolato, in questo fluire processuale che la storia incalza, il compito dell'indagine sociologica è restituire alla pubblica discussione il dibattito. Il pensiero sociologico, secondo Bauman, può lavorare per opporsi alla privatizzazione delle questioni sociali e sviscerare il rapporto tra sociologia e senso comune¹⁹. Egli presenta con questo volume una puntuale ricognizione dei fondamenti della disciplina sociologica, dell'ideologia che le soggiace e delle scelte teoriche che l'hanno contraddistinta. Volendo chiarire i presupposti di una sapere nato come supporto organico, egli elabora una proposta sociologica non meramente ricognitiva, ma orientata alla prassi e, nel farlo, si confronta con i concetti essenziali dell'analisi sociale. Lo studio non si ferma a classici (Durkheim, Comte, Weber, Parsons) della storia del pensiero sociologico, ma si sofferma anche sull'esistenzialismo e la fenomenologia, alla ricerca dell'intersoggettività e della dimensione relazionale come motivazione all'azione sociale. Bauman critica la sociologia contemporanea (alla scrittura del testo) perché incapace di leggere i significati e di identificare motivazioni e fini della prassi individuale e di gruppo e, al tempo stesso, emerge un atteggiamento propositivo e originale della sua opera. Così, critica la scienza positivista e le sue pretese di universalità e vi contrappone una sociologia critica che vuole cogliere i processi sociali come nodi problematici decifrabili tramite un'interpretazione dei significati che necessitano una continua autocritica da parte di chi si accinge a studiarli.

Le famiglie, le organizzazioni sociali, le reti di parentela, il vicinato, le città, i paesi, le nazioni, le chiese e tutti gli altri raggruppamenti tessuti insieme dalle relazioni umane, sono ricolmi di significati attribuiti dal senso comune. Ma sono anche i destinatari e gli interlocutori del dialogo tra scienza e realtà sociale. Per questo motivo “la sociologia è intimamente connessa al senso comune. La sicurezza dei confini fluidi tra il pensare sociologicamente ed il senso comune non

¹⁹ Z. Bauman, T. May, *Pensare sociologicamente*, Ipermedium Libri, Napoli, 2003.

può essere garantita in anticipo. [...] Pensare sociologicamente vuol dire dar senso alla condizione umana attraverso un'analisi delle multiformi trame dell'interdipendenza umana".²⁰ Se il potere del senso comune dipende dalla sua natura autoevidente, la sociologia, per contro, può apparire irritante ed estranea, perché va a scuotere le convinzioni radicate e la familiarità ad esse connaturata. Bauman però ricorda anche i benefici dei processi di defamiliarizzazione che la sociologia può innescare. Essa, infatti, può aiutare l'essere umano ad oltrepassare i limiti di una visione incatenata nelle proprie convinzioni e intrappolata in una routine che intorpidisce lo sguardo; può sollecitare le sensibilità umane per incoraggiare la tolleranza e facilitare l'incontro con la diversità. La sociologia può affinare i sensi ed aprire ad orizzonti che vanno oltre l'immediatezza delle nostre esistenze, troppo presto e troppo facilmente rassegnate all'esclusione e alla negazione della alternative. Nel testo *Pensare sociologicamente*, Bauman è interessato a stimolare le visioni della quotidianità per mostrare modi differenti e nuovi, attraverso i quali il mondo, anche quello più consuetudinario ed intimo, può essere interpretato. Lo scopo del testo, esplicita, non è "correggere la conoscenza", quanto piuttosto espanderla, non si tratta di sostituire nozioni errate con una verità indiscutibile: l'intento è invece quello di proporre un compito senza fine, una discussione continua e processuale, come incessante e persistente sembra essere la possibilità di un'alternativa, a volte latente o tenuta nascosta, ma comunque esistente. Compito della sociologia, secondo lo studioso polacco, è mostrare le alternative, smuovere la prospettiva invischiante della necessità per proporre invece quella della possibilità.

Del resto, le scienze sociali trovano il loro campo di indagine (teorica e pratica) immerso nella cultura; Bauman analizza tre accezioni fondamentali e differenti del termine cultura: cultura come concetto, come struttura e come prassi²¹. La prassi, che trova le sue radici nel marxismo, viene da lui riletta alla luce degli scritti di Gramsci, rinvia all'attività creativa degli uomini e si oppone alla visione di una realtà predeterminata che schiaccia e annienta il potenziale inventivo umano. Così se il mondo degli uomini è esito della loro prassi, la cultura come

²⁰ Ivi, cit. pp. 16-18.

²¹ Z. Bauman, *Cultura come prassi*, Il Mulino, Bologna, 1976.

prassi riguarda i mondi possibili, il potenziale agognato, le scelte dissimulate. Il nostro autore analizza il concetto di cultura dominante nell'Illuminismo e, nel proporre questa lettura, indaga l'ambivalenza che permea l'idea di cultura degli illuministi, strettamente correlata all'ordine e alla normatività che tende a determinare l'agire umano. Egli oppone a questa visione un'idea di cultura differente, che stimola la capacità generativa umana, poiché "si arrende" alla costitutiva ambivalenza ed è portatrice di ordine come di caos, di libertà e di oppressione; di qui, il ruolo di una sociologia critica capace di promuovere una prassi di svelamento ed accettazione, al contempo, di quest'ambivalenza, per la quale si innesta il valore della formazione nell'educazione di un'umanità consapevole del proprio potenziale creativo e orientata verso una continua rivoluzione: "Mediante la cultura l'uomo è in uno stato di costante rivolta in cui, come direbbe Albert Camus, realizza e crea i suoi propri valori, in quanto la rivolta non è un'invenzione intellettuale, ma un'esperienza e un'azione umana."²² Secondo Bauman, è necessario un continuo stato di rivolta "dissacrante e intrattabile"²³, cosicché l'uomo non rinunci al suo diritto di attribuire un senso al mondo. Solo l'essere umano può tener viva questa capacità di significazione, così da non cedere alla profezie di quanti presagiscono (e quindi predeterminano!) una società paralizzata ed inerte.

I suoi testi ricalcano i trascorsi del contesto polacco e il correlato desiderio di liberazione ed emancipazione sociale. Così, in *Memorie di classe* egli affronta il concetto di memoria e mette in evidenza come la storia sia una narrazione che, attraverso la memoria, può essere costruita. Tramite essa, la narrazione storica rimane viva e "si reincarna nell'utopia che guida ed è guidata dalle lotte del presente."²⁴ Il vigore delle parole del sociologo rende testimonianza di quell'impronta etica che nell'emancipazione popolare trova il suo compimento. In questo senso egli rilegge la storia come "azione", come costruzione, come processo coinvolto nella lotta per il riscatto sociale e per il riconoscimento

²² Ivi, cit. p. 267.

²³ Idem.

²⁴ Z. Bauman, *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*, Einaudi, Torino, 1987.

politico. Dal rango alla classe sociale, attraverso la società industriale, fino al corporativismo e alla ascesa politica: nel proporre una lettura che è storica e sociologica al tempo stesso, Bauman riconferma il proprio assetto intellettuale che vede nella frontiera interdisciplinare un territorio proficuo per l'analisi, che diviene una prassi metodologica funzionale all'interpretazione della realtà sociale.

La complessità e il mistero che lo studioso vede nell'uomo e nelle sue vicissitudini, lo inducono ad un atteggiamento intellettuale che fa riferimento all'arte dell'interpretazione, alla scienza della concertazione, l'ermeneutica. In particolare, nel testo *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*²⁵, Bauman affronta la questione della postura intellettuale delle scienze sociali in relazione all'ermeneutica. Egli afferma che vi è uno stesso discorso, una stessa narrazione che attraversa l'intellettuale e ciò che sta studiando; di più, la sociologia è una scienza "socialmente compromessa", che partecipa, cioè, dello stesso processo di creazione e svelamento culturale in atto.

In *La decadenza degli intellettuali*, egli approfondisce l'evoluzione del ruolo degli intellettuali in relazione ai mutamenti storici e sociali. Il testo rappresenta un raccordo epistemologico nel pensiero dell'autore che affronta qui il passaggio dalla modernità solida alla modernità liquida, attraverso la trasformazione dell'intellettuale da legislatore ad interprete. Egli propone una sintesi del rapporto tra potere e sapere durante tre secoli di storia che hanno visto l'autodeterminazione della categoria dell'intellettuale venire progressivamente spogliata. I *philosophes* dell'Illuminismo oggi non sono più credibili nelle loro pretese universalistiche e razionalizzanti, mentre la nascente spaccatura tra sedotti e repressi, tipica della attuale cultura consumistica, richiama con forza l'esigenza di un sapere legato alla responsabilità, piuttosto che al potere.

Altro tema che permea le riflessioni della produzione scientifica dell'autore consta nella critica radicale al consumismo imperante della società contemporanea. Egli sviscera i meccanismi sociali che tale cultura sta muovendo all'interno delle società postmoderne. La lettura di Bauman si fa penetrante

²⁵ Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Hutchinson, London, 1978.

nell'analizzare il fenomeno della globalizzazione²⁶ che, sul finire del XX secolo, prende avvio e si insinua nel vivere comune di questa nuova fase storica, raggiungendo la vita quotidiana e disegnando i destini di tanti individui. L'irreversibilità di questo processo inarrestabile crea spaccature e unioni al tempo stesso: alla strutturazione a livello planetario dell'economia, del mercato, dell'informazione, del commercio...corrisponde il processo di localizzazione, di circoscrizione della propria identità, frammentata e disorientata nella globalità. In tutto questo il meccanismo propulsore continua ad essere il mercato e le sue fascinazioni che creano turisti e vagabondi, attraversatori sempre in movimenti di spazi dei quali non si colgono i significati, perché è oramai nell'extraterritorialità che viene prodotto il senso ed attribuito un valore; svincolato e avulso. Incompreso. Perché l'uomo postmoderno non si interroga, ma vaga, non è interessato al destino dei propri compagni di viaggio, perché anche il proprio gli è oscuro. È un irrequieto consumatore, alla ricerca di sensazioni, il cui *alter ego* è incarnato nel vagabondo. Questi è un consumatore difettoso la cui identità si staglia come precaria e indesiderata, in contrasto con la cultura dei consumi; i vagabondi minacciano l'ordine rincorso dai turisti. "I turisti hanno orrore dei vagabondi per le stesse ragioni, più o meno, per cui i vagabondi guardano ai turisti come a degli idoli e maestri: nella società dei viaggiatori, nella società che viaggia, il turismo e il vagabondaggio sono due facce della stessa medaglia. Il vagabondo, ripetiamolo, è l'*alter ego* del turista. La linea che li separa è tenue e non sempre netta. La si può facilmente attraversare senza accorgersene...questa abominevole rassomiglianza rende estremamente difficile decidere a che punto il ritratto diventa una caricatura e il campione vero e sano della specie si trasforma in un mutante e in un mostro."²⁷ Il vagabondo terrorizza il turista non per ciò che è, ma perché rappresenta quello che il turista potrebbe diventare. Bauman, come in altri momenti, si serve delle metafore per intraprendere itinerari di lettura delle dinamiche sociali che, nell'era postmoderna, richiedono, forse ancor più che in passato, competenze analitiche che attingono alla letteratura e al suo spirito

²⁶ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

²⁷ Ivi, cit. p. 107.

narrativo, capace di muoversi con maggior destrezza ed efficacia nella nostra mutevole realtà.

Queste identità precarie risolleivano il tema della sicurezza e della libertà²⁸: a più riprese il sociologo indaga il rapporto tra le due istanze, la cui continua e mai raggiunta ricerca di equilibrio si agita nella discussioni politiche tanto quanto nel senso comune. I concetti di ordine e di norma sono “coltelli taglienti”²⁹ e attestano la volontà di separare, tagliare, amputare, escludere. Non solo distinguono e circoscrivono, ma stigmatizzano quanti, in base ad una logica autoreferenziale, non hanno diritto ad esistere. Le regole costitutive del consumismo creano così nuove forme di povertà. Se nella società fondata sul lavoro il povero era colui che non aveva una stabilità lavorativa, in quella attuale povero diventa chi non ha le risorse per stare ai ritmi del consumo. Se un tempo essere povero significava essere disoccupato, ora la povertà riguarda i livelli di consumo. In questa ottica, il welfare state, non rientrando nell’ordine e nella logica del consumismo sembra aver perso il senso di esistere. Senso che, secondo Bauman, viene oggi attribuito dalle regola del mercato neoliberista. Di qui la critica ad una politica vacua che abdica al proprio ruolo e cede all’economia il potere; essa, invocando una *deregulation* senza precedenti, portano la società a respingere la stabilità per abbracciare la flessibilità a più livelli e a tutti i costi. Anche il tempo, vittima di questa logica destrutturante e parcellizzante non è più rappresentato da un fiume che scorre, ma da un insieme di pozzanghere³⁰, si frammenta in episodi; la salute diventa fitness, la libertà è sregolatezza e autorealizzazione e non più un vincolo sociale. Le identità che si abbozzano in questo scenario sono ben rappresentate dalle metafore del turista (e non più del pellegrino), il collezionista di sensazioni, il flâneur, ma soprattutto lo straniero, depositario delle paure più profonde e nascoste. L’altro assume così le sembianze di una presenza pericolosa o, comunque, portatore premonitore di sventure. La sua presenza è una minaccia. Del resto, riflette lo studioso, le politiche neoliberiste hanno posto le basi per lo sgretolamento delle reti sociali, decantando la libertà dell’individuo. Una libertà

²⁸ Z. Bauman, *La libertà*, Città Aperta, Troina, 2002.

²⁹ Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta, Troina, 2004.

³⁰ Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

improntata sull'assenza di limiti, sulla noncuranza verso la vita pubblica ha reso però agli uomini e alle donne della società dei consumi una nuova sudditanza ai modelli precostituiti del mercato. La libertà interpretata non in senso relazionale ha indebolito la collettività, paralizzato la politica che va connotandosi sempre più come locale. Di qui un senso di solitudine³¹ alienante che tormenta i cittadini che abitano città gremite di storie che sembrano non incontrarsi. Ecco allora un'agorà svuotata di quello spirito di condivisione che sollecita interrogativi che vadano oltre il locale, ma anche oltre il globale. Che siano invece planetari perché appartenenti ad una collettività che già oggi vive la propria *Voglia di comunità*³². Essa, afferma lo studioso, è un bisogno. Ma anche una tensione profonda e inalienabile. Non commerciabile. Esso porta con sé l'aspirazione all'autonomia che, sia che si tratti di un individuo o di una società, è una questione che non può trovare soluzione nella sfera d'azione personale; infatti il diritto di riconoscimento che è preludio alla vita sociale, invita al dialogo muove l'accordo e l'armonia.

Così Bauman tratta il disagio³³ che strisciante attanaglia l'uomo postmoderno e reca con sé la scontentezza. Attraverso il recupero della responsabilità è invece realizzabile "la nascita dell'individuo umano"³⁴ che, pur con i tormenti della scelta, potrebbe così interpretare la propria incertezza e attribuirvi il senso consegnatogli dalla polifonia e dalla differenziazione. La libertà non solo è un destino, ma anche una relazione sociale e in nome della quale è possibile realizzare una comunità politica che nel bene comune trova il riferimento per la propria costruzione e la propria autonomia. Non si tratta di dissolvere il disagio dettato dalla ricerca di appartenenza e dalla facoltà della scelta. Si tratta piuttosto di scoprirne il senso, per rinvigorire le tensioni solidali e l'identità dell'uomo postmoderno che, nella fluidità delle relazioni e nello scioglimento delle certezze, si trova confuso e vacillante.

Nel testo *Modernità liquida*, Bauman offre un quadro metaforico interpretante la fase attuale della nostra età e propone un'analisi chiara e puntuale dei

³¹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2000.

³² Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

³³ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002.

³⁴ Ivi, cit. p. 259.

cambiamenti che stanno attraversando le società all'inizio del nuovo secolo. L'autore si interroga su cosa sia la modernità e quali siano i tratti che la distinguono dalle precedenti epoche storiche. Rintraccia così alcuni nodi tematici (che corrispondono ad altrettanti capitoli nei quali è ripartito il testo) utili ad identificarne le trasformazioni e definirne le traslazioni nella fluidità: l'emancipazione sociale, il processo di individualizzazione, il nuovo rapporto tempo-spazio, il lavoro, l'idea di comunità. La premessa al testo risiede nell'idea che la modernità è stata sin dall'inizio un processo di liquefazione di tutti quei corpi solidi che le società avevano precedentemente costruito. I primi corpi solidi ad essere liquefatti sono stati gli obblighi etici e religiosi che costituivano e tenevano unite le società pre-moderne. L'immagine che meglio esemplifica questa prima fase della modernità è rappresentata dal *Panopticon*; luogo inventato da Jeremy Bentham e ripreso da Michel Foucault, in Bauman diventa chiave di lettura del potere moderno, nel quale il modello di relazione tra controllori e controllati comportava il reciproco coinvolgimento e legava il potere allo stesso territorio di azione dove i controllati svolgevano le loro attività.

Nella postmodernità la validità interpretativa del modello panottico è stata disciolta, ma non per questo è corretto parlare di fine della modernità; la spinta alla modernizzazione è ancora un tratto caratteristico della fase storica che stiamo attraversando. Essa, nelle parole del sociologo polacco, permea con il suo essere *liquida*, ambiti della realtà sociale (come ad esempio il lavoro, la comunità, l'individuo, il rapporto tra lo spazio ed il tempo, la libertà, l'emancipazione) e, liquefacendoli, li rende più difficilmente afferrabili e ne stempera il valore.

“I fluidi viaggiano con estrema facilità. Essi «scorrono», «traboccano», «si spargono», «filtrano», «tracimano», «colano», «gocciolano», «trapelano»; a differenza dei solidi non sono facili da fermare: posso aggirare gli ostacoli, scavalcarli, o ancora infiltrarvi. Dall'incontro con i corpi solidi escono immutati, laddove questi ultimi, qualora restino tali, non sono più gli stessi, diventano umidi o bagnati. La straordinaria mobilità dei fluidi è ciò che li associa all'idea di «leggerezza».”³⁵ Attraverso questa metafora lo studioso introduce il testo e il suo

³⁵ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002, cit. p. VII.

studio della società postmoderna, da lui coniata come liquida. Come anche in altri casi, tramite alcune immagini lo studioso rende quel quadro analitico che il suo “fare sociologia” intende perseguire, per restituire agli uomini e alla donne una lettura capace di coniugare il rigore dell’indagine scientifica al bisogno di comprensione di ciascun essere umano.

Per questo Bauman continua ad approfondire la propria prospettiva e avvicina il crescente fenomeno dell’individualizzazione della società contemporanea e i suoi correlati vissuti di paura, smarrimento, solitudine. Secondo lo studioso il disinteresse verso la politica, il declino dell’uomo pubblico, il culto del corpo, il bisogno di comunità sono segnali che rientrano nel processo di privatizzazione insistente, lo alimentano e ne impediscono il superamento. Nonostante i sentimenti avversi che questo processo innesca sono riconducibili ad una dinamicità oramai strutturale nella nostra società, l’individuo, intrappolato nel proprio individualismo, li interpreta come un’esperienza prettamente privata, personale, intima. Qui si innesta il compito della sociologia, laddove la necessità di svelare le alternative si fa urgente e laddove l’uomo chiede comprensione. La soluzione alla problematicità sociale e personale risiede, secondo Bauman, in un’azione collettiva. Nei vissuti di prossimità, di vicinanza, di reciprocità che oggi sono però *sotto assedio*³⁶; in questo testo sempre incline ad uno stile di frontiera, tra letteratura e indagine scientifica in senso stretto, affronta la questione politica con calore e con passione. Cittadini o spettatori? Consenso o azione politica? Ancora una volta si interroga e interpella il lettore e, di più, continua nel suo infaticabile lavoro di tessitura che nella responsabilità trova il suo fulcro per la partecipazione al bene comune.

Il sociologo delinea così la nuova condizione umana³⁷, con critica tenace e moralmente ispirata, per indagare, in questo tempo di mutazioni degli scenari, le gracili identità³⁸ che, come vestiti, gli uomini e le donne indossano: identità religiosa, sessuale, politica, nazionale...comunque precaria. Essa, del resto, è nutrita da una relazionalità che, nella modernità liquida, va sfumando verso i

³⁶ Z. Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

³⁷ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

³⁸ Z. Bauman, (a cura di B. Vecchi), *Intervista sull’identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

territori dell'io e inseguendo la soddisfazione personale piuttosto che l'incontro con l'alterità. “Dopo tutto, la definizione romantica dell'amore come vincolo che dura «finché morte non ci separi» è decisamente fuori moda – resa obsoleta dal radicale sconvolgimento delle strutture di parentela u cui fondava e dalle quali traeva vigore e rilevanza. Ma la caduta in disuso di tale nozione ha finito inevitabilmente con l'abbassare il livello di difficoltà delle prove che un'esperienza deve superare per fregiarsi del titolo di «amore». [...] Si potrebbe finanche credere (e fin troppo spesso lo si fa) che le capacità amatorie crescano via via che accumula esperienza”³⁹. Secondo lo studioso, la cultura dei consumi che predilige i prodotti pronti per l'uso, le soddisfazioni rapide, le risposte immediate, i risultati facili, anche l'esperienza dell'amore è viene configurata come una merce per la soddisfazione di bisogni e piaceri. L'intera vita⁴⁰, vissuta all'insegna dell'incertezza e nel timore di rimanere indietro rispetto ai ritmi vorticosi della esistenza postmoderna, è assediata dai consumi; di più, nella vita liquida la distinzione tra consumatore e oggetto di consumo è provvisoria, flebile e mutevole. È una vita improntata sulle leggi del consumo e si alimenta dell'insoddisfazione dell'io. Così l'individuo, l'unità più piccola dell'umanità, per emanciparsi ha bisogno della società. In questa contraddizione insanabile tra affermazione dell'individualità e necessita dell'altrui partecipazione, si inserisce la proposta (che in realtà è un'imposizione!) del consumismo, la cui logica è finalizzata al soddisfacimento dei bisogni di uomini e donne in lotta per la costruzione delle loro individualità. Solo seguendo le regole del consumo è dunque possibile appagare le proprie esigenze. Così, il conformismo, non molto tempo fa accusato di ostacolare e soffocare l'individualità, nella nostra società postmoderna, diventa un passaggio obbligato per la sua realizzazione.

La corsa per l'individualizzazione, però, non è aperta a tutti e seleziona i propri aspiranti competitori. L'individualità, dunque, è una questione di abilità e risorse e non più una dimensione costitutiva dell'essere umano. Nella società dei consumi non c'è posto per i consumatori difettosi e, se il processo di

³⁹ Z. Bauman, *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari, 2004, cit. pp. 8-9.

⁴⁰ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

modernizzazione ha sempre prodotto rifiuti e scarti umani, la sua diffusione globale all'interno della cultura consumistica, ha scatenato una produzione esponenziale di *vite di scarto*⁴¹.

Sfollati, immigrati, richiedenti asilo, tutti coloro che non sono funzionali e non alimentano il gioco dei consumi sono esseri umani superflui, in esubero. Non solo, ma gli oggetti e le persone utili oggi, domani potrebbero finire nella discarica. La flessibilità dominante sulla solidità, che è ormai sinonimo di scarto⁴²,

ha generato il fantasma dell'esubero⁴³. Non c'è più un rifugio, un luogo sicuro. Tutto ha una data di scadenza. Anche la bellezza. Essa, una delle grandi promesse della modernità, uno degli ideali che ha animato lo spirito moderno, oggi, nella attuale società, viene a coincidere con la moda; il bello è così destinato a diventare brutto nel momento in cui la moda detta un cambiamento. E i cambiamenti sono repentini e continui. "Nella nostra società liquido-moderna, la bellezza ha subito la stessa sorte toccata agli altri ideali che un tempo motivavano l'inquietudine e la ribellione degli esseri umani. La ricerca dell'armonia suprema e della durata eterne è stata presentata come una preoccupazione semplicemente inopportuna. I valori sono valori nella misura in cui sono idonei ad un consumo istantaneo, sul momento. I valori sono attributi di esperienze momentanee. Così anche la bellezza. E la vita è una successione di esperienze momentanee."⁴⁴

La critica di Bauman è senza tregua, ma non senza speranza. Nonostante le sue analisi propongano un quadro ben poco rassicurante, nonostante il tono che da critico si fa a tratti polemico nell'affrontare alcuni gravi ed urgenze problematiche sociali e nonostante la paura, egli continua a credere nel potenziale umano e nella riappropriazione della facoltà di scegliere. In una presa di responsabilità che, personale e politica, si faccia prassi di emancipazione.

Uno degli ostacoli in questo percorso, spiega il sociologo, è la paura. Una *paura liquida*⁴⁵, indistinta, fluttuante, invasiva ma silente che nell'omonimo testo

⁴¹ Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

⁴² Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., p. 96.

⁴³ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., p. 120.

⁴⁴ Ivi, cit. p. 151.

⁴⁵ Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008; id., *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano, 2005.

tenta di esaminare, individuandone le radici comuni e le possibili vie d'uscita. Così ci esorta a vincere il senso di impotenza, l'effetto paralizzante che la paura accende; anche qui, ritorna, come sempre il tema della morale, quell'impulso che, se ascoltato e reso prassi sociale e impegno politico, mostra la traiettoria che abbandona la paura per incontrare l'azione. A conclusione dell'opera, dopo aver proposto un inventario delle paure postmoderne e funzionali alla cultura della liquidità, lo studioso muove la sua proposta. Ancora una volta affida agli intellettuali un compito: il compito della speranza. Per ricomporre il patto infranto tra intellettuali e popolo si rende necessaria la formazione di una scienza che proponga analisi lucide, che persegua con responsabilità e nell'impegno etico il proprio dovere verso l'umanità.

Di questa umanità affaticata e dolente Bauman continua a proporre letture⁴⁶ che vanno a sondare aspetti nascosti e significati difficili da cogliere. La metafora dello sciame inquieto⁴⁷ che, nella società postmoderna, tende a sostituire il gruppo, perché non avendo né leader né gerarchie ripresta ed asserve la logica solitaria del consumo. Essa, vive di promesse di gratificazione dei desideri, eppure, al tempo stesso, vive della loro irrealizzazione: un desiderio appagato spegne il bisogno di consumo e provoca un rallentamento dell'economia. All'*homo consumens* si contrappone l'*homo sacer*⁴⁸, il povero, il consumatore difettoso, "colpevole" della propria situazione economica e per il quale lo stato, rivolto anch'esso all'interesse economico e non all'impegno politico, predispone prigioni e non giustizia.

Le sabbie mobili sembrano essere il suolo sul quale cammina, incerto, l'uomo descritto da Bauman; la solidità non appartiene più a nessun territorio, pena l'esclusione. A questo mondo ostile, a questo inferno⁴⁹ egli contrappone l'utopia, l'immagine di un mondo altro, governato dalla saggezza e dalla dedizione verso l'uomo. L'idea regolativa utopica si nutre della morale che allarga il campo

⁴⁶ Bauman Z., (a cura di C. Leccardi), *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio-Emilia, 2008; id., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁴⁷ Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento, 2007.

⁴⁸ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

⁴⁹ Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

d'indagine della disciplina per raggiungere, a più riprese, una riflessione di stampo politico⁵⁰. La responsabilità intellettuale comprende un'assunzione di impegno nei riguardi degli esseri umani che vivono l'umiliazione come uno stato quasi permanente della loro esistenza. L'indignazione deve dunque sfociare in un atteggiamento non solo intellettuale, ma anche politico, capace di rintracciare strategie d'azione rivolte alla costruzioni di reti sociali per quanti, in preda alla disperazione per la loro condizione umana, non hanno le risorse sufficienti per rendere giustizia alla loro dignità.

La produzione scientifica del nostro autore è molto estesa e rappresenta una testimonianza erudita e coraggiosa del legame, che sembra non spezzarsi mai, tra indagine sociale e momento storico. Dal periodo polacco, all'Olocausto, dalla modernità alla modernità liquida, dal nazismo al totalitarismo comunista, fino al mondo capitalista occidentale. Bauman attraversa contesti differenti che danno forma alle sue riflessioni. La sua formazione che prende avvio dagli scritti marxiani, poi riletti attraverso Gramsci, appare ora tras-formata rispetto ai primi scritti sia nello stile espositivo che nell'atteggiamento scientifico. Sempre rigorosa e pungente la produzione degli ultimi anni sembra quasi ridisegnare i confini della disciplina sociologica in uno stemperamento dei suoi confini che, nella prospettiva ermeneutica, trova il proprio inquadramento epistemologico. Sempre più attento alla storie degli uomini e delle donne, ne sonda i risvolti esistenziali e, in questo ravvicinamento ed interesse per le narrazioni ed i loro significati manifesti o nascosti, nella sua tensione analitica che, a tratti, si distanzia dall'osservazione per dedicarsi alla propositività di un ampliamento dello sguardo, ravvediamo un punto di contatto con la pedagogia.

Il linguaggio sciolto e scorrevole, spesso metaforico ed allusivo; il vocabolario preciso, tagliente, severo laddove necessario. Bauman, ad oggi, continua ad esprimere il suo energico impegno intellettuale ed etico attraverso le sue pubblicazioni, conferenze, seminari, interviste.

⁵⁰ Z. Bauman, *Le sfide del nostro secolo. Sicurezza, parità, rete*, in Fioroni G. (a cura di), *Della politica. Un vocabolario per ricominciare*, Armando, Roma, 2008.

1.3 Pedagogia e sociologia: verso un orizzonte etico.

L'orizzonte etico è un itinerario mai compiuto. È un percorso per rispondere all'impulso morale che ci appartiene e che, insistentemente, ci interroga. Il nostro essere fulcri della responsabilità ci sovrasta e ci impone il destino di scegliere in condizioni di profonda e dolorosa incertezza. Non si può fuggire la responsabilità, così come non è possibile annullare l'ambivalenza che, accompagnando la scelta, ci costituisce e anima le nostre plurime identità. Quest'idea di identità suffraga le pagine che seguiranno che, come già anticipato nella nota introduttiva alla presente dissertazione, intendono contribuire alla tessitura di un ordito scientifico accogliente e inclusivo. Nella consapevolezza della faziosità di ogni visione, intendiamo qui esplicitare come il lavoro delle scienze sociali (sia in ambito intellettuale sia nella pratica educativa), sia più fruttuoso e rispondente alle esigenze che le problematiche attivano nel momento in cui sa porsi come rete, come tessitura, come narrazione. La complessità e la differenza ci precedono. E precorrono tutti i nostri esperti ed eruditi tentativi di leggerle. Per questo facciamo qui riferimento ad un'apertura intellettuale tra ambiti disciplinari diversi delle scienze sociali. Bauman, nello stile che lo contraddistingue, interpella più volte pedagogia e sociologia definendone compiti, doveri e identità.

Egli pensa ad una sociologia eclettica, capace di entrare in sinergia con la quotidianità degli uomini, per renderla più umana. Da subito si affaccia con forza l'impeto morale che non abbandona mai il suo pensiero. Già a partire dalla prima pubblicazione egli mostra impegno sociale, passione politica e una propensione alla sensibilità verso le ingiustizie. La centralità dell'essere umano è evidente nelle opere dell'autore per il quale la sociologia non esiste se non in rapporto agli uomini e alle loro storie⁵¹. Bauman rappresenta una voce dissonante rispetto alla sociologia strettamente accademica, imprigionata in un'epistemologia di stampo positivista; il sociologo polacco, nei suoi scritti, va progressivamente definendo la

⁵¹ Mauro Magatti (Università Cattolica di Milano), introducendo l'edizione italiana del testo di K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005, riflette sulla centralità dell'essere

figura del sociologo come di un interprete cui spetta il compito di leggere il proprio tempo. Per questo motivo egli attinge dalla filosofia, dalle scienze sociali, dalla letteratura e, perché no, anche dalle riflessioni della moglie Janina. Come egli stesso afferma⁵², grazie a Janina, ha imparato che la libertà dei valori è un'illusione e che sociologizzare ha senso solo nel momento in cui si aiuta l'umanità a vivere; sono infatti le scelte che gli esseri umani compiono a rendere la differenza tra il "vivere umano" e il "vivere disumano". È anche attraverso il testo che racconta la storia di una ragazza nel ghetto di Varsavia, che Janina contribuisce ad arricchire il pensiero del marito circa l'Olocausto. Ancora una volta, esperienza di vita ed indagine sociologica si intrecciano, per comprendere ed interpretare la realtà sociale, per coglierne le responsabilità ed esaltarne l'umanità. La "missione della sociologia"⁵³ risiede nell'aiutare le persone "in carne ed ossa" e decifrare l'esperienza che vivono; Bauman è interessato agli uomini e alle loro storie e non a categorie astratte e lontane dalla quotidianità. È infatti in essa che gli uomini e le donne affrontano, spesso senza rendersene conto, questioni che, in realtà, vanno oltre l'individualità e la contingenza del momento e non siamo allenati a raffrontarle con le esperienze e il destino di altri "come noi".

Sostenendo tale missione per la disciplina sociologica, lo studioso non può prescindere dalle vicende esperienziali e biografiche degli uomini, ma soprattutto dal loro intreccio con gli accadimenti storici e sociali che partecipano alla costruzione delle traiettorie esistenziali e vanno così ad incrementare la complessità che rende difficoltose le soluzioni, anche dei problemi di tutti i giorni.

La sua sociologia cerca l'incontro con la processualità del vivere quotidiano, perché nell'interpretazione di esso e nel servizio all'umanità trova il proprio senso. Per raggiungere questo obiettivo, però, le convenzioni del linguaggio accademico e le rigidità di alcuni *cliché*, non sempre si rivelano adatte ed efficaci. Forse, è dopo aver maturato la consapevolezza di alcuni limiti del mondo strettamente accademico, che lo studioso di origina polacca ha sfumato la propria

umano all'interno della produzione scientifica di Bauman e sull'originalità del suo modo di intendere la sociologia, quale momento analitico di incontro con altre discipline.

⁵² Z. Bauman, (a cura di P. Beilharz), *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005 pp. 376-377.

⁵³ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit., p. 18.

produzione scientifica da opere voluminose a testi più snelli e più facilmente accessibili. Perché no, godibili. L'utilizzo stesso del linguaggio va abbandonando uno stile formale per scivolare nel letterario, senza però perdere né il rigore dell'analisi, né l'efficacia comunicativa. Anzi, sembra forse rendere vivo quel richiamo (agli intellettuali) ad essere traduttori, interpreti della realtà. Realtà che sa cogliere e riproporre come narrazione, il cui ordito racchiude forse quelle traduzioni capaci di restituire un senso agli avvicendamenti spesso confusivi del nostro tempo. Per questo motivo, non è semplice riuscire a catalogare l'opera di Zygmunt Bauman, che non è un "semplice sociologo". Di qui l'esigenza di trovare altre etichette, come quelle di «filosofo sociale» e di «socialista». Ancora una volta, però, il risultato non soddisfa appieno: egli non è soltanto un sociologo, un filosofo sociale e, almeno in un certo senso, un socialista. È anche un esperto narratore, un autore di narrazioni storiche.»⁵⁴

La scrittura stessa si avvale di argomentazioni complesse, di metafore, allegorie, allusioni: "se l'opera di Bauman lascia sempre l'impressione di un *quid* che non si è capito a fondo, o che è difficile catturare, è proprio per il problema della scrittura"⁵⁵. Il suo pensiero sociologico è, senza dubbio, un pensiero narrativo, che attinge dalla letteratura e dalla teoria sociologica insieme, perché ne intravede le connessioni e, di più, scorge in esse il senso dell'ambiguità, della quale tanto scrive nei suoi testi. Lo stile letterario quindi sembra entrare in sinergia con la condizione umana da lui descritta come perennemente esposta all'ambivalenza. La scienza di Bauman non rassicura. Non offre analisi tranquillizzanti, perché il suo intento, al contrario, è scuotere gli uomini, richiamarli alle loro responsabilità. Umanizzarli. Perché ciò che rende davvero umano ciascuno di noi, è il nostro essere morali. La sociologia stessa è immorale se non persegue questo obiettivo. In questo senso, egli dichiara di aver appreso di più da alcuni letterati (cfr. Milan Kundera, Albert Camus) piuttosto che da molti sociologi. È lo stile dialettico che permette l'incontro con il pensiero dell'altro e

⁵⁴ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit., p. 28.

⁵⁵ Ivi., cit. p. 27.

che trasforma. Tras-forma, sottolineerebbe Anita Gramigna⁵⁶. Il legame con il romanzo, che permea dallo stile del sociologo, rende le sue opere come attraversate da una duplice prospettiva: il recupero e la creazione⁵⁷. L'enfasi che egli attribuisce alla categoria della possibilità suggerisce una lettura della sociologia come non solamente descrittiva. Nella restituzione che il sociologo compie nelle sue analisi, infatti, egli crea nuove possibilità, perché apre alla critica, foriera di incertezza, ma anche di opportunità. Per Bauman, la teoria critica è un passaggio imprescindibile per interpretare la realtà sociale. Senza, non vi può essere comprensione. “Una teoria sociologica che voglia essere fedele e adeguata al proprio oggetto non può essere altro che critica. [...] Le teorie critiche sono e possono essere molto diverse. Quello che le unisce è un atteggiamento analogo nei confronti della vocazione sociologica: l'interesse a tener aperto l'inesauribile e incompiuto potenziale umano, combattendo tutti i tentativi di precluderne e vanificarne l'incessante evoluzione e spronando la società umana a mettersi continuamente in discussione senza che tale processo si arresti o venga dichiarato concluso.”⁵⁸ La questione è sostanziale nelle argomentazioni del sociologo, che dichiara con forza come l'incertezza sia una condizione essenziale e introduttiva alla realizzazione della disciplina sociologica, in quanto è la condizione umana ad essere essa stessa inesorabilmente inquieta. Egli propone dunque una propria lettura dell'esser umano, lettura che non ha nulla a che spartire con il determinismo e la prevedibilità, ma che sposa la visione di un essere creativo, profondamente morale e complesso. Non si accontenta di prospettive parziali, non accetta critiche che svalutino l'essere umano, ma spinge il proprio impianto teorico verso una insaziabile analisi del contingente, senza mai dimenticare la storia, che è narrazione e processualità. L'identità del resto è un concetto relazionale, ha cioè una base sociale poiché si costruisce attraverso plurime reciprocità tra sistema psichico, sociale, ambiente...Non solo. L'identificazione avviene per differenza, come scoperta dell'alterità e, dal

⁵⁶ Come già esplicitato nell'introduzione, si fa qui riferimento al contributo di A. Gramigna, *L'ontologia della differenza nella relazione tras-formativa*, in A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Aracne, Roma, 2005.

⁵⁷ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit., pp. 35-40.

⁵⁸ Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica...* Op. cit., cit. p. 35.

riconoscimento dell' alterità e della differenza, è possibile procedere ad una costruzione del legame sociale. Esso si articola anche nella correlazione esistente tra libertà e sicurezza che, nella fase liquida della modernità, propende verso la libertà mal interpretata come *deregulation*. Anche l'attuale economia politica, incline ad una lettura atomistica ed individualista, si concentra sui diritti di autoaffermazione, trascurando (a tralasciando intenzionalmente) la dimensione collettiva; in questo modo, rende il disagio del singolo non accomunabile in una causa comune. Così facendo, la cultura postmoderna, scongiura la realizzazione di alternative a se stessa, rinviando la questione dell'autonomia alla dimensione del "fai date" e non a quella realmenteolutiva della concertazione politica e sociale.

La sociologia di Bauman si muove in senso antitetico: facendo appello alla relazione morale e all'identità di "custode del proprio fratello" (Lévinas), contrasta le tendenze postmoderne che sembrano rincorrere identità infelici e non rispondenti ai bisogni di questa inquieta umanità. La ricerca di identità, infatti, nella società dei consumi, si esprime attraverso lo shopping smanioso e concitato, la cura ossessiva del corpo, la fuga e il di stanziamento da quanti sono fuori dalla logica dei consumi...Ciò che è drammatico, sostiene il nostro autore, è la percezione della mancanza di alternative a questo stato di cose, legata alla disaffezione verso la pratica dell'interrogarsi.

La prospettiva liquida è insidiata dalla strutturazione di una economia sempre più potente ed invasiva negli aspetti più intimi dell'esistenza, e da una politica che va sgretolandosi poiché sembra aver smarrito la propria identità. L'irrefrenabile dinamicità che segna i movimenti economici globalizzati ricatta gli individui facendo della soggettività e dei suoi desideri la principale fonte di ricchezza. Il consumismo come risorsa. Come la risorsa per eccellenza. L'alternativa, del resto, è lo scarto.

Le riflessioni di Bauman vanno così delineando l'identità dell'uomo postmoderno e raggiungono i campi di indagine più squisitamente pedagogici, i processi di formazione e di perpetuazione dei meccanismi che alimentano la cultura liquida, la sola oramai ad aver diritto di permanenza, permesso di soggiorno. Se mostrare le alternative spetta alla sociologia, offrire strumenti di rivoluzione è compito della pedagogia. Una rivoluzione che, interiore e non, rende

l'emancipazione un itinerario la cui giurisdizione si estende a più sfere, complementari, dell'azione umana. Sociologia, pedagogia, politica restano, nelle riflessioni dell'autore, non reciprocamente sostituibili; l'eterogeneità delle emergenze sociali (la crescente preoccupazione per la criminalità, i timori legati all'immigrazione, il mantenimento del *welfare state*, per citarne alcuni) non può ignorare una riflessione unitaria, una lettura multifattoriale e interpretativa, piuttosto che normativa. Una lettura capace di svelare le responsabilità politiche, le connessioni innate che vanno definendo la nostra società e le nostre identità.

Una delle conseguenze più gravi della globalizzazione è, secondo Bauman, la scomparsa dello spazio pubblico e il conseguente rifugio nello spazio privato. Egli fa così appello ad un dibattito scientifico che risvegli le abilità di negoziazione, anche tra saperi differenti.

Egli, riferendosi alla pedagogia, fa appello ad una pedagogia critica, capace di mettere in discussione le proprie conoscenze, aperta alle vicissitudini e alla storie degli uomini. Eppure capace di distanziarsene e di liberarsi del senso comune, che invade la quotidianità e devia gli itinerari conoscitivi. Così, se il compito della sociologia è mostrare le alternative, quello della pedagogia risiede nell'offrire strumenti utili ad orientarsi tra molteplici e ambivalenti opzioni di scelta. La complementarità dei due distinti ma correlati ambiti disciplinari richiede un approccio al sapere di matrice ermeneutica, un'ottica di concertazione e un atteggiamento intellettuale congruo alla pluralità che, vitale, muove la realtà sociale. L'esigenza profonda dell'uomo di recuperare l'unità con la terra, con gli altri, con se stesso, ci ammonisce Morin, deve poter trovare nell'educazione e nella riflessione formativa uno spazio fecondo di risposte o di onesti interrogativi.

Di fronte allo smarrimento di identità che l'uomo contemporaneo si trova ad affrontare, occorre mettere in campo competenze nuove capaci di coniugare le indagini speculative teoriche, la ricerca sul campo, e le aspettative degli individui, al fine di formare una società che si riappropri della capacità di riflettere e valutare criticamente tutte le scelte che essa si trova a dover compiere.

Le scienze sociali, in questa prospettiva, non abdicano le loro responsabilità e mantengono al centro del loro indagare l'individuo, depositario della libertà di scelta e custode di una morale che lo precede.

La prospettiva pedagogico-sociale a partire dalla quale questa dissertazione è stata condotta, intravede le sinergie intellettuali e le affinità di pensiero con un autore come Bauman la cui produzione scientifica non abbandona mai rigore morale e interesse verso le storie degli uomini e delle donne, ai loro destini e, non ultimo, ai contesti entro i quali le loro narrazioni prendono vita.

Le scienze sociali con umiltà e con decisione devono contribuire alla formazione della vita democratica della società: e qui prende vigore il richiamo dello studioso, misto ad un po' di amarezza. Gli studi e i corridoi del mondo accademico, in realtà, sono gremiti di persone il cui obiettivo pare essere distante dal suscitare negli studenti il dubbio, scatenare l'immaginazione, smuovere le convinzioni. Secondo Bauman esiste una relazione tra la missione degli intellettuali e la retorica pubblica che promuove il conformismo alimentato dal senso comune: questa relazione "rende gli intellettuali umanistici facili bersagli per gli assertori della fine della storia, delle scelte razionali, delle *policies* di vita secondo cui non esiste alternativa e di altre formule che tentano di cogliere o di esprimere lo slancio, effettivo o presunto, di una dinamica societaria che appare invincibile. Essa incoraggia a dosi di irrealismo, utopia, pie illusioni, sogni a occhi aperti e (il danno dopo la beffa, in un odioso capovolgimento della verità etica) irresponsabilità."⁵⁹ La sensibilità che Bauman attribuisce a quanti sono impegnati sul fronte della formazione rende conto della rilevanza e della responsabilità di quest'ultimi nei processi di costruzione della società. Non solo; secondo l'autore, solo attraverso l'educazione e l'autoeducazione la pedagogia critica può sperare di riuscire ad intervenire nella realizzazione di una società democratica ed autonoma. Il destino della libertà e della democrazia passa attraverso l'educazione, capace di rendere consapevole quell'insoddisfazione per il livello di democrazia raggiunto e di spingere inesorabilmente oltre. Oltre il contingente che rende gli esseri umani impauriti ed aggrappati alle proprie convinzioni, oltre l'interesse personale che imbavaglia le coscienze, spinge al silenzio e fa abbassare lo sguardo. La formazione ha il dovere di lavorare qui: negli spazi oramai lasciati vuoti da uno

⁵⁹ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., cit. p. XXIII.

stato assente, da una politica che coltiva gli interessi di pochi, invece di perseguire il bene di tutti, da una solitudine che impoverisce gli uomini dell'era postmoderna.

Bauman in più occasioni riprende il discorso circa il ruolo della scienze sociali e, nel farlo, sfuma i confini e dissolve gli steccati che, infruttuosi, riempiono le pagine di tanta scienza. Interessato all'assunzione di responsabilità da parte degli intellettuali, responsabili della formazione, ribadisce con chiarezza gli obiettivi che, seconda la sua prospettiva, competono alla sociologia. Ma anche alla pedagogia. Lo studioso è interessato all'uomo, spesso sofferente, comunque bisognoso di comprensione; per questa partecipazione alla storia degli uomini del suo tempo, per questa condivisione che permette di comprendere, egli rettifica i profili della disciplina che rappresenta e dilata i suoi orizzonti, li lega alla altre scienze sociali e li raccoglie in un comune approdo, l'etica. È in nome di essa, infatti, che Bauman "fa ciò che fa"⁶⁰. Solo attraverso la concertazione è possibile sperimentare la democrazia e il senso di umanità che, rigoglioso, le appartiene.

⁶⁰ Si fa qui riferimento ad un'espressione di Kate Tester nell'intervista a Zygmunt Bauman, riportata nel testo Bauman Z., Tester K., *Società, etica, politica...* Op. cit.

Capitolo Secondo

L'intellettuale: tra intrecci e solitudini.

Dopo aver tracciato l'evoluzione del pensiero di Bauman attraverso le sue opere, si intende qui approfondire l'impianto epistemologico che sorregge l'intera produzione scientifica. Partendo dalle fonti bibliografiche dell'autore e sull'autore, cercheremo pertanto di cogliere ed interpretare le riflessioni a partire dalle quali Bauman fonda il proprio modo di "fare sociologia". Egli ritiene che la disciplina sociologica sia una forma di prassi, attraverso la quale è possibile sperimentare il nesso interpretazione-traduzione, combinare l'elemento teorico con il momento pratico. Di ispirazione marxista, le origini del concetto di prassi in Bauman, si dirigono verso la formazione di una teoria critica che, rifacendosi ai *Manoscritti* marxiani del 1844, continua a interrogarsi sullo studio della storia, poiché, attraverso essa, è possibile far rivivere le speranze dimenticate e le opportunità perdute. Ovvero è possibile comprendere perché "il mondo è arrivato ad essere ciò che è"¹. Secondo Bauman, teoria e prassi si incontrano nell'atto della conoscenza ed è così possibile muovere l'impianto teorico verso una lettura critica del reale. Questo compito compete agli intellettuali che, nelle prospettive dell'autore, rivestono un ruolo di grande responsabilità. Oltre i cambiamenti, le *tras-formazioni*² che, nel corso della storia, si sono susseguite circa il loro ruolo, il principio di responsabilità che li anima continua ad essere fondativo della loro

¹ Tester K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005, cit. p. 43.

² Il riferimento è, ancora una volta, alle riflessioni di Anita Gramigna.

missione. Non ci si può dunque esimere dal delineare la figura dell'intellettuale che Bauman, ad un tempo, ammonisce ed incoraggia.

2.1 Ermeneutica e scienze sociali

Siamo tutti “esuli da noi stessi”³. Tutti gli uomini e tutte le donne del nostro tempo, sostiene Bauman, partecipano alle relazioni, alle situazioni quotidiane, ma sempre parzialmente. In ogni contingenza avviene che una parte di noi venga espressa e partecipi di quella circostanza, mentre un'altra sia, in quel momento, fuori posto, esule, lontana. È un'esperienza comune affrontare l'ambivalenza della propria condizione umana. Si tratta di posture esistenziali in movimento, di partecipazioni parziali, di atteggiamenti contestuali. Umani. La nostra condizione umana⁴ è, infatti, essenzialmente plurale⁵, a tratti contraddittoria, sempre complessa. “Non smetteremo mai di essere stranieri”⁶: in quest'identità migrante eppure confinata, irrefrenabile eppure esule Bauman intravede lo schiudersi delle possibilità umane. L'ambivalenza, infatti, è foriera di avventure, può essere annuncio di bellezza o evocatrice di umiliazione: è un preludio. Il pensatore polacco, riferendosi ad Albert Camus⁷, pone così l'accento sul dolore legato all'incertezza che l'uomo postmoderno si trova a dover riconoscere, comprendere, fronteggiare. La dimensione della scelta diviene elemento propulsivo; per mezzo di essa, infatti, l'impegno etico viene ad essere un tratto distintivo della produzione scientifica che, nel corso della sua evoluzione e rivisitazione, trova un punto di rinnovamento nell'esperienza dell'esilio. È infatti successivamente all'arrivo del sociologo in Inghilterra che si è avviato un periodo di intensa ed indiscussa attività di ricerca e studio.⁸ L'essere “fuori luogo” che

³ Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano, 2005.

⁴ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

⁵ Z. Bauman, *Fiducia e paura...* Op. cit.

⁶ Ivi, cit. p. 65.

⁷ Bauman fa riferimento alla saggistica, ma anche alla produzione letteraria di Camus. Si vedano, fra gli altri, A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 1996 e A. Camus, *Lo straniero*, Bompiani, Milano, 2001.

⁸ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit.

l'essere esule comporta, per quanto condizione subita e rifiutata, invoca comunque la nostra capacità di scelta. È grazie ad essa che, secondo Bauman, è possibile accettare l'esilio come una sfida e portare così il carico di opportunità che l'essere esule implica, in modo attivo e responsabile. L'autore è convinto che accogliere la condizione di esiliato come una vocazione (anziché considerarla una sciagura) permette di pensarsi ed agire come soggetti nelle relazioni umane e non come oggetti passivi di fronte al potere. Accettare la condizione di "essere fuori posto", accogliere cioè l'ambivalenza della condizione umana, accettare il nostro essere stranieri a noi stessi significa, per Bauman, essere umani. Significa rispettare la nostra identità, la nostra dignità che, nell'atto umano del poter scegliere, viene riconosciuta ed esaltata. Significa "trascendere i limiti creati dallo status quo delle strutture sociali, delle istituzioni, dell'organizzazione della vita sociale."⁹ I limiti del mondo possono essere conosciuti se gli esseri umani possono farne esperienza e se tentano di superarli; è in questo tentare di travalicare i limiti, in condizioni di profonda e dolorosa incertezza che risiede la nostra umanità. E qui ha dimora anche, secondo lo studioso polacco, la missione della sociologia¹⁰, che consta nell'aiutare gli uomini a decifrare l'esperienza che vivono, ma soprattutto svelarne le insite alternative. Il compito della sociologia, secondo l'autore, è mostrare che il mondo potrebbe essere differente. Secondo lo studioso necessitiamo di una disciplina sociologica processuale per poter comprendere i cambiamenti in atto. Una sociologia eclettica, aperta al dubbio, che guarda con sospetto l'inevitabile ed è disponibile ad ampliare i propri confini. Per leggere le possibilità è necessario un atteggiamento di apertura, anche tra le singole discipline. Bauman considera la porosità¹¹ della sociologia come uno dei suoi punti di forza: la struttura discorsiva che la caratterizza, unitamente alla sua tendenza ad inglobare tutti gli elementi, le dimensioni che connotano l'esperienza umana ne evidenziano la propensione alla comprensione della complessità fluida della vita sociale. In proposito egli afferma che Simmel¹² gli ha insegnato a

⁹ Ivi, cit. p. 22.

¹⁰ Ivi, p. 18.

¹¹ K. Tester, Z. Bauman, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 41.

¹² Ivi, p. 10.

guardare con sospetto le affermazioni di quanti credono che il mondo funzioni in modo ordinato, stabilito, prevedibile. “Il mondo umano (il mondo plasmato dagli esseri umani e il mondo che plasma gli esseri umani) è eternamente, inevitabilmente e irrimediabilmente non ancora divenuto, per usare un’elegante espressione di Ernst Bloch.”¹³ Per questo motivo gli parla di teoria critica¹⁴ volta a tener vigili gli uomini, a sollecitare incessantemente la messa in discussione di ciò che appare definito e inevitabile. Compito di questa sociologia è portare alla luce, svelare la pluralità insita nelle vicende umane ed accettarne l’incedere incerto. Dice Bauman in proposito: “Ritengo che il servizio (continuo e senza fine) che la sociologia può e dovrebbe rendere alla promozione della giustizia consista nell’ermeneutica sociologica: nel chiarire le condizioni politiche del pluralismo e nel presentare i diversi modi di vita come altrettante scelte strategiche compiute in risposta all’effettiva diversità dell’esperienza umana. L’esito dell’ermeneutica sociologica è la promozione delle condizioni sociali del pluralismo: lo sociologia è dunque in contrasto con la ricerca del consenso.”¹⁵

Emblematica quest’ultima affermazione svela la centralità della questione morale; l’idea di scienza elaborata da Bauman è fortemente connotata moralmente. In particolare l’ermeneutica¹⁶, intesa come pratica di traduzione dei significati, può porre le basi per un dialogo, perchè colma di senso le distanze che, talvolta, le differenza socio-culturali comportano. In questo senso, la sociologia non è solamente una disciplina di osservazione ed analisi, ma racchiude in sé un potenziale creativo: può creare nuove possibilità. La possibilità, secondo l’autore, è un evento che ancora non ha avuto luogo ed è una categoria applicabile solamente al mondo umano, perché la volontà gioca un ruolo determinante. La possibilità rappresenta ciò che ancora potrebbe giungere; è il rifiuto ad accontentarsi di ciò che è, per tentare nuove esplorazioni, nuovi limiti, nuove conoscenze. Anche dissonanti. Sorretti dalla convinzione della propria

¹³ Ivi, cit. p. 33.

¹⁴ Ivi, cit. p. 34.

¹⁵ Z. Bauman, *Quale morale per un tempo d’incertezze?*, in C. Leccardi, *Limiti della modernità*, Carocci, Roma, 1999.

¹⁶ Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Hutchinson, London, 1978.

insufficienza. Perché la libertà, unita alla responsabilità, rende possibile la democrazia: è “un circolo ermeneutica in perpetua rotazione”¹⁷, un circolo continuo di sforzo di traduzione tra pubblico e privato. “Democrazia è proprio la continua pratica di traduzione tra pubblico e privato, di riformulazione dei problemi privati in questioni pubbliche e di incanalamento del benessere pubblico in progetti e compiti privati. Come ogni traduzione, non è mai perfetta e rimane sempre suscettibile di correzioni; come ogni traduzione, mette a nudo nuovi strati di possibilità su entrambi i versanti dell’atto di traduzione.”¹⁸

Riprendendo la tesi di Schleiermacher¹⁹, secondo la quale l’interpretazione è un circolo ermeneutico in incessante movimento, il sociologo polacco la adotta a sostegno della propria visione di scienza e, in particolare, della sociologia che viene ad essere identificata, secondo questa prospettiva, nell’arte della traduzione. Essa, in quanto transizione, movimento di ospitalità, di mutua comprensione tra la sfera pubblica e quella privata persegue lo scopo di aiutare gli uomini e le donne a compiere scelte morali, nella libertà e nel riconoscimento dell’altrui dignità. L’impegno etico che contraddistingue la sociologia baumaniana, in questi propositi di emancipazione per tutti, si fa evidente. Grazie alle analisi sulla vita urbana di Richard Sennett²⁰, Bauman riflette sull’erosione dello spazio pubblico e sulla “caduta dell’ uomo pubblico”. “L’esperienza delle città americane analizzata da Sennett mette in luce regole quasi universali: il sospetto verso gli altri, l’intolleranza per la diversità, l’ostilità per gli estranei e la pretesa di separarsene e di bandirli, e la preoccupazione isterica, paranoica, per «la legge e l’ordine» sono fattori che tendono ad acutizzarsi nelle comunità locali più uniformi, che praticano con più durezza la segregazione razziale, etnica e di classe, insomma in quelle più omogenee.”²¹

Di fronte alla disgregazione delle reti sociali, che sono poi reti protettive, i timori, le paure²² si concentrano attorno alla presenza dell’altro, il nemico. “Non

¹⁷ Z. Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna, 2002, cit. p. 253.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Z. Bauman, *Quale morale...* Op. cit..

²⁰ R. Sennett, *Il declino dell’uomo pubblico*, Mondadori, Milano, 2006.

²¹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2005, cit. p. 54.

²² Z. Bauman, *Fiducia e paure nelle città...* Op. cit.

lo stare insieme, ma l'evitarsi e lo stare separati sono diventate le principali strategie per sopravvivere nelle megalopoli contemporanee. Non è più questione di amare o di odiare il prossimo: tenerlo a distanza risolve il dilemma e rende superflua la scelta; elimina le occasioni nelle quali bisogna scegliere tra amore e odio.”²³

All' interno di questo contesto il compito del sociologo è simile a quello del poeta: “dovremmo emulare i veri poeti e giungere il più vicino possibile a scoprire le ancora occulte possibilità umane: e per fare ciò dobbiamo abbattere i muri dell'ovvio e dello scontato, della moda ideologica oggigiorno prevalente la cui stessa diffusione viene elevata a prova della sua sensatezza. Demolire tali muri è compito del sociologo quanto del poeta, e per l' identico motivo: issare mura intorno alle possibilità significa occultare il potenziale umano e al contempo impedire di smascherarne il bluff.”²⁴

Il legame di Bauman con il romanzo²⁵ è testimonianza di quel respiro ermeneutico che lo stesso autore riconosce come fruttuoso di possibilità esplorative, creativo di interpretazioni nuove, emancipativo delle umane potenzialità. La narratività della sua produzione scientifica connota lo stile dell'autore e va probabilmente letta come intenzione di identificazione tra poesia e sociologia di cui si è accennato prima. Di più, la fissazione rigida di steccati disciplinari non permette alla scienza l'incontro di quell'umanità che sempre è presente nei testi dell'autore. E' l'interpretazione dell'umanità, e soprattutto della sofferenza degli esseri umani, il *focus* del suo “fare sociologia”che tenta così di rintracciare le cause, i meccanismi strutturali che rendono la vita dolorosa; Bauman, insieme a Pierre Bourdieu²⁶, è infatti convinto dell'importanza e dell'effetto benefico dell'acquisire coscienza dei legami tra la sofferenza ed i congegni sociali che la generano e la perpetuano. Per questo motivo, i fenomeni sociali richiedono un approccio differente rispetto a quello della spiegazione: “comprendere un atto umano, quindi, equivaleva ad afferrare il significato

²³ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione...* Op. cit., cit. p. 55.

²⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2007, cit. p. 240.

²⁵ Ivi, pp. 239-256.

²⁶ P. Bourdieu, *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

conferitogli dall'intenzione dell'attore; un compito, come si poteva facilmente vedere, essenzialmente differente da quello della scienza naturale. Quanti accettarono queste idee dell'ermeneutica si trovarono subito di fronte a numerose e fondamentali difficoltà. La più ossessiva fu il dubbio legittimo che lo studio del sociale potesse mai salire al livello di precisione ed esattezza, di «forza esplicativa», che aveva finito con l'essere associata alla scienza.”²⁷

Del resto però, aggiunge Bauman grazie alle riflessioni di Ulrich Beck, il dubbio è il dono più prezioso²⁸ che gli intellettuali possano offrire all'umanità. Il faticoso percorso dell'ermeneutica²⁹, che da tecnica legata alla filologia raggiunge una notevole profondità filosofica, permette alle scienze sociali di rendere l'interpretazione del significato una terra di frontiera (eppure centrale per l'ermeneutica!); l'intrinseca “inconcludenza della comprensione”³⁰ lancia così una sfida al mondo della scienza (soprattutto di stampo positivista) che vede nell'uso della ragione e nello “sguardo impersonale” dello scienziato i punti cardine del proprio indagare. La sociologia, invece, afferma Bauman, è una scienza “compromessa socialmente”³¹. Ne risulta pertanto l'immagine di uno scienziato sociale che “non ha una base trascendente da cui contemplare il processo di cui è inevitabilmente una parte. Egli può vedere tutto ciò che è possibile vedere dalla sua posizione nel processo.”³²

Altro elemento che contraddistingue la sociologia di Bauman è il non ricercare né soluzioni né risposte. Non è infatti questo il compito della disciplina, la quale assolve i propri doveri nel momento in cui esorta, stimola ed insegna a porsi domande. “Credo che la nostra onestà intellettuale ci debba portare ad ammettere che ciò di cui noi abbiamo bisogno non sono ricette e rimedi miracolosi (e ovviamente non infallibili), ma tentativi ed errori, forse più errori che tentativi azzeccati.”³³

²⁷ Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005, cit. p. 155.

²⁸ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 112.

²⁹ Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione...* Op. cit., pp. 150-165 e, sempre dello stesso autore, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding...* Op. cit.

³⁰ W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito : ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

³¹ Z. Bauman, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding...* Op. cit.

³² Z. Bauman, *Globalizzazione e localizzazione...* Op. cit., cit. p. 160.

³³ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana...* Op. cit., cit. p. 68.

Per Bauman, dunque il valore-guida dell'intellettuale si esprime nella dedizione verso gli uomini e le donne, nell'interesse ai processi e non ai risultati, rivolto al perseguimento di una prassi che, nella fusione degli orizzonti³⁴, intravede una traiettoria intellettuale ed esistenziale al tempo stesso.

2.2 Gli intellettuali: da legislatori a interpreti.

“Le definizioni dell'intellettuale sono numerose e svariate. Esse hanno però un tratto in comune, che le rende anche diverse da tutte le altre: sono tutte autodefinizioni.”³⁵

La pratica della definizione traccia dei confini, circo-scrive, tenta di individuare, distinguere, riconoscere un'identità: “ogni confine divide in due parti il territorio: di qua e di là, dentro e fuori, noi e loro. Ogni autodefinizione è in definitiva l'affermazione di un'opposizione segnata dalla presenza di un elemento di distinzione da una parte del confine e dalla sua assenza dall'altra.”³⁶ La definizione dunque, riflette Bauman, è un'operazione di divisione ed ha per scopo la separazione. Del resto, è il confronto con l'altro che permette all'intellettuale di capire se stesso, sostiene il sociologo polacco riferendosi alle riflessioni di Gadamer e Levi-Strauss. In *Legislatori ed interpreti. La decadenza degli intellettuali* il nostro autore analizza il ruolo degli intellettuali dando particolare rilievo all'evoluzione che il concetto e la categoria di intellettuale ha assunto nel passaggio dall'era moderna a quella postmoderna. In questa transizione, egli intende sottolineare come lo studio della condizione degli intellettuali faccia riferimento non solo alla definizione di una categoria, di un ruolo, ma anche alla comprensione del mondo sociale nel quale gli stessi erano e sono immersi.

³⁴ H.-G., Gadamer, *La responsabilità del pensare: saggi ermeneutici*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

³⁵ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Universale Bollati Boringhieri, Milano, 2007, cit. p. 18.

³⁶ Idem.

Bauman sottolinea infatti che il suo interesse non risiede nel tentare di offrire una definizione dell'intellettuale, attraverso l'individuazione di capacità specifiche, caratteristiche biografiche, atteggiamenti...; al sociologo non interessa neppure partecipare al dibattito di quanti si prodigano per decidere chi effettivamente sono gli intellettuali e chi invece sono oramai fuori da quel confine che ogni definizione va tracciando. Questi atteggiamenti, secondo l'autore, sono infatti tentativi di alimentare retoriche di potere e rappresentano espressioni di chiusura che, certamente, non si confanno allo stile interpretativo e di ricerca dello studioso in questione. Egli esplora le categorie dell'intellettuale, come elemento strutturato all'interno di una configurazione sociale più ampia, che rappresenta un luogo, "un territorio, posto all'interno di tale struttura, un territorio abitato da una popolazione mobile è aperto alle invasioni, conquiste e rivendicazioni legali come lo sono tutti i territori."³⁷

Studiare il ruolo che gli intellettuali giocano nella società a cui appartengono significa pertanto portare in superficie un tessuto di interdipendenze reciproche nella creazione e nel mantenimento di un determinato assetto sociale. "le analisi della categoria intellettuale e delle configurazioni in cui essa appare sono indissolubilmente collegate tra loro in un cerchi ermeneutico."³⁸

Lo scopo del libro, nelle intenzioni dell'autore, è sondare le differenti condizioni storiche all'interno delle quali hanno preso forma le visioni del mondo e le strategie degli intellettuali: "il libro è un tentativo di applicare l'ermeneutica sociologica per care le tendenze successive nella narrativa degli intellettuali occidentali. In tale metanarrativa i produttori, gli intellettuali, rimangono invisibili, trasparenti. Scopo di questo esercizio di ermeneutica sociologica è di rendere questa trasparenza opaca e quindi visibile ed esaminabile."³⁹ Bauman insiste sulla prospettiva ermeneutica: il suo scopo è infatti elaborare ed avvicinarsi ad una comprensione che sappia rintracciare la relazionalità, la reciprocità e le connessioni già insite negli avvicendamenti sociali che egli osserva. E del quale fa parte. La nascita del nome collettivo "intellettuale" rappresenta un tentativo di

³⁷ Ivi, cit. p. 29.

³⁸ Ivi, cit. p. 30.

³⁹ Ivi, cit. pp. 16-17.

stabilire un'unità, una comunanza, una comunità di uomini e donne appartenenti ad occupazioni diverse: scrittori, politici, artisti, filosofi, scienziati, avvocati, architetti, ingegneri. Era l'uso dell'intelletto ad accomunarli e, al tempo stesso, a dividerli, separarli, allontanarli dal resto della popolazione. Essi erano coloro che avevano il potere di rivolgersi al resto della nazione in nome della Ragione e per questo motivo la creazione del nome "intellettuale" genera una visione peculiare della categoria in questione: gli intellettuali vivono "per le idee e delle idee" slegati da interessi contingenti e mantengono e detengono la capacità di guidare verso i principi morali universali. La Ragione permette loro di innalzarsi, o meglio, autoelevarsi ad un livello in cui la "moralità è intesa senza interferenze e distorsioni."⁴⁰

In origine, secondo Bauman, il termine intellettuale viene coniato come diritto di richiamo, nel tentativo di invocare nuovamente la memoria di dottori, scienziati, signori di campagna, preti, scrittori, insomma dei *philosophes*: essi condividevano la responsabilità del loro sapere. Se da un lato il concetto di intellettuale guardava al passato, al recupero di una memoria e delle relative speranze e promesse, dall'altro la nascita di questa categoria si rivolgeva anche al futuro, poiché nutriva la speranza di riallacciare la comunicazione interrotta tra gli intelligenti e i colti; di ricreare, o creare daccapo, un discorso condiviso che unificasse la pletera di discorsi specializzati, di porre su queste fondamenta uno scopo condiviso e una responsabilità comune. Solo quando è condivisa, questa responsabilità comporta il diritto a una posizione di influenza sociale paragonabile a quella di cui godevano i *philosophes*⁴¹ negli intellettuali, dunque, riviveva il mito dei *philosophes* moderni, che rappresentavano per i primi un'utopia, un'idea, un modello regolativo. Bauman riflette sul fatto che i *philosophes* non appartenevano ad una scuola di pensiero, esprimevano posizioni discordanti sul piano del dibattito culturale e provenivano da condizioni sociali differenti. Eppure erano considerati un gruppo compatto, nella Francia del 1700. Di più, erano considerati una guida, una promessa, i sostenitori della nazione. La motivazione risiede, secondo il sociologo polacco, in alcune particolari e contingenti

⁴⁰ Ivi, cit. p. 34.

⁴¹ Ivi, cit. p. 35.

condizioni storiche e sociali. Era quello il momento storico in cui la monarchia assolutista stava per raggiungere la sua piena maturità; la nobiltà era oramai al declino e lasciava così un vuoto sociale e politico: fino a quel momento, era ritenuta fondamentale ai fini della riproduzione dell'ordine sociale e della legittimazione dell'autorità politica. I *philosophes*, da parte loro, costituivano un gruppo unito da una intensa e frequente comunicazione. La *république des lettres*, le *sociétés de pensée*, i club, le corrispondenze, le visite vicendevoli, gli scritti... Pur provenendo da status e origini differenti, essi andavano costruendo un legame sociale rassicurante. La fine del 1700 è stato un periodo fortemente connotato da pratiche di amministrazione e di legislazione, da ridefinizione dei confini tra pubblico e privato e, in particolare, da un vertiginoso ampliamento della sfera pubblica. Chi deteneva il potere necessitava di conoscenze tecniche, competenze: "il potere aveva bisogno di sapere, e lo cercava."⁴² Queste, secondo Bauman, alcune tra le tante condizioni che hanno contribuito alla creazione delle categorie sociali dei *philosophes*.

Del resto, propone lo studioso, il sorgere dell'assolutismo è stato un processo (piuttosto che un evento) che ha risvegliato un cambiamento non solo a livello politico, ma anche sociale. Con il progressivo affievolirsi del principio feudale di attribuzione di diritti e doveri legati alla proprietà terriera, il potere si è a poco a poco allontanato dalla dimensione della territorialità.

Il monarca assoluto, rappresentante dello Stato moderno, aveva ora un legame di dipendenza diretto con i singoli cittadini. Da sudditi feudali a cittadini dello Stato moderno, con peculiari diritti e doveri. Il compito era immane: un governo unici di fronte ad un territorio vasto e variegato, "il potere ora arrivava a toccare settori della vita mai prima sottoposti alla legislazione e alla gestione esterna, e che, quindi, apparentemente, operavano in uno spazio libero, non occupato, in una specie di terra di nessuno politica, nella quale il volere del legislatore non incontrava alcun freno. In quelle terre vergini della politica, almeno, il re faceva la parte di Dio; il suo compito era nientemeno che la creazione della società umana «dal nulla»."⁴³

⁴² Ivi, cit. p. 38.

⁴³ Ivi, cit. pp. 39-40.

Si rese quindi evidente la necessità di rintracciare competenze nuove e soprattutto idee nuove, figure non legate ai vecchi, e oramai superati, meccanismi di privilegio: la nobiltà perse così il suo ruolo come classe politica. E tuttavia, secondo l'autore, non si è trattato di un semplice cambio di guardia tra nobili ed intellettuali. La nobiltà non fu infatti una guida per l'opinione pubblica come invece divennero gli intellettuali. Essi crearono l'opinione pubblica e ottennero così un'autorità nuova. La politica intera era di fronte ad un cambiamento sostanziale: si trattava di un modo nuovo di intendere la «socialità politica», che si creava e si consumava nei caffè, nei salotti, nelle logge...luoghi in realtà molto distanti dalle sedi effettive del potere amministrativo e delle giurisdizione politica. Questi luoghi permettevano, a quanti intervenivano nei dibattiti, di parlare, conversare, discutere attorno ai problemi del tempo quasi “dall'esterno”, ma soprattutto essi “potevano permettersi di pensare le questioni politiche in termini di principi, piuttosto che di aspetti pratici o dell'arte del possibile. Essi non avevano mai l'occasione di sottoporre le loro idee alla prova della realizzabilità; l'unica prova che contava era l'accordo di altri partecipanti al dibattito, loro simili. Era stato in tal modo creato un nuovo criterio di verità, davvero rivoluzionario: il consenso.”⁴⁴

La struttura orizzontale della *republique des lettres* diede la libertà, libertà di pensiero ai suoi membri e, in questo, risultava gli antipodi rispetto alle gerarchie di potere ecclesiastiche e statali. Tale libertà, per contro, aveva un prezzo: la mancanza di potere. L'unico potere di cui potevano godere i *philosophes* era il potere dell'idea, dell'argomento, della discussione. “Poiché l'opinione umana è l'unico fondamento sociale della nuova certezza, la discussione è la via maestra verso la verità. La verità è fatta dall'uomo, la ragione umana è la massima autorità, l'uomo è autosufficiente come forza ordinatrice della realtà umana, la realtà stessa è malleabile, pronta a essere fatta, disfatta e rifatta a seconda della volontà umana, buona o cattiva che sia.”⁴⁵

La lontananza dal potere, però, non durò a lungo: la trasformazioni della struttura sociale, i nuovi compiti amministrativi, i problemi di controllo e di

⁴⁴ Ivi, cit. pp. 46-47.

⁴⁵ Ivi, cit. p. 48.

integrazione sociale, richiedevano l'intervento e l'impegno di specialisti, esperti, insomma, di "coloro che sanno".⁴⁶

I *philosophes*, secondo Bauman, vedevano il mondo in modo nuovo, come costituito di individui soli e bisognosi dei lumi della conoscenza per affrontare i propri compiti. In effetti il mondo stava mutando: paura per le guerre, le pestilenze, e la conseguente insicurezza economica, sociale, personale, familiare. La presenza di mendicanti, vagabondi, briganti, lebbrosi...iniziava a premere dai margini. Di fronte ad essi, gli uomini dell'era premoderna si difendevano attraverso strategie di compattezza sociale: gli abitanti dei villaggi, infatti, si conoscevano reciprocamente, si osservavano, si vedevano ripetutamente. Insomma vi era una "trasparenza"⁴⁷ reciproca che permetteva di rendere l'altro familiare, di definirne la posizione sociale, l'occupazione, l'identità. Il mondo ristretto e controllato dell'uomo premoderno, in seguito ai mutamenti storici e sociali del XVI e XVII secolo, subì importanti pressioni per poi venir profondamente trasformato. Carestie, pestilenze, aumento della povertà e della popolazione provocarono l'improvvisa comparsa di "uomini senza signore"⁴⁸, vagabondi pericolosi perché non appartenevano a nessun luogo, non avevano un superiore cui rendere conto, nessuna rete sociale fissa che si facesse carico della responsabilità dei suoi comportamenti. Essi non solo resero visibile l'obsolescenza dei tradizionali mezzi di controllo sociale, ma minavano l'ordine sociale attirando rabbia, paura e rievocando l'ansia dell'incertezza. Rappresentativo di tale contesto, e soprattutto del sentimento che lo animava, è, per Bauman, il modello di *Panopticon* di Jeremy Bentham e, legato ad esso, le riflessioni di Michel Foucault.⁴⁹ Il filosofo francese ha posto l'accento sulla comparsa di meccanismi di sorveglianza, sullo sviluppo del tema e delle tecniche di controllo sociale che si sono verificate nel corso dell'era moderna.

I secoli XVI e il XVII furono caratterizzati da una notevole, significativa ed intensa attività legislativa: leggi in merito alle responsabilità statali e dei cittadini,

⁴⁶ Ivi, cit. p. 49.

⁴⁷ Ivi, pp. 51-54.

⁴⁸ Ivi, cit. p. 53.

⁴⁹ M. Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976.

nuove norme correttive e punitive per quanti tentavano di divincolarsi rispetto alle regole stabilite. I legislatori, però, si resero presto conto che i vagabondi, eternamente mobili ed estranei ovunque, rimanevano svincolati dalla, seppur fitta, rete normativa. Prigioni, asili di mendicizia, ospizi, ospedali, manicomi rappresentavano, in questo peculiare e particolare momento storico, prodotti della tendenza alla sorveglianza, al controllo, all'ordine. Secondo Bauman, tale tendenza implicava non solo la ricerca di soluzioni ai problemi sociali in atto, ma anche una redistribuzione dei luoghi di potere sociale. "Il nome stesso di *Panopticon* sembra capitale. Indica un principio complessivo. Bentham così non ha semplicemente immaginato una struttura architettonica destinata a risolvere un problema preciso, come quello della scuola, o della prigione, o degli ospedali. Egli proclama una reale invenzione della quale dice ch'è l'«uovo di Colombo». E, in effetti, Bentham propone ai medici, ai penalisti, agli industriali, agli educatori proprio ciò che essi cercavano: egli ha trovato una tecnologia di potere capace di risolvere i problemi di sorveglianza."⁵⁰

Ciò che per il nostro autore è fondamentale, all'interno del progetto di Bentham, ma anche nelle reali strutture, è la fine della reciprocità del controllo. Così avviene l'istituzione di due diverse e distanti categorie: gli osservatori e gli osservati. Se l'asimmetria è costitutiva delle relazioni di potere, secondo Bauman, vi sono alcuni elementi caratteristici e specifici dell'era moderna: la continuità della sorveglianza unidirezionale creava un controllo differente. Il comportamento e l'intero modo di vita "degli osservati" venivano forgiati secondo un disegno prestabilito: un "ritmo ripetitivo poteva essere imposto ai movimenti dei loro corpi. La loro condotta poteva essere resa indipendente dalle loro motivazioni, di modo che si poteva non tener conto della loro volontà: una volta stabilite le usanze dettate dall'esterno, le motivazioni individuali cessavano di essere fattori della situazione da prendere seriamente in considerazione."⁵¹ Tale sorveglianza era pertanto una forma di coercizione, solo in apparenza, forse, meno invadente. Inoltre l'unidirezionalità del controllo finisce con uniformare coloro che sono

⁵⁰ J. Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, M. Foucault e M. Pierrot (a cura di), Marsilio, Venezia, 1983, cit. p. 9.

⁵¹ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali...* Op. cit., cit. p. 61.

osservati: il loro status sociale viene ad essere identificato con l'essere tutti appartenenti ad una determinata categoria: gli osservati. L'operazione di sorveglianza persegue inoltre lo scopo di realizzare una routine comportamentale che cancella le differenze individuali. Questa tendenza può essere espressa successivamente nell'«oggettivazione» scientifica degli uomini in categorie utili all'elaborazione statistica, nella quale ogni riferimento all'individualità, ai processi di significazione personale, alle motivazioni di ciascuno sembrano non essere fattori essenziali.

Altro elemento di considerevole importanza è la necessità di reperire specialisti cui assegnare la supervisione “degli osservati”. Questa tipologia di sorveglianza asimmetrica ha creato il ruolo dell'educatore nei termini di colui che deve plasmare o modificare la condotta umana, lo specialista nell'elevare gli esseri umani verso la perfezione che l'ordine sociale vigente richiedeva. L'istruzione viene così ad essere una componente inscindibile del potere: “il potere ha bisogno del sapere, il sapere fornisce al potere legittimità ed efficienza. Il possesso del sapere è potere.”⁵²

Lo Stato moderno intraprendeva così il suo cammino di potenziamento e strutturazione del proprio dominio; esso era guida nell'arte del vivere, perché gli specialisti nominati conoscevano gli esseri umani e insegnavano il “bene comune”. Ai cittadini si negava la possibilità di vivere senza sorveglianza, controllo. Ma si negava anche la loro responsabilità individuale. Tutto ciò naturalmente, per la loro sicurezza.

2.3 Attraverso le metafore, la comprensione.

Attraverso la metafora⁵³ del guardiacaccia che diventa giardiniere, Bauman descrive, e al tempo stesso approfondisce, evoca il passaggio, la trasformazione che a più livelli (sociale, storico, culturale...) ha rappresentato l'entrata nella

⁵² Ivi, cit. p. 63.

⁵³ P. Ricoeur, *La metafora viva: dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano, 1981.

modernità. La progettazione dei giardini richiede un'attenzione costante e non è in grado di riprodursi con le proprie risorse. Richiede supervisione di un esperto. Ecco dunque che il passaggio dalla "cultura spontanea" alla "cultura da giardino" implica la comparsa di un nuovo ruolo: il giardiniere. Egli sopraggiunge al posto del guardiacaccia. Quest'ultimo non ha intenzione di manipolare il territorio lui circostante, non intende modificarlo, ma invece fa sì che la natura possa riprodursi indisturbata. Il giardiniere, al contrario, vive in stato d'ansia verso la natura e ha bisogno di dominarla: "le erbacce – queste piante indesiderate, impreviste, autosufficienti – sono lì a sottolineare la fragilità dell'ordinamento imposto; avvertono il giardiniere della incessante esigenza di supervisione e di sorveglianza."⁵⁴

Il guardiacaccia non presta particolare attenzione alle abilità umane di manipolazione e forgiatura della cultura spontanea: per lui l'ordinamento del mondo è una questione sovraumana. Il guardiacaccia ha un atteggiamento religioso, il giardiniere ripone la sua fiducia nella propria abilità di interferire e intervenire nel territorio che abita. Il guardiacaccia, emblematico dell'atteggiamento dirigenziale premoderno e il giardiniere rappresentativo, invece, di quello moderno fanno dunque riferimento alla percezione del rapporto tra ordinamento sociale creato dall'uomo e la natura. Questo rapporto, letto come contrapposizione, trova espressione, secondo Bauman, nella risaputa opposizione tra ragione e passioni. Essa indica pertanto non solo una contrapposizione tra termini morali, ma implica una teoria della società per la quale si rende indispensabile il potere che controlli, indirizzi e contenga le "naturali disposizioni degli uomini". Tale potere sovraindividuale trova nello Stato moderno un eccellente depositario. Al suo interno, coloro che sanno, cioè coloro che seguono i principi della ragione, diventano i più affidabili alleati dello stato moderno e del suo progetto di ordine. I giardinieri, gli esperti, gli scienziati, portano avanti la loro "marcia inarrestabile dei Lumi; una difficile, ma alla fine vittoriosa lotta della ragione contro le emozioni o gli istinti animali, della scienza contro la religione e la magia, della verità contro il pregiudizio, della conoscenza esatta contro la

⁵⁴ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali...* Op. cit., cit. p. 65.

superstizione, della riflessione contro l'esistenza critica, della razionalità contro l'affettività e il dominio della consuetudine. All'interno di una tale concettualizzazione, l'età moderna si definiva innanzi tutto come il regno della Ragione e della razionalità".⁵⁵ Così, la modernità sembra essere stata l'era della certezza. Dal XVII al XX secolo l'Europa occidentale, ed in particolare l'élite letterata, riteneva che il proprio stile di vita, il proprio atteggiamento scientifico fossero "la forma di vita superiore".

La modernità sembra non aver avuto dubbi sul fondamento universale del proprio status; i valori e le gerarchie della cultura occidentale hanno rappresentato l'unica prospettiva dalla quale osservare, misurare, dominare il mondo. Questo atteggiamento "rimase l'onnipotente «dato per scontato» dell'epoca. Era evidente a tutti fuorché ai ciechi e agli ignoranti che l'Occidente era superiore all'Oriente, il bianco al nero, il civilizzato al rozzo, il colto all'incolto, il sano di mente al malato di mente, il sano rispetto al malato, l'uomo rispetto alla donna, il normale al criminale, il più al meno, la ricchezza all'austerità, la produttività alta a quella bassa, la cultura alta alla cultura bassa."⁵⁶ Il sociologo polacco ritiene importante sottolineare non solo l'esistenza di queste convinzioni, di queste opposizioni, ma soprattutto il fatto che esse non potevano esistere separate le une dalle altre; erano infatti aspetti, manifestazioni della stessa struttura di potere e non sarebbero sopravvissute alla sua fine. Così, se la modernità era l'era della certezza, la postmodernità è quella dell'incertezza. La postmodernità fa riferimento ad un clima intellettuale nuovo e ad una autoconsapevolezza differente: vi è stato in parte un venir meno della fiducia in coloro che in passato teorizzarono la superiorità europea. Questo clima intellettuale connotato dalla sfiducia è esso stesso una costruzione intellettuale. L'atteggiamento di pessimismo che pervade le analisi degli studiosi contemporanei è dovuto, secondo il sociologo polacco, al fatto che essi tentano ancora di affrontare e conoscere la postmodernità con le categorie concettuali della modernità: il mondo contemporaneo non è più adatto agli intellettuali come legislatori.⁵⁷

⁵⁵ Ivi, cit. pp. 131-132.

⁵⁶ Ivi, cit. p. 141.

⁵⁷ Ivi, p. 143.

Quello che oggi appare come la crisi della civiltà, o il suo fallimento, è in realtà, la crisi di “gente che descrive e definisce se stessa e che non può descriversi altrimenti che attraverso la descrizione e la definizione delle società di cui fa parte.”⁵⁸

La società dei consumi, del resto, ha trasformato i valori in merci: è il mercato ad assolvere il ruolo di giudice, a imporsi come guida, a creare consenso. Gli intellettuali sono stati derubati del loro territorio e della loro autorità. C'è però un nuovo ruolo che gli intellettuali possono svolgere e per i quali essere utili: il ruolo di interpreti. L'irreversibile pluralismo, l'aumento della connettività su scala mondiale rendono nevralgica oramai la comunicazione tra le differenti tradizioni. Secondo Bauman, sono oggi chiamati a ricoprire un ruolo dedito alla conversazione: “parlare con la gente piuttosto che combatterla, capirla anziché annientarla come mutanti; rafforzare la propria tradizione attingendo liberamente dall'esperienza di altri ambiti, piuttosto che isolarla dalla circolazione delle idee; [...] E l'arte della civile conversazione è qualcosa di cui il mondo pluralistico ha molto bisogno. Può trascurare quest'arte solo a proprio pericolo. Conversare o morire.”⁵⁹ A proposito di questo atteggiamento intellettuale, l'autore si sofferma sull'attuale riscoperta dell'ermeneutica, ed in particolare al contributo di Gadamer⁶⁰, che cerca di ridefinire il compito delle scienze sociali nei termini di una funzione interpretativa, di una ricerca del significato: l'approccio ermeneutico rende l'altro comprensibile, perché apre alla comunicazione dei significati. Di più, dischiude le possibilità della fusione degli orizzonti⁶¹: Gadamer infatti confida del fatto che, grazie all'ermeneutica, si possa raggiungere (senza raggiungere mai!) un allargamento delle nostre tradizioni, un capovolgimento dei nostri punti di partenza, un'espansione degli ambiti della nostra comprensione. Essa è sempre un processo, è sempre in divenire e si realizza nel momento in cui sappiamo andare oltre i nostri orizzonti (i nostri pregiudizi); l'orizzonte del presente non è mai

⁵⁸ Ivi, cit. p. 142

⁵⁹ Ivi, cit. p. 165.

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983.

⁶¹ Bauman riprende le considerazioni di Gadamer in Z. Bauman, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 162 e in *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 106.

indipendente e separato dal passato: la comprensione è un atto di fusione di questi orizzonti.⁶²

Continuando ad approfondire questo ruolo nuovo che gli intellettuali contemporanei tentano di ricoprire, Bauman si affida anche alle riflessioni di Rorty⁶³, il quale dichiara che l'Occidente dovrebbe abbandonare le pretese di universalità delle proprie convinzioni: è poi importante parlare, ascoltare le persone, poiché compito della filosofia è continuare ad intessere conversazioni. Per Rorty il discorso è edificante nel momento in cui trae “fuori dai nostri vecchi io con la forza dell'estraneità, e ci aiuti a diventare degli esseri nuovi.”⁶⁴

Per lo studioso polacco, ad oggi, pare centrale il concetto di comunità: è attorno ad esso che gli intellettuali postmoderni tentano di costruirsi il loro ruolo professionale. Come in passato avevano fatto i loro predecessori attorno al principio della Ragione universale. Gli studiosi contemporanei dovrebbero dunque porsi come interpreti, mediatori tra le differenti comunità, pur mantenendo all'interno delle stesse il ruolo di legislatori. Tuttavia il problema, prosegue Bauman, è tracciare il confine tra situazioni che richiedono un ruolo piuttosto che l'altro. Le comunità stesse sono in perpetuo movimento e non vi sono molte speranze che il mondo diventi un luogo sicuro e comodo per il lavoro intellettuale.⁶⁵ Del resto, secondo l'autore, le analisi della postmodernità (per quanto scrupolose) devono essere considerate valide “fino a nuovo ordine”, dobbiamo cioè aver nella mente la loro incompletezza: “L'analisi della postmodernità non può essere altro che un rapporto steso a metà strada. Le sue proposizioni devono essere provvisorie.”⁶⁶

L'atteggiamento di apertura con il quale Bauman conclude le proprie riflessioni va a sottolineare, ancora una volta, lo stile della produzione scientifica dell'autore: compito della sociologia è infatti offrire una lettura, mostrare le alternative cui l'uomo è di fronte.

⁶² Cfr. G. Bellotti (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003, pp. 181.183.

⁶³ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Bari-Roma, 1989.

⁶⁴ G. Bellotti (a cura di), *Ermeneutica...* Op. cit., cit. p. 268.

⁶⁵ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali...* Op. cit., p. 169.

⁶⁶ Ivi, cit. p. 146.

Nella società dei consumi, gli intellettuali non hanno potere di controllo o spazio in quanto legislatori. Il loro ruolo riguarda sempre la promozione dei valori, ma attraverso strategie nuove e sulla base delle nuove problematiche sociali. Essi dovrebbero, secondo il sociologo, separare i valori dalle imposizioni del mercato e ricondurli al loro luogo di origine: lo spazio pubblico, l'agorà. Questo è l'ambito più autentico del dibattito pubblico ed è qui che gli intellettuali possono ritrovare e svolgere il loro ruolo di interpreti. Ancora una volta, è nella democrazia, e solo in essa, che il sociologo intravede le possibilità di riscatto, non solo per la categoria degli intellettuali, ma anche, attraverso di essi, per l'umanità intera. "La funzione degli intellettuali è ancora quella di portare a compimento il progetto della modernità.": le promesse di emancipazione sono ancora in attesa di realizzazione. Egli critica l'Illuminismo e gli illuministi poiché il progetto della modernità è una pianificazione di controllo, un tentativo di dominio che ha progressivamente portato ad una deresponsabilizzazione morale degli individui. Gli intellettuali, in quanto legislatori, rinnegano quell'azione critica di cui invece dovrebbero essere promotori. E aspirano al potere.⁶⁷ Il loro potere legislativo, nello specifico, si fondava sulla possibilità di rivendicare l'esclusività dell'accesso alla conoscenza superiore, oggettiva, alta; tale esclusività garantiva loro la giustizia dei loro giudizi morali. Questo atteggiamento di autolegittimazione, secondo Bauman, è tipico degli intellettuali che però, così facendo, rinunciano a quella tensione critica che invece dovrebbe animare le scienze sociali.

Il nostro studioso, per approfondire ulteriormente l'identità dell'intellettuale, si affida alle riflessioni di Gramsci. Quest'ultimo si avvale dell'espressione "intellettuali organici" per indicare coloro che si impegnavano al fine di chiarire compiti, intenti, prospettive, valori dei singoli gruppi etnici, delle classi, dei differenti generi...gli intellettuali, impegnandosi nella prassi ideologica, diventano così "organici": "essi svolgono un'azione "creativa" ma anche "divulgativa" determinante, in un'epoca in cui le attività lavorative si sono fatte complesse e le scienze sono entrate sempre più a contatto con la vita quotidiana, tanto che "ogni attività tende a creare una scuola per i propri specialisti e quindi a

⁶⁷ Z. Bauman, *Globalizzazione e localizzazione...* Op. cit., p. 19.

creare un gruppo di specialisti intellettuali che insegnino in queste scuole.”⁶⁸, sottolinea Marco Righetti. Per Gramsci gli intellettuali sono i detentori di specifiche responsabilità di emancipazione ed è dal loro rapporto con il popolo che può essere costruita una riforma intellettuale e morale, antitetica rispetto all'autoreferenzialità e al disimpegno per l'agenda pubblica⁶⁹. Questo punto, in particolare, secondo Bauman, connota invece lo stile di tanti intellettuali contemporanei, i quali anziché contribuire ad abitare lo spazio pubblico, finiscono col fuggirlo, rifugiandosi nel pessimismo dei loro circoli privati, ristretti, angusti.

“Che ne è dunque degli intellettuali?”⁷⁰

Bauman riprende da Adorno l'immagine del “messaggio nella bottiglia”: tale allegoria implica l'esistenza di un messaggio che meriti di essere scritto e che poi, una volta trovato, meriti di essere letto. “Il messaggio nella bottiglia attesta che *la frustrazione è transitoria e la speranza duratura, che le possibilità sono indistruttibili e le avversità che ne impediscono l'attuazione superabili.*”⁷¹

Se i contemporanei non sono ancora pronti o sono disinteressati ad assorbire il messaggio, allora, comunque, ci si appella alla speranza: il patto tra intellettuali e popolo forse è solo revocato e Bauman intravede in esso il perno per recidere la paura alle radici. Del resto, la speranza per i sociologi è un dovere.⁷²

2. 4 Il circolo ermeneutico di Zygmunt Bauman: gli intrecci intellettuali.

“I fenomeni sociali , dato che in ultima analisi sono atti di uomini e donne chiedono di essere compresi in modo differente da quello della spiegazione. Il comprenderli deve contenere un elemento che manca alle spiegazione dei fenomeni naturali: il recupero del fine, dell'intento, della singolare configurazione di pensieri e sentimenti che hanno preceduto un fenomeno sociale e hanno trovato

⁶⁸ M. Righetti, “Esistenza e “Scienza” del folklore in Gramsci, in A. Gramigna, A. Ravaglia (a cura di), *Etnografia della formazione*, Anicia, Roma, 2008, pp. 27-31.

⁶⁹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale...* Op. cit., pp. 126-134.

⁷⁰ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006, cit. p. 162.

⁷¹ Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008, cit. p. 216.

⁷² Ivi, pp. 218-220.

la loro unica manifestazione, imperfetta ed incompleta, nelle conseguenze osservabili dell'azione."⁷³

Bauman parla di una conoscenza che è comprensione dei significati, che passa attraverso i simboli. Comprendere significa entrare e cooperare in circoli ermeneutici⁷⁴: la produzione scientifica dell'autore, in effetti, sembra rispecchiare questo atteggiamento intellettuale di confronto ed intreccio con le riflessioni di altri autori e studiosi. Egli sembra perseguire l'intento di creare una tessitura, una trama che vada oltre la propria prospettiva; per incontrare altri nodi concettuali che, pur provenendo da differenti ambiti disciplinari, pur essendo forme culturali altre⁷⁵ possano comunque contribuire ad ampliare lo sguardo, ad affinare l'analisi, o ad offrire un orizzonte differente. Centrale e diffuso nell'opera di Bauman è il tema della sofferenza umana: per il sociologo è necessario comprendere la cause sociali per contrastare e tentare di arrestare i meccanismi che le producono e le perpetuano. Nello specifico, è compito della sociologia svelare le cause reali della sofferenza: egli fa qui riferimento agli studi di quelli che lui stesso considera i suoi due maestri: Julian Hochfeld e Stanislaw Ossowski. Da essi l'autore ha appreso che la sociologia ha senso solo se considerata come commento *in fieri*, come discussione mai conclusa e transitoria dell'esperienza umana. Ma soprattutto egli ammira in loro il desiderio di sapere unito a quello di umiltà, che è frutto della consapevolezza che la conoscenza è un compito mai concluso, che non esiste conoscenza che possa essere portata a termine.⁷⁶

Entrambi gli studiosi, secondo il nostro autore, trovano il senso della loro vocazione sociologica nel contribuire a lenire le sofferenze degli uomini nella convinzione, dunque, che il mondo può essere diverso da come è.

Julian Hochfeld (1911-1966) ha fatto parte del Partito socialista polacco; nel 1951 viene nominato direttore del Dipartimento di Materialismo storico all'Università di Varsavia e nel 1957, presso la stessa università, fonda il Dipartimento di Sociologia delle relazioni politiche. Per Hochfeld è dovere

⁷³ Z. Bauman, *Globalizzazione e localizzazione...* Op. cit., cit. p. 155.

⁷⁴ Ivi, p. 160.

⁷⁵ Si fa qui riferimento alle numerose citazioni con relativi commenti da parte dell'autore circa il romanzo.

⁷⁶ K. Tester, Z. Bauman, *Società, etica, politica...* Op. cit., p. 22.

dell'intellettuale mantenere viva la relazione tra riflessione teorica e dimensione sociale e politica. Per questo studioso la sociologia è uno strumento attraverso il quale l'uomo può spingersi oltre lo stato di necessità: Hochfeld rifiuta sia le illusioni sia l'inevitabilità della sofferenza sociale. Da queste ultime considerazioni è ben chiaro il contributo che le riflessioni "dei due maestri" hanno reso all'immaginazione sociologica di Bauman.

Differente, ma non discordante, l'influenza che Stanislaw Ossowski (1897-1963) ha esercitato sul pensiero e sulla formazione del nostro autore. Ossowski, dopo aver preso parte all'esercito polacco come volontario nella guerra contro l'Unione Sovietica (1920), nel 1926 entra nell'Unione degli intellettuali socialisti. Diviene professore presso l'Università di Varsavia e, al tempo stesso, diventa un riferimento nel panorama intellettuale dell'intero Paese. Durante la Seconda Guerra mondiale presta servizio nell'esercito polacco e durante l'occupazione nazista continua, clandestinamente, ad insegnare all'Università di Varsavia. Con la fine della guerra, Ossowski rifiuta di iscriversi a qualunque partito politico e perde così il diritto di pubblicare e di tenere corsi universitari. Diritti che gli sono poi stati riconosciuti solamente nel 1956. Per Ossowski il lavoro del sociologo non è solamente un esercizio teorico o un'indagine sul piano intellettuale; la dimensione etica è pregnante il lavoro del sociologo. Colui che si adopera nella scienza, per Ossowski ha il "dovere" di disobbedire al potere per rivendicare il valore di vivere liberi da ogni forma di subordinazione: "lo status quo del potere è una sfida, e non certo l'unica alternativa disponibile."⁷⁷ La sociologia, dunque, ha bisogno di essere umanizzata, come del resto ne ha bisogno il mondo: per far ciò occorre evitare l'atteggiamento di inevitabilità del reale ed è necessario essere rivolti ai valori umani che guidano verso l'etica. Bauman afferma che la sua riconoscenza va ad Ossowski ed a Hochfeld per avergli insegnato cosa significa essere un sociologo e scrive "sono riconoscente a Ossowski e Hochfeld per avermi vaccinato, all'inizio della mia vita sociologica e una volta per tutte contro l'idea che la sociologia sia, o debba essere, una sorta di fisica che si lascia alle spalle la propria storia e non si guarda mai indietro, per cui, se non ha ancora

⁷⁷ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit., p. 59.

raggiunto questo livello, la colpa è della sua «immaturità» o dell'incapacità di scoprire la metodologia di ricerca più corretta ed idonea a risolvere definitivamente dubbi e controversie. [...] Io ebbi la grande fortuna di trascorrere il mio periodo formativo trovando in loro istruzione e ispirazione.”⁷⁸

Altri autori, oltre ai due maestri polacchi, hanno ispirato e nutrito l'opera del nostro autore, tra essi, un ruolo nevralgico spetta ad Antonio Gramsci. Bauman riconosce apertamente il contributo del politico italiano; in particolare, Gramsci gli ha insegnato come comprendere ed analizzare la realtà come un qualche cosa di fluido e flessibile. Dalla lettura di “Quaderni dal carcere”⁷⁹ emerge una critica al modello di partito leninista, si fa avanti una prospettiva nuova capace di evitare il determinismo storico: con Gramsci la storia è stata riaffidata all'uomo. Non solo. La conoscenza del mondo viene così ad essere una forma di azione sul e nel mondo stesso. La conoscenza è, pertanto, una forma di prassi e non solamente un'indagine teorica e, in quanto tale, può contribuire a cambiare il mondo. Il sociologo impara ad abbandonare ogni pretesa di inevitabilità, perché grazie a Gramsci egli ha affinato la propria speculazione scientifica nel cogliere le alternative; anche i meccanismi che muovono le strutture del potere tentano di nascondere le possibilità di scelta, al fine di negare il diretto contributo che ciascuno porta nella costruzione delle alternative e nell'interrelata responsabilità che tale processo implica. Così, per Gramsci prima e per Bauman poi, la necessità e l'inevitabilità sono strutture e convinzioni sociali e non dati che appartengono al reale. Per questo motivo, Gramsci muove un'analisi del senso comune⁸⁰: esso rappresenta “la filosofia dei non filosofi” ed è una visione che mortifica e umilia il senso critico. È anche su queste riflessioni di Gramsci che si innesta il pensiero del nostro autore circa il ruolo della sociologia, il cui compito è infatti quello di fare in modo che le scelte siano libere, anche denunciando i meccanismi che impediscono tale libertà. “Gramsci mi ha immunizzato una volta per tutte contro quei bacilli che causano la paralisi cerebrale, quali sono i sistemi, le strutture, le

⁷⁸ K. Tester, Z. Bauman, *Società, etica, politica...* Op. cit., cit. pp. 21-23.

⁷⁹ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975.

⁸⁰ Z. Bauman, *Critica del senso comune. Verso una nuova sociologia*, Editori Riuniti, Roma, 1982, pp. 32-33.

funzioni, i modelli a palla di biliardo di chi agisce ed i modelli speculari della mente del soggetto, ha determinato il passato e preordinato il futuro.”⁸¹

La fluidità del reale che si oppone al determinismo storico e la conseguente responsabilità individuale rappresentano, per il sociologo polacco, l’insegnamento lasciategli da Antonio Gramsci. Unitamente a questo, l’atteggiamento etico della politica: per Gramsci, come per Bauman, l’emancipazione è un percorso nel quale le responsabilità appartengono ai potenti come al popolo. Riflessioni attuali oggi che, come Marco Righetti afferma, “ Forse è giunto il momento di diffondere l’idea che chi governa deve essere sia onesto che capace, per meritare la fiducia del popolo.”⁸²

Le riflessioni del nostro autore, attorno al tema della responsabilità aprono un ulteriore punto di incontro con un altro studioso: Emmanuel Lévinas⁸³. Il filosofo francese (di origine lituana), traendo ispirazione da temi biblici, giunge a sostenere il primato dell’etica: in un rapporto etico, l’altro è completamente riconosciuto e rispettato nel suo “essere altro”, nella sua differenza. Tale relazione precede la ragione che, tendendo ad identificare, nega le differenze, ma soprattutto il rapporto etico introduce la dimensione di infinità e di trascendenza nell’essere, la cui identità consiste nella responsabilità inalienabile che lo sovrasta.

Gli studi di Bauman sul pensiero di Lévinas, “il maggior filosofo morale della nostra epoca”⁸⁴, trovano perno nella domanda che Caino rivolge a Dio, quando questi gli domanda dove fosse Abele. Caino, adirato, risponde: “Sono forse io il custode di mio fratello?” Qui, secondo Lévinas, ha inizio l’immoralità. La rabbia di Caino verso quella precisa responsabilità sancisce la fine dell’essere morale, che continua ad essere tale fino a quando non ha bisogno di un motivo per essere “responsabile per”. Essere morale significa pertanto riconoscere la dipendenza e accettare la responsabilità verso l’altro: il benessere dell’altro dipende da ciò che io faccio o non faccio ed è proprio questa dipendenza del fratello che mi rende un

⁸¹ Z. Bauman, (a cura di P. Beilharz), *Globalizzazione e glocalizzazione...* Op. cit., cit. p. 377.

⁸² M. Righetti, “*Esistenza*” e “*Scienza*” del folclore in Gramsci...Op, cit., cit. p. 27.

⁸³ Cfr. E. Lévinas, F. P. Ciglia (a cura di), *Il Tempo e l’Altro*, Il Melangolo, Genova, 1987; *Etica e Infinito. Il Volto dell’Altro come alterità etica e traccia dell’Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984.

⁸⁴ Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento, 2007, cit. p. 85.

essere morale. Ecco perché dipendenza e morale “o si danno insieme o non si danno.”⁸⁵

Di qui, le riflessioni intorno all'incertezza come fondamento della morale e non come minaccia. Un'azione giusta o una sbagliata, del resto, derivano entrambe dalla stessa condizione, squisitamente umana: la scelta, come ricerca. Nel percorso esistenziale umano, secondo Lévinas, la presenza dell'altro che precede l'io, s'impone e ci pone in uno stato di incessante prossimità: essa ci spinge ad agire, proteggere, curare l'altro perché dell'altro siamo responsabili. Per comprendere la proposta etica di Bauman, occorre partire dalle riflessioni di Emmanuel Lévinas; il filosofo polacco condivide l'originaria presenza dell'altro e della relazione di responsabilità che l'altro impone e che viene prima l'io. In Lévinas poi, l'altro è depositario di una traccia di Dio: per cogliere questo è necessario accostarsi all'altro nei termini di una “presenza-assenza che significa <<rispetto>> della sua alterità, della sua solitudine, del suo segreto, del suo mistero, della sua persona.”⁸⁶ Di qui il fondamento dell'etica di Lévinas che non disdegna l'ambiguità, ma la comprende, perché l'altro che precede l'io è fulcro per la ridiscussione dell'identità. L'alterità precede ed incombe sull'io. Il nostro autore sposa non solo il principio di responsabilità di Lévinas, ma anche la considerazione dell'incertezza e dell'ambivalenza come territorio familiare e fecondo per l'essere morale.⁸⁷ Per Bauman, una volta abbandonato il progetto della modernità solida di costruire una società morale, attraverso la costituzione di codici razionali di comportamento estesi a livello universale, l'uomo si è trovato solo e disorientato nella ricerca dei fondamenti della moralità. Così lo studioso, grazie alle riflessioni di Lévinas, approfondisce l'analisi della società da lui definita come “società liquida” e, relativamente ad essa, ricerca chiavi di lettura utili decifrarne l'incertezza ed interpretarne le ambivalenze. Di più, egli studia il concetto stesso di ambivalenza e ne esamina cause, distorsioni, potenzialità. I suoi scritti evidenziano come la promozione dell'essere morale sia legata ad un continuo stato di esitazione, dettata dalla consapevolezza del valore della scelta;

⁸⁵ Ivi, cit. p. 86.

⁸⁶ E. Lévinas, *Etica e Infinito...* Op. cit., cit. p. 10.

⁸⁷ Z. Bauman, (a cura di P. Beilharz), *Globalizzazione e localizzazione...* Op. cit., p. 385.

essa, in quanto esercizio di responsabilità, porta al confronto con le conseguenze del proprio agito e alla loro correlata ed inevitabile incontrollabilità.

Secondo il sociologo polacco, la relazione con l'altro come base della morale (Lévinas) non è però sufficiente a supportare l'individuo di fronte alla permanente presenza di estranei nel mondo globalizzato: qui l'autore amplia la responsabilità morale nei confronti dell'altro ad un piano sociale più vasto ed approda alla questione della giustizia, che riguarda non solo l'ambito etico e morale personale, ma investe anche quello politico. Egli ricorda ripetutamente che, nella società contemporanea, i compiti politici assumono sempre più dimensioni globali, mentre gli strumenti reali per intervenire sono confinati e connotati localmente. La questione è ancora aperta e lo stesso Bauman afferma di non conoscere come potrà realizzarsi la soluzione di fronte a queste problematiche, "una delle sfide etiche più avvincenti nella storia dell'umanità."⁸⁸

Qui incontra le riflessioni di Ulrich Beck e, nello specifico, le esortazioni dell'autore a non ricercare "soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche."⁸⁹ La società attuale, con le continue sollecitazioni all'autoaffermazione, ingombra di rischi e destinata alla sconfitta, educa a coltivare la propria esistenza nei termini di una soluzione individuale a problemi collettivi di più ampio raggio, prodotti dalla società stessa. Così, all'uomo contemporaneo, viene consegnato un compito irrealizzabile⁹⁰: la realizzazione personale non è possibile nell'affanno e nella concentrazione costantemente rivolta al proprio sé, al privato. Tanto meno la soluzione alle problematiche sociali in atto avverrà grazie all'autoaffermazione di tanti singoli individui. Ci viene così impedito di scorgere ed interpretare il legame, che invece unisce il nostro destino e quello dell'umanità: la "responsabilità per". La costruzione e promozione di ego competitivi, nudi e spaventati perché soli, va dunque nella direzione opposta dell'essere morale e alla reale soluzione alle emergenze sociali che abitano il nostro tempo: "Chi rovista nella nebbia del

⁸⁸ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana...* Op. cit., cit. p. 44.

⁸⁹ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.

⁹⁰ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana...* Op. cit., p. 71.

proprio io non è più in grado di accorgersi che questo isolamento, questa «prigione solitaria dell'io», è una sentenza di massa.”⁹¹

Oggi forse più di ieri, la moralità del soggetto comporta una responsabilità più elevata a potenza: l'interdipendenza si è disgiunta dal tempo e dallo spazio ed è diventata un fenomeno planetario. La responsabilità, però, è resa più comprensibile dalla prossimità ed è resa familiare dall'intimità. La tangibilità dell'altrui sofferenza rende più semplice l'intervento del singolo individuo, pertanto nel mondo globalizzato, il mondo del virtuale e delle connessioni veloci, necessitiamo di risposte sul piano politico per attraversare nuove frontiere, per ridurre le distanze e recuperare così quel senso di responsabilità che colma le solitudini dell'individualismo imperante.

La relazione morale, in Lévinas, è colta anche attraverso l'utilizzo della metafora: “La carezza è la metafora migliore dell'idea della relazione morale. Occorre sfiorare con affetto i contorni del corpo dell'altro stando attenti a non premere troppo, a non rendere il tocco troppo pesante o fastidioso per l'accarezzato, a non rischiare di storpiarne la forma. L'io e l'alterità sono destinati ad incontrarsi pur restando in universi differenti. Non sono commensurabili, proprio come l'infinito non è sondabile, e tanto meno esauribile, da parte di qualcosa di finito come l'io transitorio e mortale. [...] sono questi la sorprendente bellezza e lo straziante dramma della categoria dell'io morale.”⁹²

Secondo Bauman, Lévinas vede “la società come niente di più, ma anche come niente di meno, di un insieme di io morali.”⁹³ Per il sociologo polacco estendere gli impulsi morali dell'io alla società e alle istituzioni è una questione politica e non di moralità.

Il sociologo attinge a piene mani dalle suggestioni filosofiche di Emmanuel Lévinas: la sua proposta sociologica non può essere disgiunta dall'impronta etica, per la quale l'esistenza umana è possibile grazie “alla stare insieme” degli uomini; di qui la responsabilità incondizionata nel prendersi cura dell'altro che dischiude alla relazione e, non ultimo, all'Infinito.

⁹¹ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit.

⁹² Ivi, cit. p. 139.

⁹³ Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica...* Op. cit., cit. p. 64.

Gli “attori individualizzati”⁹⁴, invece, sembrano ricercare l’altrui presenza per soddisfare la necessità di “creare contatti”, oramai il metodo prediletto per “costruire la comunità”⁹⁵. Così Bauman fa riferimento alle analisi di Richard Sennett per meglio esplicitare la fragilità dei legami e delle comunità contemporanee il cui fine sembra essere la soddisfazione dei bisogni individuali, egoistici e non certo quel senso di responsabilità di cui il sociologo polacco si fa annunciatore. Egli, insieme a Cornelius Castoriadis⁹⁶, afferma che uno dei problemi della società in cui viviamo è la fine di ogni messa in discussione: la nostra società non vede alternative altre rispetto a se stessa; di più, utilizza questo stato di non-alternative, come scusante per non doversi esaminare, correggere, giustificare. In realtà, queste convinzioni tolgono spazio all’autonomia: “il regno dell’autonomia comincia là dove finisce il regno della certezza.”⁹⁷ Bauman conduce le sue riflessioni sul grande tema dell’autonomia della società insieme a Castoriadis, recente ma importante scoperta, come sostiene egli stesso. Se, come afferma il sociologo polacco, la società per essere autonoma necessita di individui autonomi e gli individui per essere autonomi hanno bisogno di una società autonoma, allora la via per risolvere questa controversia risiede nel legame e nella reciproca dipendenza tra la sfera del pubblico e del privato. Il problema, come afferma Castoriadis, è che la nostra società ha smesso di interrogarsi: “Nessuna società che dimentichi l’arte del porsi domande o che permetta a quest’arte di cadere in disuso può sperare di trovare risposte ai problemi che l’assillano”.⁹⁸ Per Castoriadis, la società democratica, frutto di una società autonoma, è un’immensa istituzione pedagogica che però, oramai, diseduca i cittadini, non proponendo più alcuna riflessione critica. Bauman considera di grande interesse le riflessioni del filosofo politico greco, in particolare, l’attenzione verso la politica riprende un punto di incontro tra i due pensatori.

Nelle opere del nostro autore, la questione politica trova sempre un punto di espressione: non è pensabile, infatti, per lo studioso, disgiungerla dalle analisi

⁹⁴ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 67.

⁹⁵ R. Sennett, *Il declino dell’uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.

⁹⁶ C. Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

⁹⁷ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale...* O. cit., cit. p. 85.

⁹⁸ Ivi, cit. p. 14.

sulla società. Il panorama politico rappresenta un momento importante sia per meglio comprendere i meccanismi che animano la vita sociale, sia per promuovere proposte di riflessione, tentativi di interpretazione, chiavi di lettura e orientamento. Rappresentativo di tutto ciò è lo studio di Bauman sulla modernità; in particolare, l'individuazione di due macro-categorie utili non tanto a definire, quanto piuttosto a comprendere l'evoluzione degli assetti storici, politici e sociali del periodo che va sotto il nome di modernità liquida. Egli non intende portare una definizione che, in quanto tale, porta una divisione, anzi: egli intende sottolineare il legame e la processualità connaturata ai mutamenti che hanno segnato il passaggio dalla modernità alla postmodernità.

Attraverso la metafora della solidità e della liquidità, l'autore interpreta la modernità con le sue illusioni, i suoi miti, le sue cadute: "I primi corpi solidi da fondere e le prime reliquie da profanare erano la fedeltà alla tradizione: i diritti e gli obblighi consuetudinari che legavano mani e piedi, impedivano di muoversi e soffocavano ogni spirito di iniziativa. [...] «Fondere i corpi solidi» significò innanzitutto spazzare via gli «irrilevanti» obblighi che ostacolavano un razionale calcolo dei risultati"⁹⁹. Questo processo di "fusione dei corpi solidi" ha però comportato lo smantellamento della fitta rete di relazioni sociali ed ha lasciato l'uomo spogliato, esposto, incapace. Bauman spiega che questa svolta è stata decisiva per l'apertura al dominio della razionalità strumentale (Max Weber) e per spalancare le porte alla centralità dell'economia (Karl Marx): tale fusione ha portato una sempre crescente liberalizzazione e allontanamento dell'economia dalla politica, dall'etica. L'ordine economico ha così finito con il dominare la totalità della vita umana. A differenza della gran parte dei regimi dispotici, questo risultato non è stato ottenuto tramite un dominio dittatoriale, l'oppressione, la colonizzazione. La situazione attuale di deregolamentazione, liberalizzazione, flessibilità nasce dall'opera di smantellamento di tutti gli impedimenti (reali o presunti) all'uso della libertà individuale. I corpi solidi da rendere liquidi sembrano essere i legami capaci di trasformare le scelte degli individui in progetti

⁹⁹ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op.cit., cit. p. VIII.

ed azioni collettive. È il caso delle “categorie zombie”, così definite da Ulrich Beck, quali la famiglia, la classe, il vicinato...

La modernità, secondo Bauman, è stata, fin dal suo inizio, un processo di liquefazione; in questo senso egli intende la continuità tra modernità solida e modernità liquida. È anche grazie alla metafora del modello del Panopticon di Jeremy Bentham adottato da Michel Foucault¹⁰⁰ che il sociologo polacco approfondisce i propri studi circa il potere moderno: gli abitanti del Panopticon, confinati entro mura invalicabili e vigilate, costretti nelle loro celle, nei loro letti o al lavoro, rappresentano l'idea di ordine perseguito dalla modernità. Anche quanti erano al potere, però, erano obbligati a sorvegliare, osservare, controllare. “La fine del Panopticon preconizza *la fine dell'epoca del reciproco coinvolgimento*: tra controllori e controllati, capitale e lavoro, leader e seguaci. La principale tecnica di potere diventa ora la fuga, l'evasione, il distacco, il netto rifiuto di qualsiasi confinamento territoriale con i suoi gravosi corollari di costruzione e preservazione dell'ordine, della responsabilità per tutte le conseguenze nonché dell'obbligo di sopportarne i costi.”¹⁰¹ Lo scioglimento della rete sociale e degli organismi di azioni collettive è oggi guardata con preoccupazione e considerata un “effetto collaterale” della flessibilità, della mobilità, della leggerezza che accompagnano e vanno definendo la contemporaneità. In realtà, secondo Bauman, questo processo di disgregazione sociale è un risultato perseguito dal nuovo potere che vede nei legami sociali e solidali un ostacolo da eliminare, perché la fluidità costante, la provvisorietà, l'arte della fuga e del disimpegno garantiscono e confermano il loro potere. La scomparsa della sfera pubblica, dei luoghi per la concertazione e costruzione sociale non può far altro che alimentare quanti, grazie all'economia sregolata e imperante, traggono profitti e godono di privilegi. E non importa se questo stato delle cose provoca umiliazione ad un numero sempre crescente di persone che si vedono spogliate di prerogative umane come la capacità di agire e scegliere, la libertà e la sicurezza, il riconoscimento della propria dignità.

¹⁰⁰ M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976.

¹⁰¹ Z. Bauman, *Modernità liquida*... Op. cit., cit. p. XVIII.

L'autore ritorna sul tema dell'umiliazione¹⁰² che sembra affliggere sempre più quest'umanità, oramai alla deriva nel mare della fluidità. E raccoglie e condivide le suggestioni di Richard Rorty¹⁰³ che, analizzando il fenomeno della globalizzazione e le sue ripercussioni sul piano politico e sociale, sottolinea quanto l'assenza di una politica globale stia lasciando i cittadini sempre più indifesi; lo Stato è oggi incapace di agire e decidere in merito alle questioni economiche; di più, oggi i "super-ricchi" possono agire senza dover tenere in considerazione interessi e idee diversi dai propri. L'annullamento della responsabilità. Per Bauman, l'osservazione di Rorty è incontestabile¹⁰⁴: la società non è più protetta dallo Stato, ma si trova attaccata e saccheggiata dalle forze dei mercati economici. Ciò che pare essere ancor più preoccupante è che lo Stato sembra non sperare né promettere di riconquistare la propria posizione e il proprio potere, quindi neppure le proprie responsabilità. Lo studioso polacco sostiene la "lucidità di visione e di giudizio"¹⁰⁵ di Richard Rorty e ne condivide appieno le considerazioni circa la politica odierna sempre più distante dalle reali sedi di potere.

2.5 Per gli intellettuali

Bauman, insieme a Cornelius Castoriadis, rifiuta di accettare l'idea per la quale la realtà "è come deve essere", senza alternative. Per il sociologo l'alternativa esiste, perché la morale esiste e ci porta comunque a compiere delle scelte. Il problema è che "abbiamo smesso di porci delle domande"¹⁰⁶, scrive ricordando Castoriadis. Altro tratto distintivo della società attuale consiste nel fenomeno per il quale la globalizzazione non ha generato uno scenario di universalità, unificazione per la specie umana. L'assenza di "un'unione immaginata"¹⁰⁷

¹⁰² Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

¹⁰³ R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Sagittari Laterza, Roma-Bari, 1989.

¹⁰⁴ Z. Bauman, *Paura liquida...* Op. cit., pp. 182-184

¹⁰⁵ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002, cit. p. 74.

¹⁰⁶ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione...* Op. cit., cit. p. 8.

¹⁰⁷ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman...* Op. cit.

impedisce all'immaginazione pubblica di rendere operativa e promuovere una prassi globale, di favorire la proliferazione di istituzioni globali, la cui azione si propaghi a livello planetario. Bauman volge lo sguardo, dunque, con speranza all'utopia di un'Europa realmente unita (e non in termini solamente economici!); essa, secondo la prospettiva dell'autore, potrebbe favorire l'immaginazione della comunità umana globale, in quanto, facendo riferimento ad un'identità sopranazionale, richiama l'universalità. Quest'ultima, a sua volta, facendo perno sul rispetto dell'altro¹⁰⁸, si avvale della sostanza morale che dovrebbe estendersi all'intero pianeta, perché il postulato dell'assunzione della responsabilità per la responsabilità comporta la diminuzione della sofferenza, il conforto nel dolore, ovunque esso si manifesti. In questo contesto, quale ruolo spetta dunque agli intellettuali?

Secondo il pensiero dello studioso polacco, essi non possono limitarsi a descrivere e rispecchiare le condizioni dettate dal fenomeno globalizzazione e dalle evoluzioni della modernità liquida. Per umanizzare il mondo (perché anche questo è compito degli intellettuali!) occorre sollecitare l'immaginazione sociologica, canalizzandola nell'impegno verso la prassi politica: la convivenza umana, attraverso la politica intesa come dialogo improntato sul reciproco rispetto, può essere ricomposta, laddove presenta fratture e ridisegnata, laddove è alla ricerca di forme nuove di socialità. Affinché ciò di realizzi occorre apprendere l'arte della traduzione, senza la quale il dialogo non è possibile. Così, la metafora dei legislatori, oramai inadatta a cogliere quale può essere, oggi, il ruolo degli intellettuali, viene progressivamente sostituita dalla metafora degli interpreti. Senza dimenticare che le analisi della postmodernità devono essere considerate valide "fino a nuovo ordine", senza pretese. Il passaggio da legislatori ad interpreti sancisce una tras-formazione¹⁰⁹, dunque un'occasione rigogliosa e prospera per gli intellettuali del nostro tempo. Non ci sono garanzie certe o convinzioni rassicuranti, ma in fondo, quest'incertezza potrebbe essere preludio alla democrazia. Di più, è l'esaltazione della moralità, quindi dell'umanità.

¹⁰⁸ Il riferimento è, ancora una volta, a Lévinas.

¹⁰⁹ A. Gramigna, *L'ontologia della differenza nella relazione tras-formativa*, in A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Aracne, Roma, 2005.

L'atteggiamento di Bauman si declina, ancora una volta, nel ruolo di ermeneuta che non cerca soluzioni, ma domande, non certezze, ma giustizia. Non ama l'ordine, ma il fermento della concertazione. E traccia così orizzonti di senso. E li fonde¹¹⁰ e infonde speranza: "il dovere della speranza"¹¹¹. In accordo con Pierre Bourdieu, Bauman esorta quanti hanno la possibilità di dedicare la propria vita allo studio del mondo sociale: essi non possono riposare, indifferenti¹¹², quando accanto a loro si decide per il futuro del mondo. Il *pensé unique*¹¹³, il senso comune¹¹⁴ continua ad atrofizzare le coscienze e a svilire il pensiero critico dell'essere umano, che da sempre necessita di cure. Agli intellettuali il dovere di questa cura; che è premura verso i deboli, impegno contro l'ingiustizia, indignazione di fronte all'umiliazione, esortazione alla speranza, offerta di orientamento etico, esaltazione dell'essere morale. Costitutivamente ermeneutica, perché nasce dalla concertazione sociale e non può prescindere da essa. Al di là di ogni neutralità o di ogni sguardo vizioso, la postura dell'intellettuale, in Bauman, si fonda sull'integrità, l'impegno politico, la dedizione etica. Ma, soprattutto, incontra l'altro ed è rivolto all'Oltre e procede interpretando, perché l'onestà intellettuale ha bisogno di tentativi ed errori, "forse più errori che tentativi azzeccati."¹¹⁵

Lo studio del pensiero di Bauman da una prospettiva pedagogico-sociale, approfondisce alcuni aspetti specifici delle riflessioni dell'autore. In particolar modo la nostra analisi intende rintracciare quegli elementi relazionali, sociali, culturali che, muovendo itinerari formativi, vanno definendo l'identità dell'uomo contemporaneo. La volontà di un dialogo continuo con l'esperienza e il coinvolgimento relazionale sono, per il pedagogista, un momento imprescindibile. Anche quando si dedica alla ricerca, allo studio, agli aspetti intellettuali più elevati, egli intesse relazioni di senso e, così, ne è responsabile. La formazione, che appartiene intrinsecamente all'esperienza quotidiana, necessita di

¹¹⁰ Il riferimento è a Gadamer.

¹¹¹ Z. Bauman, *Paura liquida...* Op. cit., cit. p. 218.

¹¹² P. Bourdieu, *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

¹¹³ Il riferimento è a Pierre Bourdieu.

¹¹⁴ Z. Bauman, R. Caccamo De Luca (a cura di), *Critica del senso comune...* Op. cit.

¹¹⁵ Z. Bauman, *Una nuova condizione umana...* Op. cit., cit. p. 68.

quell'atteggiamento critico sul quale Bauman insiste in più occasioni. Il rischio consta nella travisazione dei contenuti, nell'aureferenzialità degli interventi, insomma, nell'incomprensione.

In questa stretta aderenza con la morale, in questa relazionalità sempre sottesa, in questa visione ecologica della prassi sociale, intravediamo importanti snodi epistemologici che lasciano presagire una reale possibilità di creazione di una visione unitaria e complessa, pur nella specificità di ogni apporto disciplinare. Perseguire un approccio sincronico tra le scienze sociali, non solo è possibile, ma è anche doveroso. Del resto, la quotidianità dell'esperienza, quanto l'indagine scientifica sono attraversate dalla stessa essenza interpretativa.

Capitolo Terzo

Prassi di ermeneutica formativa

Dopo aver affrontato una riflessione sul il tema dell'ermeneutica come della prospettiva che svela incontri tra teoria e prassi, e dopo aver stagiato l'identità degli intellettuali nella prospettiva dell'autore, in questo capitolo si intende proporre una ricerca sul campo.

Porre la nostra attenzione intorno ai processi, significa focalizzare non solo, o non tanto, gli avvenimenti così come avvengono, ma piuttosto concentrarci sulla dinamicità, l'evoluzione, le trasformazioni che incalzano, ritmano e scandiscono gli eventi formativi che intendiamo in questa sede osservare, conoscere, analizzare. Quindi interpretare¹. La scienza Ermeneutica pone lo studioso in una disposizione di continua concertazione; i riferimenti teorici, dunque, secondo questa nostra prospettiva, assolvono appieno il loro ruolo, nel momento in cui sanno muoversi e “piegarsi” alle esigenze interpretative che la stessa realtà educativa sollecita. Ci riferiamo, più propriamente, al significato etimologico originario del termine applicare; se il latino suggerisce un accostamento che crea un contatto, il greco richiama l'azione del “piegarsi” che, in senso figurato, assume la sfumatura del rivolgere la propria mente con un proposito, un'intenzionalità.

¹ Cfr. A. Gramigna, A. Escolano Benito (a cura di), *Formazione e interpretazione. Itinerari ermeneutici nella pedagogia sociale*, Milano, Angeli, 2004.

Questa breve introduzione vuole essere un momento riflessivo utile ad esplicitare il sistema epistemologico che sorregge la ricerca che qui presenteremo. Si tratta di un'indagine etnografica svolta all'interno di una comunità residenziale per minori (ragazzi di età compresa dai 12 ai 18 anni). Lo scopo della ricerca risiede nell'estrapolare le risposte formative che il disagio di questi giovani sollecita. In particolare, l'operato analitico si è avvalso dell'utilizzo di alcune categorie interpretative ricavate dalla lettura dei testi di Zygmunt Bauman. A seguito di un'attenta e mirata disamina della bibliografia del sociologo polacco, abbiamo proceduto traendo da essa alcuni nuclei, da lui utilizzati per leggere l'incertezza che si muove nella società attuale, utili per comprendere la cultura formativa da un lato e il disagio portato dai ragazzi dall'altro, all'interno della comunità. Una volta individuati questi nodi analitici, li abbiamo dunque "ermeneuticamente adottati" non solo al fine di meglio raccogliere e analizzare i dati raccolti, ma anche nella convinzione che essi potessero rappresentare un momento euristico.

Ricomponiamo il quadro cui accennavamo al principio di queste considerazioni: le riflessioni qui offerte riguardano il resoconto di una ricerca etnografica suffragata da un'epistemologia ermeneutica con particolare riferimento all'applicazione di alcune categorie analitiche ricavate dalla lettura dei testi del sociologo Zygmunt Bauman e impiegate per interpretare lo specifico contesto: una comunità per minori.

Un percorso interpretativo, dunque, laddove la realtà è ambigua, tagliente, sfuggente e imprescindibilmente coinvolgente. Dove rabbia e comprensione si accompagnano per capire, per confondere. Dove l'emotività è, al tempo stesso, un laccio che imbroglia e un appiglio. Per sopravvivere. Vivere sopra il dolore. Dove la riflessione e il pensiero diventano perno per l'emancipazione. Dove la ricerca inquieta ed incerta di un'identità spaventata si manifesta con l'esaltazione di una libertà ambita e temuta; con il desiderio di un accoglimento che rinneghi l'ombra dello scarto; con l'esigente protagonismo di chi rivendica il diritto di scelta, che fatica ad entrare in sinergia con quel senso di responsabilità che colma i vuoti

relazionali e risponde alla “voglia di comunità”². Responsabilità che si costruisce rintracciando e riconoscendo nell’Altro quell’idea di prossimità che genera coinvolgimento e senso di appartenenza ad un “destino condiviso”³, cosicché si possa strutturare quella sicurezza che permette di leggere l’altrui presenza non in termini di vischiosità⁴, ma di accompagnamento.

3.1 Metodologia e ricerca

Dopo aver espresso ed esplicitato l’epistemologia che sostanzia la presente ricerca, ci soffermeremo ora nell’illustrare l’apparato metodologico che ne ha permesso e condotto l’avvio e il suo procedere. L’ambito della ricerca, come dicevo poc’anzi, è una comunità residenziale del Nord Italia, per minori di età compresa tra i 12 e i 18 anni; 6 gli adolescenti ospitati, perché al momento la struttura non permette di incrementare il numero, cosa che avverrà non appena la comunità traslocherà in un immobile che si sta predisponendo a tale fine. I ragazzi accolti presentano problematiche varie riconducibili all’ambito della trascuratezza, maltrattamento familiare e differenti forme di disagio sociale. 4 gli educatori a tempo pieno, 1 part-time (i primi coinvolti e responsabili nelle relazioni con i ragazzi); 2 “jollies” (con carico orario settimanale ridotto per coprire qualche turno nel fine settimana e sostituire ferie e malattie); 1 ragazza che presta il suo anno di Servizio civile (progressivamente coinvolta nelle relazioni con i ragazzi e nella partecipazione ai momenti di equipe); 1 ausiliaria (dedita alla gestione della cucina, lavanderia, ordine e pulizia della casa); 1 coordinatore (che rappresenta un punto nevralgico del sistema in termini di relazioni tra gli educatori, con l’ente del quale la struttura è dipendente e con i Servizi sociali); 1 supervisore dell’équipe educativa, esterno alla comunità.

Questa indagine, realizzata dal gennaio al dicembre del 2006, ha perseguito i criteri della ricerca in ambito qualitativo. L’attenzione è stata rivolta

² Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

³ Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 160.

⁴ Z. Bauman, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

all' esplorazione delle singole soggettività e della visione prospettica che ciascuno propone, colta nelle consuete, rituali e alle volte bizzarre gestioni della quotidianità. I materiali raccolti sono quindi rappresentativi di un'idea di conoscenza che vede nella reciproca rilevezione tra teoria e prassi il proprio fondamento e le proprie possibilità di arricchimento. Il ricercatore, dunque, investigatore investito e rivestito di interpretazioni che produce e riceve. Complessità e olistico come costrutti non solo relazionali, ma anche metodologici⁵. Il metodo utilizzato è quello etnografico, caratterizzato, in estrema sintesi, da un momento preliminare, il “disegno della ricerca”, uno di “lavoro sul campo” e uno di rielaborazione ed analisi del materiale raccolto. Una volta individuato lo scopo della ricerca (nel nostro caso cogliere le risposte formative in relazione al disagio portato dai ragazzi), si è provveduto alla stesura del progetto strutturalmente concepito e costituito come costantemente rinnovabile e gradualmente riconfigurabile. Il disegno della ricerca, infatti, prende corpo con il procedere della stessa e contempla, al suo interno, aspetti epistemologici, metodologici, operativi. Questi gli strumenti operativi adottati: l'osservazione partecipante, l'osservazione documentaria, le interviste, alcune griglie di osservazione.

Per quanto riguarda i documenti visionati ed analizzati, nello specifico, essi sono stati: il diario giornaliero redatto quotidianamente dagli educatori della comunità, gli ordini del giorno delle riunioni di equipe, i verbali delle supervisioni alle quali, a settimane alterne, si rivolge l'equipe educativa, le relazioni dei Servizi sociali e dei Tribunali. Le griglie di osservazione si riferiscono in particolare al tema della scelta: all'interno della comunità, della scuola, nel tempo libero, nei rapporti con la famiglia, “chi sceglie che cosa?”

Attraverso questi strumenti, supportati da annotazioni in loco, è avanzato il lavoro effettivo sul campo seguito, come dicevo, dal momento analitico che ha visto nell'intersezione con le categorie “baumaniane” l'aprirsi di uno sguardo compiutamente ermeneutico. I tempi della ricerca nella raccolta dei dati si sono

⁵ In proposito può esser di utile consultazione la bibliografia di Edgar Morin.

concentrati nell'anno 2006; solo a posteriori è iniziata la curata e scrupolosa elaborazione dei materiali che ora andremo ad esplorare.

3.2 Le categorie interpretative

La complessità e la molteplicità delle situazioni formative incontrate nella ricerca, pongono da subito l'esigenza dell'individuazione di campi d'indagine che si ritengono salienti ed in particolare rappresentativi della cultura educativa che si intende investigare. Nello specifico, non è in questa sede che ci concentreremo sui dati a carattere tipicamente descrittivo, ma il nostro lavoro sarà quello di entrare nel merito di quegli spazi che, all'interno della vita quotidiana della comunità esplorata, sono risultati essere investiti e di una consistenza formativa di distintivo interesse e cospicuo valore simbolico.

Attraverso la lettura delle opere di Bauman, si sono potuti individuare alcuni momenti paradigmatici al fine di un'esegesi efficace e calzante la realtà comunitaria. In particolare, queste le categorie d'analisi rintracciate:

- Ordine sociale e responsabilità
- Democrazia e libertà
- Incertezza e ambivalenza
- Voglia di comunità
- Vite di scarto

3.2.1 Ordine sociale e responsabilità

Il tema delle regole e della loro applicazione è, nel quotidiano, questione affrontata e discussa all'interno della comunità. Prevalentemente tra educatori e ragazzi, ma anche nei confronti tra i ragazzi stessi. Essi reclamano le regole all'interno di un'ottica prevalentemente centrata o sull'opposizione alla stessa (in rapporto, ad esempio, agli educatori, agli insegnanti, alle assistenti sociali...)

oppure come esazione di un diritto; in particolare, nel confronto tra pari l'uniformità alla regola ("la legge è uguale per tutti") è per loro una questione di giustizia sociale. In questo modo riconoscono alla parificazione e all'omologazione un valore maggiore rispetto a quello del diritto alla differenza. Ora, se questo desiderio e bisogno di uniformità è caratterizzante l'età evolutiva che i ragazzi affrontano, e se il rispetto di alcune regole riguardanti la convivenza sociale è universalmente condivisibile, non è lo stesso per quelle regolamentazioni che riguardano l'organizzazione degli spazi e dei tempi, nella gestione della quotidianità dei singoli ragazzi.

Durante una discussione intorno alle regole, l'educatore è quasi sempre presente e muove prevalentemente i suoi interventi in due direzioni: quella dell'ordine sociale e quella della responsabilità. La prima, agita in nome di un principio di giustizia legato al riconoscimento degli altrui diritti (ad esempio: non far confusione durante la notte e in alcuni orari della giornata, non compiere atti vandalici su automobili o biciclette...) insegue una direttrice di intervento maggiormente individualista, dà cioè più rilevanza alla soddisfazione dei bisogni della singola persona, certamente inserita nei suoi contesti di appartenenza. La seconda direzione, quella della responsabilità, ha l'intento invece di sollecitare nei ragazzi la consapevolezza delle connessioni insite tra gli avvenimenti del comune vivere. Questa tipologia di intervento volge maggior attenzione alla motivazione che soggiace alla regola e alla reciprocità connaturata relativamente alle conseguenze circa il rispetto o la trasgressione della stessa. Il riferimento è, ad esempio, a circostanze quali "se menti ad un tuo compagno, non solo rischi di perdere la sua fiducia ma che egli per difendersi faccia lo stesso con te"; "se rompi il telecomando privi te e i tuoi compagni di una comodità e scatenerai la rabbia degli altri nei tuoi confronti".

Gli interventi educativi si nutrono quindi di entrambi i respiri (ordine e responsabilità) ma, mentre il primo pone l'accento sull'uniformità degli

atteggiamenti, il secondo si concentra maggiormente sulla relazionalità e sull'esplicitazione delle connettività e delle reciprocità in termini ecologici⁶.

L'ordine sociale, poi, se da un lato risponde al bisogno di radicamento e di appartenenza, dall'altro porta in sé anche il rischio di un'ipocrisia educativa che confonde l'ordine con la sicurezza e riconosce nella "limitazione del dominio della scelta"⁷ la chiave per reggere l'incerto e assoggettare il caos, senza affrontarlo.

Il richiamo invece alla responsabilità dell'individuo verso il sistema cui appartiene, solleva la questione della centralità dell'educazione ad una morale che porta all'esaltazione del Sé⁸, nei termini del riconoscimento del proprio contributo alla costruzione di una relazionalità che legge la connessione come attenzione all'Altro, investita di rispetto e non di oppressione⁹. Il fine ultimo non è dunque il controllo, ma l'esaltazione della reciproca espressività. L'Io morale come centro propulsore della costruttività e progettualità esistenziale.

La concettualizzazione del significato della regola diventa così un momento formativo per l'educatore e poi per il ragazzo: l'apparato normativo della comunità, infatti, visto come strumento e non come fine, permette di reggere situazioni in cui "la prospettiva dell'ordine attira fuori dalla tana l'orco del caos. Il caos è l'*alter ego* dell'ordine, è un ordine con il segno negativo: una condizione in cui qualcosa *non* è al posto che le spetta e *non svolge* la funzione che le è assegnata. Quel *qualcosa* senza posto e senza funzione scavalca la barricata che separa l'ordine dal caos. La sua espunzione è l'ultimo atto di creazione prima del completamento dei lavori di costruzione dell'ordine."¹⁰ Il conflitto ordine-caos, affrontato con le armi della regolamentazione risulta "comunicante" allorché la regola racconta la motivazione e la gestione di tale conflitto si apre all'integrazione delle altrui istanze, così in comunità le regole del gioco si

⁶ Cfr., Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1977; id., *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984; id., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1997; Bateson G., Bateson M. C., *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi, 2002.

⁷ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., cit. p. 103.

⁸ Cfr. Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

⁹ Z. Bauman, *Amore Liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 68.

¹⁰ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., cit. p. 39.

trasformano nel gioco delle regole. Equilibri sottili in cui la regola non deve diventare mezzo di esclusione, perché “non c’è legge per gli esclusi. La condizione dell’essere esclusi consiste nell’assenza di una legge che ad essa si applichi.”¹¹ La sensazione della perdita del confine risveglia il caos ed i suoi mostri, tanto quanto l’innalzamento di immotivate regolamentazioni. Ed è proprio l’attenzione all’integrazione delle altrui istanze a far muovere l’impianto educativo verso le eccezioni. Esse rappresentano una sorta di momento distensivo, di “caos controllato”, ma anche un rischio di deregolamentazione (ad esempio: uscire per più tempo, acquistare un gioco nuovo, noleggiare più films...).

I ragazzi, spesso, spingono per far dell’eccezione una regola: un mondo caotico è spaventoso, ma ricco di “infinite possibilità e illimitatezza dell’inclusione”¹²; lo spazio ordinato, invece, rappresenta la finitezza, il limite, la rinuncia all’onnipotenza. Compito degli educatori risiede nel trasmettere che “non è l’eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all’eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella.”¹³ Il valore formativo dell’eccezione, dunque, come ci mostra l’etimo, ha la propria dimora nell’atto dell’escludere che si connota in senso analitico; l’atto cioè del “mettere fuori” (*excipere*) è consequenziale rispetto ad una considerazione, un’analisi appunto, del contingente. Dove questo contingente risulta essere concentrato sul fuori, sull’altro da sé. La scelta dell’esercizio del porre una limitazione, una restrizione che non vuole essere marginalizzante, ma anzi è preceduto da un atto di raccolta, di accoglimento e di continuità, come i significati del verbo latino ci suggeriscono.

Le esperienze attorno al nodo educativo della responsabilità, nella comunità, si avvalgono così di un’alternanza di spinte all’ordine, regressioni al caos, momenti eccezionali, spazi di inclusione/esclusione; perché la stratificazione dell’interiorizzazione di un sentimento di responsabilità attecchisce e promette di prosperare laddove la quotidianità offre la disponibilità ad una paziente, ferma, accogliente concertazione.

¹¹ Ivi, cit. p. 41

¹² Ivi, cit. p. 40.

¹³ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, cit. p. 32.

3.2.2 Democrazia e libertà

A seguire, verranno riportati alcuni schemi riconducibili alle osservazioni svolte, come specificato nell'introduzione, attorno al tema della scelta. In particolare, per ogni ambito preso in esame, si è sondato e qui riportato chi può scegliere e in merito a che cosa. La crocetta indica dunque la categoria avente possibilità decisionale, in riferimento alla situazione esposta. La crocetta segnata con le virgolette fa riferimento al fatto che la figura viene coinvolta nell'espressione di una preferenza, ma non spetta direttamente ad essa la disposizione finale. Le istituzioni coinvolte e qui considerate sono il Tribunale per i minorenni, i Servizi Sociali, e l'Ente cui appartiene la comunità educativa.

SCHEDE DI OSSERVAZIONE:

l'ingresso in comunità, chi sceglie che cosa?

INGRESSO	RAGAZZI	EDUCATORI	ISTITUZIONI	
			servizi	tribunale
Segnalazione*				
Indagine dei servizi			X	
Valutazione delle professionalità coinvolte			X	
Inserimento			X	X
Dove	"X"	X	X	
Quando		X	X	
Come		X	X	
Per quanto tempo		X	X	X
Decreto				X
Progetto quadro	"X"	X	X	X

* Per quanto riguarda questo punto ogni caso è a sé stante; ad esempio, la famiglia stessa, il medico curante, gli insegnanti, ad esempio, possono provvedere alla segnalazione ai servizi.

**SCHEDA DI OSSERVAZIONE:
in comunità, chi sceglie che cosa?**

COMUNITÀ	RAGAZZI	EQUIPE EDUCATIVA	ISTITUZIONI	
			ente	servizi
Camera				
Mobilio-disposizione	X	X	X	
Addoppi personali	X	X		
Permanenza	"X"	X		
Soggiorno				
Posti a tavola	X			
Posti sul divano	X			
Cucina				
Menu	X	X		
Spesa	X	X	X	
Ufficio				
Gestione ambiente	X	X		

**SCHEDA DI OSSERVAZIONE:
a scuola, chi sceglie che cosa?**

SCUOLA	RAGAZZI	EDUCATORI	ISTITUZIONI	
			servizi	ente
Quale scuola?	X	X	X	
Tragitto	X	X		
Compiti				
Con chi	X	X		
Dove	X			
Quando	X			
Sostegno		X	X	

SCHEDA DI OSSERVAZIONE:

nelle relazioni con la famiglia, chi sceglie che cosa?

FAMIGLIA	RAGAZZI	EDUCATORI	ISTITUZIONI	
			servizi	tribunale
Tipo di visite (Vigilate o libere)		X	X	X
Frequenza e durata delle visite	X	X	X	X
Dove?	X	X	X	
Contatti telefonici	X	X	X	X
Rientri a casa	“X”	X	X	X

SCHEDA DI OSSERVAZIONE:

nel tempo libero, chi sceglie che cosa?

TEMPO LIBERO	RAGAZZI	EDUCATORI	ISTITUZIONI	
			servizi	ente
Con chi?				
Ragazzi della	X	X		
Amici	X			
Volontari	X			
Tempo				
Quando	X	X	X	
Per quanto	X	X	X	
Che cosa?				
Play	X			
Tv	X			
Sport	X			
Amici	X			
Altro-extra	X	X		X
Dove?				
Ipercoop	X			
A casa di...	X			
Giro in città	X			
Altro - extra	X	X		

L'ingresso in comunità dei ragazzi presenti al momento nella struttura, rappresenta un evento di rottura e ad un tempo un'imposizione nella loro storia. Un accadimento che va oltre la loro volontà ma che invade, con prepotenza, il loro vissuto. Non vi è stata, per questi ragazzi, possibilità di scelta. In un'età in cui la

pressione all'autonomia spinge con veemenza, essi si sono trovati di fronte ad un obbligo intransigente e radicale. La comunità si trova così a dover gestire una situazione irta e controversa: conciliare la rabbia e il rifiuto, legati spesso a vissuti di sensi di colpa per l'ingresso nella struttura, con la cooperazione per il coinvolgimento in un progetto del ragazzo e per il ragazzo che non può prescindere dalla collaborazione e dal protagonismo di quest'ultimo. Attraverso la gestione del quotidiano, ma anche di progetti più a lungo termine (ad esempio: scelta della scuola, del lavoro, dello sport...), l'équipe educativa tenta di restituire all'adolescente un protagonismo di progettualità della propria vita che, l'ingresso in comunità, in quanto momento totalmente istituzionalizzante¹⁴, gli ha sottratto.

Lo spazio della progettazione in comunità prende l'avvio dal pensiero dell'équipe educativa che, progressivamente, consegna al singolo individuo in età evolutiva la responsabilità del pensiero e della progettazione sul proprio futuro. Questo lento processo che perdura nel tempo (dall'ingresso all'uscita dalla comunità) trova nell'accostamento libertà-sicurezza un territorio carico di conflitti e contraddizioni. Tale binomio vive di un equilibrio quasi mai raggiunto. La conseguente conflittualità è alimentata da un inganno: nell'immaginario dei ragazzi (immaginario che peraltro rispecchia quello della società attuale) la libertà è riconducibile sostanzialmente al "fare quello che mi pare". Così l'offerta di sicurezza è vissuta come invalidante, in quanto restrittiva il campo delle possibilità di scelta. Essere liberi è quasi una questione di quantità di alternative, quindi esterna alla persona, piuttosto che uno stato qualitativo della facoltà di possedere utili ed efficaci strumenti propedeutici alla scelta. Gli educatori assistono ad una sorta di corsa verso l'indefinitezza¹⁵, confusa con la libertà. Come se l'incertezza fosse il prezzo della libertà.

Questa difficoltà nel conciliare libertà e sicurezza raccoglie gli echi di un'antica controversia: la relazione educativa come relazione di potere¹⁶. La subordinazione insita nel rapporto educatore-educando, la storia di violenza di quest'ultimo, le difficoltà che l'educatore incontra nel proprio lavoro, possono

¹⁴ E. Goffman, *Asylums*, Einaudi, Torino, 1968.

¹⁵ Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 79.

¹⁶ A. Canevaro, A. Chiregatti, *La relazione di aiuto*, Carocci, Roma, 1999.

indirizzare il rapporto nei termini di un gioco di forze. “Meno gli individui sono in grado di controllare le loro vite e le loro identità, più essi percepiranno gli altri come vischiosi, e cercheranno in modo più frenetico di districarsi...”¹⁷ Compito educativo è così quello di offrire i riferimenti affinché i ragazzi possano non solo scegliere, ma sentirsi come fautori delle proprie scelte; offrire la sicurezza della propria adultità significa non esaurire al momento del divieto, dell’esplicitazione della regola la propria presenza, ma proporre la partecipazione al dialogo nel dibattito su diritti e doveri che ogni relazione prevede.

“Gente senza potere, che sperimenta il mondo come una trappola... imprigionati in un territorio senza uscita, ma in cui gli altri possono liberamente entrare ed uscire. Poiché i mezzi per salvaguardare la libertà di scelta sono scarsi o a loro tutti negati, questi individui devono ricorrere alle uniche risorse che possiedono; per usare l’efficace descrizione di Dick Hebdidge, essi difendono il territorio assediato «elaborando rituali, abbigliandosi in modi stravaganti, assumendo atteggiamenti bizzarri, infrangendo regole, frantumando bottiglie, finestre, teste, lanciando sfide retoriche alla legge». Reagiscono in modo selvaggio, rabbioso, concitato, confuso proprio come quando ci si vuole divincolare dalla presa avvolgente e immobilizzante di un elemento vischioso.”¹⁸ Certamente questa descrizione va a esplicitar con vigore solamente una porzione della percezione del vissuto che scorta l’incedere delle giornate dei ragazzi presenti in comunità. E quindi va ad individuare un nucleo di lavoro possibile sul piano formativo. La vischiosità attribuita all’altrui presenza riflette la percezione della propria insicurezza di poter riuscire, di possedere capacità e mezzi per la personale realizzazione. Ma fa anche riferimento a logiche di polarizzazione, di separazione ed estremizzazione delle posizioni: l’intolleranza, infatti, trova la propria radice nella sensazione di un obbligo di prossimità nei confronti di chi si identifica come diverso, distante, difficilmente avvicinabile. Difforme, discorde, pericoloso.

¹⁷ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit., cit. p. 70.

¹⁸ Ivi, cit. p. 71.

L'approdo ai fondamenti democratici, il dibattito sulla coabitazione di diritti e doveri, possono così costituirsi come spazi risolutivi o, comunque, di apertura alla mediazione del conflitto libertà-sicurezza.

3.2.3 Incertezza e ambivalenza

Temiamo "l'abbandono, l'esclusione, l'essere respinti, sconfessati, scaricati, mollati, spogliati di ciò che siamo. Che ci venga rifiutato ciò che desideriamo essere. Temiamo di essere soli, impotenti, infelici. Privi di compagnia, di cuore innamorato, di mani che ci aiutano. Abbiamo paura di essere scaricati: che venga il nostro turno di finire nella discarica."¹⁹ La precarietà affettiva alla quale sono stati esposti e che ha contraddistinto la storia familiare e relazionale dei ragazzi presenti in comunità, ha educato questi ultimi alla diffidenza verso la presenza dell'Altro, percepita come ambigua. Aleggja, persistente, un sospetto relazionale. Sospetto che alimenta un sistema difensivo e preventivo circa gli investimenti affettivi. La reversibilità²⁰ di tali investimenti rappresenta quindi un valido alleato per ovviare al dolore legato a perdite, separazioni, allontanamenti. Il rischio è lo strutturarsi di rapporti liquidi²¹ nei quali ciò che conta è la velocità e non la durata²², l'ora e non il dopo. La società attuale, del resto, veicola un'idea di tempo come ladro e di attesa come di perdita ed esitazione. Il "subito", invece, è il tempo di chi ha potere, di chi può, nell'immediatezza, ottenere ciò che vuole. Mentre, ci ricorda Bauman, "è la distanza che permette ai progetti di esistere."²³ La concentrazione sull'evento presente, infatti, comporta il non dover progettare e crearsi aspettative; il pensarsi proiettati nel futuro, invece, presuppone un'esortazione alla speranza che reca con sé il pericolo e la minaccia della delusione. Ciò che scorre in fretta non lascia tempo all'attesa. E al desiderio, che

¹⁹ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., cit. p. 159.

²⁰ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit.

²¹ Ivi, p.VII: "Liquido è il tipo di vita che si tende a vivere nella società liquido-moderna. Una società può essere definita liquido moderna se le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini e procedure."

²² Ivi, p. XV.

²³ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., cit. p. 33.

di essa si nutre. Esso, non a caso, va curato ed è una scommessa sulla quale non ci sono garanzie certe. Desiderare, ad esempio, di riuscire a scuola, di trovare un lavoro o di conquistare una ragazza comporta impegno nell'amministrare variabili e fattori come la rinuncia a qualche uscita per studiare, dimostrare serietà nell'assunzione delle proprie responsabilità, essere notati come persone interessanti... Variabili che vanno sostenute nel tempo e delle quali occorre saper sorreggere la loro procrastinazione. L'attesa, in quanto momento di sospensione tra una situazione di partenza ed una di arrivo ambita e in quanto legata al desiderio, a qualcosa che deve sopraggiungere, ma che ancora non è presente, cioè manca, fa riemergere i vissuti di carenze e risveglia, con angoscia, i bisogni. In comunità si assiste così a momenti regressivi in periodi di scelte per il futuro, di cambiamento (ad esempio: il passaggio dalla scuola media alla superiore, frequentazione di nuove amicizie). Altri momenti di cambiamento, come l'ingresso di un nuovo ragazzo o di un nuovo educatore, risvegliano quelle che Bauman chiama l'ambivalenza tra la fobia del mutevole e la fobia del definitivo²⁴. La prima fa riferimento alla paura di non riuscire a giungere mai ad un meta, al timore che il cambiamento possa essere quel terremoto che fa cadere i presupposti fragili e conquistati a fatica per la costruzione del proprio futuro. Così da rendere tutto vano. La seconda fobia, invece, è legata al timore del *giungere*, del *finire*. E ogni fine, si sa, rappresenta l'ombroso simbolo del morire. La progettualità per questi ragazzi, dunque, appare quasi agli antipodi del loro pensiero che, difensivamente, "preferisce", ma al tempo stesso soffre, per le scadenze a breve termine, gli investimenti limitati, le relazioni veloci. La vita, così, finisce con l'essere strutturata come una somma di momenti frantumati, di esperienze momentanee incastonate in una rappresentazione mentale di "frammentazione del tempo in episodi, ciascuno separato dal suo passato e dal suo futuro, ciascuno concluso e concluso. Il tempo non è più un fiume, ma un insieme di pozzanghere e piscine... non attaccarti emotivamente troppo alle persone che incontri alle soste – meno sei legato, meno ti costerà andare avanti; non impegnarti troppo con persone, luoghi e cause – non si può mai sapere quanto dureranno... non pensare

²⁴ Ivi, p. 117.

alle tue risorse come ad un capitale – i risparmi si svalutano velocemente.”²⁵
“L’esito è una identità a palinsesto”²⁶, dove perdere il ricordo diventa un’arte, dimenticare rappresenta un momento imprescindibile per progredire, poiché, nel mondo liquido moderno, rimanere indietro, attaccati a qualcosa, fedeli, è motivo di vergogna.

Nascono, in comunità, alleanze e opposizioni, relazioni solidali e solitudini. Forme relazionali che narrano di una ricerca di sicurezza, di un tentativo di soggiogare l’ambivalenza. Ed è in questa ricerca alle volte violenta, triste, arrabbiata che si innesta il momento formativo, tale da saper inglobare e reggere l’incertezza, perché dal dubbio può muoversi il riconoscimento di un bisogno, di un desiderio e la forza di uno slancio.

3.2.4 Voglia di comunità

Chiedendo ai ragazzi quali sono le prime parole che vengono loro in mente quando pensano alla comunità, queste sono state le risposte:

-“Penso, ma non lo so, a dei ragazzi, ci sono tanti ragazzi diversi che devono stare insieme. Sì a dei ragazzi.”

-“Divertimento, casino, disprezzo!”

-“Casa, famiglia, persone che stanno insieme e cercano di essere una famiglia...”

-“Cosa sono queste domande? Non lo so, mi fai pensare troppo. Non te lo dico.”

-“Comunità, è normale, c’è della gente che si sposta.”

L’identità è un surrogato della comunità²⁷; seguendo questa direttrice interpretativa si aprono orizzonti d’indagine sulle percezioni che ogni singolo soggetto ha circa la propria identità, i suoi bisogni e le personali aspettative.

Una grande contraddizione abita la comunità: l’obbligo di permanenza “subito” dai ragazzi e il bisogno di libera scelta, senza la quale non è possibile sviluppare il

²⁵ Ivi, cit. p. 38.

²⁶ Ivi, cit. p. 65.

²⁷ Z. Bauman, *Voglia di comunità...* Op. cit., p. 16.

senso di appartenenza. È infatti la dimensione della scelta che permette il passaggio dalla convivenza alla condivisione. Il sentimento dell'appartenenza, del resto, diffonde un effetto rassicurante, perché placa il senso di solitudine attraverso la possibilità di partecipare all'intrapresa del percorso segnato dal sentire di un comune destino e dall'incontrarsi di desideri, paure, storie solitarie ed affini. "Una comunità fondata sulla non appartenenza finisce con l'essere un'aggregazione di anime solitarie"²⁸, che poco può insegnare in termini di relazioni solidali e ancor meno riuscirà a consolare il senso di ignoto che la solitudine incessantemente trasporta. Non si tratta di forzare relazioni amicali all'interno della comunità, ma di incoraggiare (laddove è possibile) situazioni di scelta, per ovviare quelle circostanze di non-scelta che si riflettono anche nella non partecipazione alla vita comunitaria e in termini di non assolvimento dei propri doveri.

La sensazione di "non-appartenenza e quindi di non-comunità" può portare alla costituzione di idoli, di leader che aiutano il gruppo nell'evocare l'esperienza della comunità.²⁹ L'elezione del capo, insieme al gruppo accondiscendente, trasforma così la comunità da paventata nemica della libertà delle scelte individuali in fautrice e promotrice di autonomie che risultano individualistiche, piuttosto che individuali. Il rischio, in questo modo, è di rinforzare la "nudità sociale"³⁰ dei ragazzi, già spogliati di un loro abito sociale, cioè del loro *habitus-habitat*. Privati dei loro ripari, sono alla ricerca di un rifugio che, sempre esistente nell'immaginario, si esprimerà in fragili e veloci richieste di sicurezza; è, ad esempio, il caso di Giacomo che va dall'educatore chiedendo: "di' a Paolo che smetta di lanciarmi la pallina da tennis che voglio dormire!" Giacomo richiede un'attenzione, una protezione, insomma il riconoscimento di esser degno di esser apprezzato, perché "Altri devono amarci prima che noi possiamo iniziare ad amare noi stessi."³¹

²⁸ Ivi, cit. p. 66.

²⁹ Ivi, p. 68.

³⁰ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., cit. p. 112.

³¹ Z. Bauman, *Amore liquido...* Op. cit., cit. p. 111.

Questo rifugio immaginato, sperato se ascoltato, racconta non solo la nudità retrostante, ma anche un bisogno di riscatto che, nell'essere soli, non può realizzarsi. Ogni richiesta di aiuto, anche quella più nascosta, più violenta, più impaurita si appella all'esistenza di una relazione significativa, alle volte, forse sfruttabile, e calcolata. Ma il calcolo riporta la paura di un mondo approfittatore e di un io inadeguato. Se nel vissuto degli educatori è presente questa sensazione di essere ingannati, resta il fatto che il loro compito educativo risiede anche nell'offrirsi come elementi di autoidentificazione e di autogoverno socialmente riconosciuto, affinché la comunità da immaginata diventi reale. "La comunità fatta di comprensione comune, dunque, quand'anche la si riuscisse a creare, resterà sempre un'entità fragile e vulnerabile, costantemente bisognosa di vigilanza, fortificazione, e difesa."³² La comunità immaginata e quella reale non sono completamente rispondenti, poiché vivere in comunità richiede comunque dei costi: ritorna il binomio sicurezza-libertà, ancora non pienamente risolto. Il mito dell'anarchia, che fervido vive nei ragazzi, combatte le proprie battaglie per la libertà con le sue contraddizioni. "La comunità che cercano è sinonimo di ambiente sicuro, libero da ladri e da estranei. Comunità è sinonimo di isolamento, separazione, muraglie protettive e cancelli monitorati."³³

Così, come ogni ricerca, anche quella di un ambiente sicuro prevede continue rivisitazioni, momenti di instabilità e di riassetto: la ricerca di sicurezza passa attraverso l'incerto, perché incerte e instabili sono le storie che si affrontano in comunità. E attraverso la frapposizione di posizioni discordanti e chiassose, lo scontro, facilmente innescabile, vede nel momento del ricongiungimento il suo fulcro più critico, laborioso, formativo. Gli educatori, come i ponti, "se non coprono l'intera distanza che separa le due sponde opposte"³⁴ non raggiungono la pienezza e l'efficacia della loro funzione. Se accettare il dibattito significa accogliere l'altro come propositore di significazione, non veder riconosciuto il proprio diritto di essere ascoltato, considerato, costituisce un misconoscimento, un'umiliazione della propria soggettività. Ritorna il tema della salvaguardia della

³² Z. Bauman, *Voglia di comunità...* Op. cit., cit. p. 15.

³³ Ivi, cit. pp. 110-111.

³⁴ Z. Bauman, *Amore liquido...* Op. cit., cit. p. 42.

soggettività, quindi della differenziazione: un eccesso di omologazione, del resto, riduce le esperienze del diverso e le abilità di negoziazione con esso. Non solo, ma fomenta le difese e la strutturazione di spazi di interdizione³⁵, l'erezione di "piccole fortezze" che indeboliscono il mondo comunitario. Il costituirsi di queste roccaforti della propria integrità evoca un clima di tensioni e scontri. La tentazione "del chiudere a chiave", in alcuni momenti di particolare crisi, ritorna negli educatori. Se questo può essere alle volte doveroso, allorquando viene fatto per evitare un pericolo (ad esempio chiudere i coltelli sotto chiave), implica però la necessità del muoversi nella consapevolezza che "le porte possono anche essere sbarrate, ma il problema non si risolverà, per quanto massicci possano essere i lucchetti. Lucchetti e catenacci non possono certo domare o indebolire le forze" causanti le collisioni, "possono contribuire a occultare i problemi alla vista e alla mente, ma non a farli scomparire."³⁶ Gli strumenti per governare, nell'esperienza della comunità, sono ravvisati nella mediazione e nel dialogo. Al momento, però, le discussioni con il gruppo dei ragazzi, chiamato ad affrontare con gli educatori alcune tematiche, che riguardano la gestione della comunità (come ad esempio richiami all'ordine, alla pulizia, all'aiuto nell'apparecchiare...) fatica a strutturarsi. I timori legittimi, legati ad aspetti biografici della comunità che in questa sede non approfondiremo, sono quelli del creare uno spazio di rivendicazione, di richieste da parte degli utenti. Gli educatori stanno comunque muovendosi in questa direzione nell'organizzazione di eventi straordinari, come la pianificazione di una vacanza o dell'imminente trasloco. L'esperienza della condivisione risulta però maggiormente difficile senza momenti e spazi di elaborazione comunitaria.

Le perpetue incertezze legate agli ingressi di nuovi adolescenti nella comunità, acuisce sentimenti di estraneità verso gli ultimi arrivati e sentimenti di rinforzo e chiusura relazionale tra chi già abita la casa: "gli insediati hanno tutti i motivi di sentirsi minacciati. Oltre a rappresentare l'ignoto che tutti gli stranieri incarnano, i profughi portano con sé echi distanti di guerra e il tanfo di case sventrate e di città rase al suolo, e tali echi non possono che rammentare all'insediato quanto

³⁵ Ivi, p. 151.

³⁶ Ivi, cit. p. 191.

facilmente il bozzolo della routine sicura e familiare possa essere infranto. Il rifugiato...è un messaggero di sventure.”³⁷ Così, nell’estraneo tutte le paure per la propria incerta condizione trovano un depositario. Esse sono così invasive che, nel momento in cui l’estraneo non esiste (non ci sono nuovi ingressi in comunità) esso viene inventato. La costituzione del capro espiatorio prende corpo e si ripropone periodicamente tra i ragazzi e gli educatori, ormai allenati nel riconoscere tali dinamiche. Se l’ingresso di un nuovo minore rappresenta un momento di “crisi” del sistema-comunità, con conseguente riorganizzazione, lo stesso vale per le dimissioni che comportano, come ogni interruzione relazionale, una ferita.

Ritorna il tema della solitudine, in un ambiente in cui la transitorietà della permanenza è una questione strutturale e costitutiva e in cui i riferimenti familiari sono tutt’altro che solidi; la ricerca di riferimenti che ispirino fiducia, di un’autorità cui aggrapparsi è un percorso sempre vivo e intrapreso dai *pellegrini* che abitano questi territori. Così l’equità relazionale si alterna all’esclusività di momenti che possano provvedere al favorire il crescere di spazi intimi. L’intimità, fuggita perchè caotica e ancora non pienamente strutturata, necessita di relazioni attente e premurose. L’obbligata convivenza con l’irruenza di tanti sfoghi di rabbia, le relazioni dei e con i Servizi sociali che periodicamente entrano nelle case e nelle famiglie di questi adolescenti, accorciano il tempo e riducono lo spazio della dedizione all’intimo. Essa, invece, rassicura l’io fragile, che si sente minacciato e invaso. Il costituirsi di un territorio personale e incalpestato pone i presupposti di un’identità vissuta come propria e preziosa. “E’ il sogno di uno spazio difendibile, un luogo dai confini sicuri ed effettivamente protetti, un territorio semanticamente trasparente e semioticamente leggibile, un posto in cui non si corrono rischi, e, in particolare, rischi imprevedibili.”³⁸

L’attenzione all’intimità come risposta al rifugio immaginato. All’idea di casa che, per questi ragazzi, sembra non esistere mai. Così il carattere irrealistico e solo immaginato di questo luogo di riparo “fa sì che l’unica modalità di edificare la

³⁷ Ivi, cit. pp. 198-199.

³⁸ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit. , cit. p. 93.

dimora sia uno stato di guerra territoriale e gli unici strumenti efficaci per far diventare reali i confini e la dimora stessa siano le battaglie di frontiera.”³⁹

Occorre riempire di questi significati gli scontri con i ragazzi, affinché gli educatori possano esser sostenuti nel reggere la conflittualità e le durezze con le quali, in prima persona, entrano in relazione.

3.2.5 Vite di scarto

Forze centrifughe e forze centripete⁴⁰ spingono ragazzi, educatori, la comunità intera verso dinamiche relazionali agite da stati emotivi vorticosi; è qui che i detentori le responsabilità formative sono chiamati a intervenire a più livelli: permettere il drenaggio dell’emotività perturbante; ascoltarne i messaggi; rielaborare gli accadimenti; reindirizzare, eventualmente, le intenzionalità.

Entrambi i movimenti ritraggono spostamenti, ovvero ricerche di un luogo, una posizione, un assetto. Perché il proprio è fastidioso, doloroso, insoddisfacente, non più adeguato, inesistente. Se elementi dinamici in entrambe le direzioni sono fisiologici di qualsivoglia sistema, il cristallizzarsi di uno o ambedue le pressioni (verso l’esterno e verso l’interno) segnala il costituirsi di forme relazionali malsane.

Accadimenti quali fughe dalla comunità, eccessive richieste di uscita, continui ritardi rispetto agli orari concordati per il rientro, sono indicatori non solo della propulsione all’allontanamento dalla comunità, ma all’incontro con ciò che sta all’esterno (forze centrifughe).

Situazioni invece come rifiuti ad uscire, risposte persistentemente negative ad eventuali inviti a casa di amici, il disinteresse nell’istaurare o mantenere relazioni con i coetanei, mostrano un’eccessiva chiusura nel mondo-comunità e una rinuncia all’investimento verso “il fuori” (forze centripete).

Le ragioni di queste chiusure e aperture, portati in alcuni casi agli eccessi, sono chiaramente da rintracciare nelle biografie dei singoli ragazzi. Ciò che pare però

³⁹ Ivi, cit. pp. 93-94.

⁴⁰ Z. Bauman, *Amore liquido...* Op. cit., p. 200.

accomunare le due tensioni è, come esplicitato in precedenza, la ricerca di una posizione, un ruolo e quindi la percezione di un'inadeguatezza del proprio sé e il richiamo ad un rapporto costellato di rifiuti subiti o agiti. Come per recuperare il ricordo di un vissuto disseminato di scarti. Lo strutturarsi di forze centrifughe e centripete, infatti, nasconde una logica escludente. Un'idea di relazione che allontana, che non prevede la salvaguardia di entrambi e che vede nell'*aut aut* il perno della gestione del proprio benessere. Benessere inseguito con l'istituire un dentro e un fuori, un noi e un voi e un rifiuto ad una delle due appartenenze. E' accogliendo che si placa una fuga. E' l'esercizio dell'ospitalità che annulla quello da cui i ragazzi stanno scappando: la sensazione maleodorante del sentirsi rifiuti. Essi, allenati dalla vita, sono sentinelle attente e vigili riguardo a dinamiche espulsive.

La comunità si trova, ancora una volta, a dover gestire il contenimento degli eccessi (verso il dentro e verso il fuori) e un'armonizzazione delle due tensioni. Nella consapevolezza che essa stessa rappresenta, per questi ragazzi, un momento transitorio, propedeutico a quel mondo esterno che a tratti inseguono e a tratti fuggono. E' preservando e contenendo tempi, spazi e regolamentazioni che contribuirà a strutturare senso del limite, sensazione di calore, percezione di casa.

La concentrazione di tanta problematicità, però, porta l'organismo comunitario verso un rischio: la formazione del ghetto. "Il ghetto è una combinazione di limitazione spaziale e chiusura sociale... I fenomeni di limitazione e di chiusura significherebbero, tuttavia, ben poco se non fossero accompagnati da un terzo elemento: l'omogeneità di chi è all'interno rispetto all'eterogeneità di chi è all'esterno."⁴¹ In un ambiente siffatto, il ripudio, già vissuto nelle famiglie di origine, trova nell'istituzione sociale l'ennesima conferma. Così, isolamento, nudità sociale, difficoltà di negoziazione si autoalimentano. Se la situazione di non scelta rispetto all'ingresso in comunità è impedimento alla costituzione del senso di appartenenza e quindi allo sviluppo della socialità, la vita nella comunità-ghetto contribuisce al proliferare di relazioni difficoltose. L'omogeneizzazione interna fa sì che l'Altro, nel ghetto, sia il riflesso immediato della propria

⁴¹ Z. Bauman, *Voglia di comunità...* Op. cit., cit. p. 113.

esistenza di rifiutato. Ecco perché l'equipe educativa cerca di tessere continui contatti attraverso le attività sportive, lavorative, scolastiche, per comporre una rete sociale che sia motivo di apertura e di fiducia nei ragazzi. Cosicché non si perpetui la logica dello scarto, come di un prezzo da pagare per il miglioramento della società. Logica che favorisce identificazioni vendute come inevitabili e meritocratiche tra l'atto del rifiuto e il rifiutato.

3.3 Verso l'ospitalità

Lo svantaggio vissuto dai ragazzi avanza sotto forma di richieste di privilegio, cioè di eccezioni personalizzate, che fanno riferimento ad un appello ai propri diritti⁴²: “la conseguenza pratica dell'appello ai diritti umani e delle domande di riconoscimento è l'apertura di sempre nuovi fronti di guerra e la continua riformulazione di prime linee lungo le quali si consumano sempre nuove battaglie.”⁴³ Di fronte ad esse, gli educatori si muovono tra l'osservanza della giustizia redistributiva⁴⁴ (facendo cioè attenzione alle ripercussioni che le concessioni date al singolo scatenano nel sistema-gruppo dei ragazzi) e il significato soggettivo che la richiesta assume nella storia del ragazzo. Perché ogni richiesta è un richiamo. E gli echi non intesi diventano un chiasso interiore inascoltabile. La coscienza educativa incontra interiorità e socialità già gremite di caos. Labirintici percorsi che, se ulteriormente abbandonati al loro divenire, finiranno forse con l'assomigliare ad ammassi accatastati di sensibilità dolenti. La socialità, alla quale ciascuno partecipa, l'interiorità curata anche con la premurosità di un quotidiano sapientemente pensato e predisposto, possono ascoltare le voci scomode degli affanni esistenziali e ridisegnare i paesaggi affettivi. E non esimono alcuno dal perseguire le proprie responsabilità. Sorretti da una cognizione di educazione come proposta di una presenza, spesso attaccata

⁴² A. Gramigna, M. Righetti, *Diritti Umani. Percorsi formativi nella scuola e nel sociale*, Pisa, ETS, 2004.

⁴³ Ivi, cit. p. 73.

⁴⁴ Ivi, p. 86.

perché ambita. La presenza pedagogicamente intesa, infatti, ospita l'inaspettato poiché in lui ravvede i prodromi del proprio sostanziarsi esistenzialmente.

Capitolo Quarto

I segni sul corpo: ermeneutica del disagio giovanile.

Ancora una volta, sempre perseguendo il duplice obiettivo di approfondire il pensiero di Bauman da un lato, e di affrontare alcune tematiche pregnanti sul piano della formazione dall'altro, presentiamo qui un'ulteriore indagine sul campo. Attraverso le riflessioni dell'autore, lo studio del corpo, dei suoi significati, o meglio, dei peculiari significati che alcuni adolescenti, ospiti presso una comunità per minori, attribuiscono al corpo, tra ostentazioni e nascondimenti. Desiderio di rivalsa e inclusione sociale.

“Il mio corpo è come un'auto elaborata.
Io elaboro più che posso...
più sei elaborato e più vai!”¹

Il tono della voce di Paolo è ironico, sa di incuriosirmi e sa che non soddisferà pienamente il mio desiderio di capire il perché dei *piercing* che si è procurato da solo. Ha sul volto l'espressione di chi si chiede se sto capendo quello che mi dice e sa di essere ascoltato. Paolo ama le similitudini²; è così che ha imparato a riconoscere, descrivere, narrare esperienze che un tempo non sapeva tradurre in

¹ Stralcio di dialogo con uno dei ragazzi ospiti presso la comunità, tratto dalle note sul campo.

² La similitudine (il mio corpo è come un'auto elaborata) consiste in un paragone tra due elementi, uno più noto (l'auto elaborata, in questo caso) ed uno meno conosciuto (il corpo). Stabilendo una

parole. Mentre parla di sé, non vuole mai raccontare troppo, eppure parla, per lo più la sera. Fa tante domande e non sempre ascolta le risposte, però si interroga. Mi chiede se secondo me riuscirà a dimagrire ancora e ad eliminare qualche difetto che nel suo corpo proprio non vorrebbe; sentenza che non assomiglia per nulla a suo padre, mentre guarda l'unica foto di quella che gli hanno detto essere sua madre mentre lo tiene in braccio. Era troppo piccolo per ricordare. Mi dice che gli servirebbero un paio di jeans nuovi, in effetti è dimagrito molto, ma soprattutto ha “cambiato stile e ti pare andare vestito come prima? Voglio dei vestiti più stretti, il mio corpo adesso è diverso.”

Così, riflettere sul corpo offre un'interessante estensione di significati. Significa pensare alla propria storia, le proprie origini, i propri genitori. Significa pensare a ciò che si può diventare, al potenziale che si è, alla speranza che si ha. Significa, insomma, consapevolmente o meno, immaginare, ricercare e costruire la propria identità. Essa, come ci insegna Paolo, si nutre di riconfigurazioni, poiché non è un oggetto da possedere, ma uno spazio da condividere. La ricerca della propria identità, in adolescenza, poggia sulle modifiche puberali³ alle quali corrisponde un senso di estraneità che l'adolescente ha il compito di affrontare. Ricercare la propria identità significa anche ridiscutere la propria idea di familiarità e accettare la presenza dell'alterità in questo territorio che impara, con il tempo e la cura, a trasformare le battaglie in incontri. Ed ad accoglierli.

Nelle parole di Zygmunt Bauman il corpo umano è “la misura di tutte le cose...Gli uomini hanno misurato il mondo con il proprio corpo (in piedi, manciate o braccia); con i contenitori (cesti o vasi); in relazione alle loro attività, dividendo, ad esempio, i campi in “giornate”, cioè negli spazi che riesce ad arare un uomo che lavora dall'alba al tramonto. Una manciata, ovviamente, non è uguale a un'altra, e così un cesto non è uguale a un altro; le misure cosiddette

relazione di somiglianza, attraverso l'elemento più conosciuto, quello considerato estraneo è reso familiare e quindi accessibile, riconoscibile.

³ X. Pommereaux, *Quando un adolescente soffre. Ascoltarlo, capirlo, amarlo*, Nuove Pratiche Editrice, Milano, 1998.

“antropomorfe” – ossia legate al corpo – e “prasseomorfe” – relative cioè alle attività dell’uomo – erano quindi necessariamente differenziate.”⁴

Questa tensione profonda del “misurare il mondo con il proprio corpo”, rappresenta, all’interno del percorso che andremo a presentare, un momento imprescindibile ai fini della riflessione educativa. Il corpo, in effetti, è depositario di uno stile di conoscenza. Potremmo dire che possiede una propria epistemologia. Il sistema-corpo, come hanno spiegato Maturana e Varela⁵, è incessantemente aperto. Alla vita. Potremmo anche dire che esso rappresenta in sé un circolo ermeneutico.⁶ Si avvale infatti di competenze sulla base delle quali organizza il proprio sistema e interagisce con l’ambiente a lui circostante, lo interroga, lo interpreta. Secondo la Teoria di Santiago⁷ i sistemi viventi rispondono agli stimoli dell’ambiente modificando il proprio modello di connettività; tutti questi cambiamenti di configurazione del sistema rappresentano così un atto di cognizione. Essa può dunque essere definita come “un continuo processo in cui, attraverso la vita, viene fatto emergere un mondo...Tutti i cambiamenti strutturali ai quali un organismo vivente va incontro durante il proprio sviluppo corrispondono ad atti cognitivi; e ciò significa che apprendimento e sviluppo non sono altro che le due facce della stessa medaglia.”⁸

Il corpo apprende e noi abbiamo qui tentato di farci suoi attenti osservatori. Questo lavoro tenta di avvicinare, conoscere, svelare i significati che ruotano attorno al corpo di adolescenti che abitano all’interno di una comunità per minori, per coglierne le ermeneutiche che tracciano i loro percorsi formativi.

Il termine corpo porta con sé un insieme di significati complessi. Quando, infatti, utilizziamo la parola corpo, necessitiamo di un contesto che definisca a quale, tra i tanti significati, si intende in quella specifica circostanza, far riferimento. Il corpo è una parte di materia che presenta una forma determinata, ma anche un oggetto (es. corpo contundente); si utilizza poi per indicare il

⁴ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2005, cit. p. 33-34.

⁵ H. Maturana, F. Varela, *L’albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1987.

⁶ Cfr. G. Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

⁷ Cfr. H. Maturana, F. Varela, *L’albero della conoscenza...Op. cit.*

⁸ F. Capra, *La scienza della vita. Le connessioni nascoste fra la natura e gli esseri viventi*, Bur, Milano, 2002, cit. p. 73.

complesso degli organi che costituiscono la parte materiale e organica dell'uomo e degli animali; per segnalare la parte sostanziale e più consistente di qualcosa o per far riferimento a persone che costituiscono un gruppo, una classe, un ordine sociale, una categoria (es. corpo docente); ancora il termine corpo può indicare cadavere oppure la cassa di uno strumento a corde in cui si fa la risonanza... e altri significati ancora. La varietà delle accezioni e la conseguente necessità di presenza di un contesto che ne specifichi il senso, rendono la molteplicità poliedrica e sfaccettata del termine e quindi del concetto sul quale stiamo riflettendo. Investigare il corpo chiede così un approccio ad esso che contempi la complessità come costruito costitutivo dell'esperienza; prospettiva che orienta l'educazione alla differenza, alla democrazia, alla conoscenza.⁹

Il corpo, come indica l'etimo, è direttamente, strutturalmente, originariamente costituito del concetto del fare, comporre, creare. (cfr. il greco *craino*: *creare, comporre*.)¹⁰

E' un termine dai più significati. Un termine complesso. E in ogni complessità echeggia il richiamo dell'ambivalenza. Il nostro vedere, il nostro conoscere, infatti, fatica a confrontarsi con ciò che è complesso e attribuisce, dunque, a ciò che non coglie chiaramente, il sinistro accento di ambivalente.

Il corpo, del resto, rappresenta esso stesso un confine, una demarcazione tra l'io e il mondo. E ogni territorio di frontiera, in quanto esposto in prima linea all'incontro con l'Altro, l'Alterità¹¹ assume e riassume in sé i desideri di conquista, i bisogni di prossimità¹², la costitutiva ambivalenza della natura umana.¹³ Con tutta la carica potenziale creativa e distruttiva che ogni ambivalenza comporta.¹⁴

Ciò che è corporeo risulta essere in sintonia con la concretezza, la tangibilità, la sensibilità, la fisicità e viene letto quasi in opposizione a ciò che astratto,

⁹ A. Gramigna, A. Escolano Benito (a cura di), *Formazione ed interpretazione. Itinerari ermeneutici nella Pedagogia sociale*, Angeli, Milano, 2004.

¹⁰ O. Pianigiani, *Vocabolario Etimologico*, Fratelli Melita Editori, Firenze, 1988, p. 351.

¹¹ A. Valleriani, *Trame dell'Alterità. Studi di pedagogia interculturale nel mondo globalizzato*, Edigrafital, Teramo, 2003.

¹² Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 83.

¹³ U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano, 2007.

¹⁴ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

intellettuale, spirituale. È l'occhio ingannato dai bagliori di un ingiusto positivismo a vedere il legame esistente tra corporeità e mondo dell'astrazione nei termini di un'opposizione piuttosto che in quelli della complementarità. Vi è sempre uno scarto tra la nostra conoscenza e la realtà. Scarto che il mistero che l'Altro è impone.¹⁵ Ed è proprio questo principio etico¹⁶ che vorremmo accompagnasse la nostra riflessione. Abbiamo voluto portare alcune chiarificazioni sul piano lessicale, concettuale, epistemologico per riuscire a condividere maggiormente i significati, il senso formativo di coloro ai quali queste pagine sono dedicate.

Si tratta (ancora una volta) di una ricerca qualitativa che ha utilizzato il metodo etnografico per avvicinarsi all'idea (o meglio alle idee), alle concettualizzazioni, alle energie, alla cura che i ragazzi di una comunità per minori vivono in relazione al corpo; nondimeno ai processi formativi sottesi alla costruzione della loro identità. Cogliere le percezioni che questi ragazzi hanno della corporeità e come, attraverso essa, essi esprimono il loro disagio e danno forma alla loro identità.

La ricerca si è svolta da ottobre 2007 a marzo 2008 presso una comunità del Nord Italia si è così avvalso di alcune interviste, alcune griglie di osservazione, osservazione partecipante, osservazione documentaria. In quel periodo la comunità per adolescenti di età dai 14 ai 18 anni, di sesso maschile, ospita dieci ragazzi. Cinque educatori a tempo pieno, un part-time, tre educatori disponibili per le sostituzioni eventuali di ferie e malattie e presenti soprattutto nei week-end; un'ausiliaria che si occupa della gestione della casa; due ragazze del servizio civile con funzione di supporto all'attività educativa; un coordinatore che cura le relazioni all'interno dell'equipe educativa ed è il referente principale nei rapporti con i Servizi sociali, il tribunale, il territorio; una psicoanalista con funzioni di supervisore esterno alla comunità che incontra l'equipe educativa a settimane alterne.

Cogliere le interpretazioni che questi ragazzi attribuisco al corpo, è l'obiettivo del presente lavoro. Per perseguire questo intento, l'analisi sul campo è stata

¹⁵ E. Levinas, *La traccia dell'altro*, Tullio Pironti Editore, Napoli, 1979.

¹⁶ A. Gramigna, M. Righetti, *Pedagogia solidale. La formazione nell'emarginazione*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006.

indirizzata e supportata da una particolare griglia interpretativa: i testi di Zygmunt Bauman. A partire da essi ed insieme ad essi l'analisi è stata condotta; nella convinzione che uno sguardo ermeneutico¹⁷ sia più rispondente all'umile frenesia di comprendere la realtà, atteggiamento che speriamo accompagni sempre chiunque abbia il privilegio di adoperarsi nel ricercare.

4.1 Il corpo come emblema identitario

Nella breve introduzione, abbiamo tentato di rendere la complessità insita nell'idea di corporeità che andremo ora ad esplorare. Tale realtà educativa, feconda di questa pluralità di significati, per essere avvicinata, chiede essa stessa un approccio ermeneutico, cioè umile, pedagogico, cioè paziente, etnografico, cioè intimo. E' un atteggiamento teso a ciò che intuisce di non saper sentire; un'intenzionalità concentrata su ciò che avverte di non poter toccare; è una presenza pedagogica pazientemente protesa verso il comprendere, tale quando non rinnega il proprio errare, il proprio errore.¹⁸

Parlare di corpo, in comunità, significa in effetti, riferirsi ad un mondo. Un mondo affascinante, perché traboccante vitalità. Un mondo imprudente, perché colmo di dolore. Fervido, perché brulicante giovinezza. Le trasformazioni del corpo in adolescenza sono manifestazione di altre e più profonde metamorfosi che l'identità attraversa. Essa attraversa, in questa fase dell'esistenza, il periodo più propizio a ridiscutere i suoi fondamenti, ad ascoltare il fervore delle potenzialità che spingono per poter emergere, levarsi. Proprio per questo è il periodo dei tentennamenti e delle ostentazioni. Gli scontri che educatori e ragazzi affrontano, insieme, anche se alle volte sembrano essere su fronti opposti, sono emblemi di queste identità, ma soprattutto delle energie che i ragazzi impiegano per crescere, ribellarsi, confortarsi. Confortarsi, per dare senso alle storie costellate di dolore,

¹⁷ G. Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica...* Op. cit.

¹⁸ Il richiamo è al metodo di Morin, oltre ai vari volumi sul metodo cfr.: E. Morin, *La testa ben fatta*, Milano, Cortina, 2000; *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001; *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, Armando Editore, Roma, 2004.

che spinge verso una ricerca frenetica di senso ed è una riserva di energie e motivazioni per distruggere, ma anche per iniziare a costruire. Abbandonare la distruttività che i ragazzi della comunità inseguono comporta una scelta, anche etica. Tale rivoluzione interiore è possibile laddove l'aver cura insinui il dubbio che la loro storia può essere diversa e rassicuri sul fatto che tale diversità non porterà altro ed insensato dolore. L'imprevisto, il cambiamento, la novità sono per lo più elementi distintivi in termini negativi le storie dei ragazzi, i quali portano nella mente e nel corpo i segni di questa sofferenza.

Il mondo del corpo, dunque, è il mondo dell'evidenza, di ciò che è manifesto, ciò che appare; ma ha anche un valore squisitamente simbolico e, in quanto tale, interpretativo.

Il corpo è, per definizione, una struttura organizzata. Così il corpo degli adolescenti ospiti presso la comunità, ospita a sua volta, i segni di un tentativo di sovvertire questo ordine precostituito: orecchini, *piercing* e tatuaggi. Avvisaglie di difesa, raccontano il bisogno dei ragazzi di essere visti¹⁹; “essi difendono il territorio assediato elaborando rituali, abbigliandosi in modi stravaganti...”²⁰ Questi tentativi di sovversione, pur essendo aggressivi, non inseguono però una tensione distruttiva. Non sono neppure una ricerca di caos, ma un desiderio di ordine nuovo. “Il rituale produce senso: ordina il disordine, dà senso all'accidentale a all'incomprensibile; fornisce agli attori sociali i mezzi per dominare il male, il tempo, le relazioni sociali.”²¹ I riti, inoltre, rappresentano un momento di frattura rispetto alla routine del quotidiano²², non nei termini di evasione, ma piuttosto di rinnovato e rinsaldato vincolo sociale.

In comunità, infatti, come un rituale portato avanti dai saggi del villaggio, i più esperti hanno “fatto il buco” a loro stessi e ai meno capaci. In questo modo il gruppo dei ragazzi ha potuto rivivere e sublimare l'esperienza del dolore. Non solo. Questi gesti sono segni tangibili di un'esperienza di vita che passa imprescindibilmente attraverso la sofferenza; ma sono anche indicatori di identità

¹⁹ X. Pommereaux, *Quando un adolescente soffre...* Op. cit.

²⁰ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999, cit. p. 71.

²¹ Cfr. M. Segalen, *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna, 2002, cit. p. 24.

²² Ivi, p. 16.

alla ricerca di un senso invocato attraverso il rituale autogestito dal gruppo dei ragazzi. Così l'orecchino, il *piercing*, il tatuaggio raccontano e rimangono segno di una storia fatta di bisogno di essere notati, guardati, di desiderio di sovvertire le regole, di ricerca di bellezza.

“Perché mi piace”, “perché piace agli altri”, “perché piace alla mia tipa”: queste le motivazioni più frequenti che i ragazzi danno al perché di questi segni sul loro corpo. La ricerca del bello è ricerca di armonia²³. Quindi di connessioni, legami. Tutto ciò non è immediatamente conciliabile con l'aggressività di questi segni che pure parlano, comunicano, esprimono significati profondi. Sono tanto aggressivi quanto eloquenti. Sono linguaggi altri, ed è questa alterità che la pedagogia ha l'occasione ed il privilegio di poter guardare.

“Chiamiamo «belle» tanti cose, ma non vi è nulla di ciò che noi definiamo bello di cui possiamo onestamente affermare che non possa essere migliorato. La «perfezione» è un *eterno non ancora*, è sempre un passo avanti o più, è qualcosa verso cui ci protendiamo sempre senza afferrarlo mai.”²⁴

Le cicatrici sono custodi silenziose di segreti, sono spunti dai quali può nascere un racconto. Tra i ragazzi che le possiedono, alcuni le nascondono, altri volentieri ne mostrano segni e narrano avvicendamenti legati ad esse. Comunque sia, esse sono depositarie leali: non negano, tacendo. Le cicatrici sono sempre legate allo spazio e, in quanto correlate ad una storia, al tempo. “Ogni cicatrice è una traccia indelebile, un ostacolo all'oblio, un segno che fa del corpo una memoria.”²⁵ Rappresentano un ricordo, o forse, l'impronta lasciata da una storia, purtroppo ormai dimenticata da tutti. Ma testimoni della sua esistenza, testimoni anch'esse di un dolore. Anche qui l'educazione può ascoltare, apprendere.

Lotte giocose finiscono nella maggioranza dei casi nel diventare litigi veri e propri o, più raramente, risse tra i ragazzi. L'uso della forza fisica, quindi del proprio corpo, fa sì che i ragazzi, seppure impropriamente, esprimano il bisogno di maggior conoscenza e prossimità con l'altro. Ma, in fondo, con loro stessi.

²³ A. Gramigna, *Una bellezza meravigliosa per sua natura*, in A. Gramigna, M. Righetti, C. Rosa, *Estetica della formazione*, Unicopli, Milano, 2008.

²⁴ Z. Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005, cit. p. 142.

²⁵ U. Galimberti, *Il corpo...* Op. cit., cit. p. 17.

Ciascuno misura se stesso e l'altro in questi scontri, nei quali avvengono dunque attribuzioni di ruolo all'interno del gruppo dei pari. Di fronte a queste liti accade che il colpevole è sempre l'altro, così "i nemici che sono proiettati all'esterno sono in realtà i suoi «demoni» interni, cioè le sue paure quotidiane che vengono rimosse e incarnate in un «corpo estraneo», cioè in un nemico tangibile contro cui si può lottare e che si può sconfiggere."²⁶ Tale corpo estraneo, o capro espiatorio, rappresenta una strategia di separazione che "tiene il nemico a distanza, scavando trincee, erigendo roccaforti e torri, fortificando i confini con l'artiglieria e presidiandoli con turni di guardia continui."²⁷ Ciò implica "identificare i portatori di infermità...la loro eliminazione...diventa un'esperienza di riscatto e liberazione."²⁸ Se l'assunzione della responsabilità di sé e delle proprie azioni è un obiettivo pedagogico ambizioso, la responsabilità per l'altro²⁹ risulta quasi incomprensibile per i ragazzi. L'idea di corpo, dunque, va a formare l'idea di relazione e ad interferire con essa.³⁰ L'attenzione eccessiva al corpo, dice Bauman, "si è trasformata in una preoccupazione assoluta e nel più ambito passatempo della nostra epoca."³¹ Fitness, che oggi ha ormai sostituito il termine salute³², il cui ideale risiede nel "cogliere le funzioni del corpo innanzitutto, e soprattutto, come ricevitore/trasmittitore di sensazioni."³³ Il corpo, inteso ormai come oggetto³⁴, svislisce così l'idea di relazione. E' il caso di Matteo, che risponde a questa descrizione appena citata. A lui chiedo se tutte le sue attività (alle quali dedica un'enormità di tempo e soldi) come palestra, integratori, creme, sedute dall'estetista, maschere...rappresentano una cura. Mi risponde "non è cura. È fissazione alla cura. Un'ossessione." Matteo, figlio all'interno di una famiglia "apparentemente normale come tante", aveva organizzato e gestiva un cospicuo giro di spaccio, a motivo del quale è stato processato ed è entrato in comunità. "È

²⁶ Z. Bauman, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento, 2007, cit. p. 58.

²⁷ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., cit. p. 137.

²⁸ Idem.

²⁹ Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

³⁰ Z. Bauman, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

³¹ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., cit. p. 143.

³² Z. Bauman, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 101.

³³ Ivi, cit. p. 101.

³⁴ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., p. 135.

l'unico modo – mi spiega – per mantenere alto il livello: scarpe, vestiti... Mi sarei comperato una macchina...!” “Impegnati a guadagnare di più per potersi permettere le cose di cui sentono di aver bisogno per il proprio benessere, le donne e gli uomini di oggi hanno meno tempo per la reciproca empatia... Si innesca in tal modo un altro circolo vizioso: quanto meglio riescono a «materializzare» le proprie relazioni affettive (incoraggiati dal flusso incessante dei messaggi pubblicitari), tanto minori le opportunità che rimarranno per quella comprensione vicendevole, necessaria per non lasciarsi intrappolare dagli ambigui risvolti di potere e di cura, insiti nell'amore.”³⁵ E sempre Matteo, descrivendomi il rapporto con un'attuale ragazza, continua così: “io voglio una ragazza che fa quello che dico io, che si veste come dico io. Così sto con lei, ma è come se sono innamorato di me stesso.”

Le ragazze, in comunità, vengono descritte, presentate, menzionate unitamente a parole che riguardano il loro corpo. Il corpo femminile è oggetto di grande curiosità, mista ad una abbastanza diffusa ignoranza (in alcuni casi, ma non sempre adeguatamente commisurata all'età). Oggetto di discussione quasi esclusivamente tra i ragazzi più grandi di età, l'identità femminile nella sua interezza è più difficilmente riconosciuta. L'educazione trova in questi spazi occasioni di lavoro affinché l'identità non si riduca al corpo.³⁶ Questo rischio di fissazione al corpo al quale siamo quotidianamente sottoposti richiama un'altra questione.

Altro segno che riguarda l'evidenza, cioè la manifestazione di un significato più profondo, è la questione del grasso. “Il grasso racchiude, condensa e fonde in sé i timori che emanano dalla «terra di frontiera»... che si estende tra il corpo del consumatore e un mondo esterno affollato di minacce paralizzanti e, al tempo stesso, stracolmo di tentazioni irresistibili...Il grasso corporeo rappresenta in effetti l'incubo che si avvera. Quando il peso o la misura del girovita aumenta, ciò segnala il fatto terribile che tutto il lavoro di laboriosa fortificazione del confine/interfaccia tra il mondo e il nostro corpo è stato inutile; che forze ostili hanno aperto una breccia nelle linee difensive e invaso il nostro territorio protetto.

³⁵ Z. Bauman, *Homo consumens...* Op. cit., cit. p. 33.

³⁶ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit., p. 135.

Ancora peggio, le forze d'invasione si sono insediate nel territorio conquistato, vi hanno stabilito proprie basi e ne hanno assunto l'amministrazione. Il «grasso corporeo» rappresenta l'occupazione straniera, o la «quinta colonna» nella sua più recente reincarnazione: le cellule terroristiche. Il grasso corporeo equivale agli agenti nemici penetrati nel nostro territorio che si preparano a lanciare un attacco dall'interno, quando, e dove, meno ce lo aspettiamo.”³⁷ E' il caso di Andrea, continuamente accusato dagli altri ragazzi della comunità di non essere in grado di difendersi. Ritorna il tema del confine; il corpo, del resto, è un organismo organizzato, uno spazio che possiede confini propri e “tutti i confini generano ambivalenza, ma questo è eccezionalmente produttivo. Per quanto ci si sforzi, la frontiera che separa il «prodotto utile» dagli «scarti» è una zona grigia: un regno dell' indefinito, dell'incerto – e del pericolo.”³⁸

L'educazione si innesta proprio qui, dove è necessario orientare³⁹, per far sì che i confini siano condivisi⁴⁰, simboli dunque di uno spazio relazionale; esso, educativo in quanto relazionale, può suggerire interpretazioni che vedano nel confine il richiamo al desiderio dell'oltre, dell'Altro.⁴¹ Perché questo sia possibile, in comunità, un percorso appare prioritario e sostanziale: la cura.

4.2 L'intimità tra armonie e dissonanze

Espressione pedagogica per eccellenza, la cura, fondamento di una Pedagogia solidale⁴², viene prima dell'educazione e la innesta. Essa è un atteggiamento profondo, un orientamento etico e, nella riflessione pedagogica, si fa intenzionale. L'educazione rappresenta, dunque, per la cura, il momento della coscienza. La cura è una forma relazionale attraversata dalla responsabilità per l'altro, così l'educazione è una proposta, sollecitata dall'altrui presenza che interpella le mie

³⁷ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., cit. p. 105.

³⁸ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., cit. p. 36.

³⁹ A. Gramigna, M. Righetti, A. Ravaglia, *Le scienze dell'innovazione*, Angeli, Milano, 2006.

⁴⁰ Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 87.

⁴¹ A. Valleriani, *Trame dell'Alterità...* Op. cit.

⁴² A. Gramigna, M. Righetti, *Pedagogia solidale...* Op. cit.

intenzioni, il mio agire. Ed è proprio questo interrogarsi, questa ricerca che nutre lo sviluppo della scienza pedagogica che, secondo questa nostra prospettiva, si nutre imprescindibilmente di un richiamo etico. Essa, infatti, poggia sulla priorità della relazione, sull'idea di relazione che precede l'individuo⁴³. Di più, sulla responsabilità che questa relazione comporta e sull'ineliminabile e correlato valore epistemico della differenza, forma relazionale⁴⁴ ed elemento costitutivo di ogni identità. “L'educazione nasce con la cura, ma supera l'accudimento in progetto esistenziale. La cura, tuttavia, rimane nel cuore del congegno educativo perché si volge all'altro per esaltarne-tutelarne l'unicità durante tutto il suo percorso di crescita. La cura quindi impegna in un atteggiamento solidale, di accoglienza, protezione, aiuto. Senza uno sfondo intimamente solidale, accoglienza, protezione, aiuto sono trappole di ambiguità.”⁴⁵ Tale orizzonte solidale, etico non solo indirizza, ma anche sostiene le fatiche del quotidiano di chi si prodiga in ambito educativo. In comunità, la durezza di certe relazioni, l'imbarazzo di alcuni silenzi, la rabbia di qualche manifestazione disorienta e rende necessario l'intervento di una riflessione di equipe, fulcro ed immagine del vincolo sociale, che va a riempire i vuoti e rinsaldare la relazione ferita o offesa.

“...l'attenzione, la “cura” che l'individuo, la comunità, il gruppo di lavoro applica alla comprensione di queste complessità implica necessariamente un'“azione” sia pratica/pragmatica che intellettuale/interpretativa, che si genera nel tentativo di realizzare gli obiettivi preposti.”⁴⁶ Ritorna, ancora una volta, la convinzione profonda della necessità di un approccio ermeneutico, quindi democratico, perché la cura e i suoi segni porgono una costellazione di interpretazioni da comprendere, di tempi da riservare, di spazi da affidare.

“È attorno ai *luoghi* che l'esperienza umana tende a formarsi e a raccogliersi, che si tenta di gestire la vita in comune, che vengono concepiti, assorbiti e

⁴³ G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984.

⁴⁴ A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Aracne, Roma, 2005.

⁴⁵ A. Gramigna, *I fondamenti di una Pedagogia solidale nelle questioni sociali. Per una ermeneutica della prassi democratica*, in A. Escolano Benito, A. Gramigna (a cura di), *Formazione e interpretazione...* Op. cit., cit. p. 138.

⁴⁶ G. Fichera, *CareAction. L'azione, la cura, il benessere nell'organizzazione: un atto essenzialmente creativo*, in *Pedagogica.it*, edito da Stripes Coop. Sociale Onlus, Gennaio Febbraio 2008, Anno XII, n. 1, cit. p. 5.

negoziati i significati della vita. Ed è *nei* luoghi che vengono covati e partoriti gli stimoli e i desideri umani, che questi stimoli e desideri vivono nella speranza della realizzazione, che corrono il rischio di rimanere frustrati, e che anzi, la maggioranza delle volte rimangono effettivamente frustrati e soffocati.”⁴⁷ Questi luoghi, racconta Bauman, sono sabbie mobili “i cui punti di riferimento sono su ruote in movimento”⁴⁸. E, ci ricorda ancora Bauman, non si può stare fermi sulle sabbie mobili. I movimenti sono assai limitati, da essi non si trae piacere e lo spazio intorno vincolante, soffocante, impedisce di cogliere la natura profondamente pedagogica che, invece, i luoghi di frontiera, cioè i confini racchiudono. “La conoscenza dei limiti, tuttavia, può essere tanto stimolante e foriera di energia quanto deprimente e invalidante: se non possiamo eliminare *tutte* le sofferenze, possiamo eliminarne *alcune* e attenuarne *altre*: vale la pena di provare, e di provarci ripetutamente.”⁴⁹ Così in comunità, uno dei compiti educativi più difficile da perseguire è esortare alla speranza, speranza che quel confine non sia il segno del “mio essere scartato”⁵⁰. Il confine, talvolta sottile, a volte subdolo, a tratti sicuro, luogo dell’ambivalenza, trincea di tante battaglie è spazio pedagogico nel momento in cui assolve la duplice missione: sostenere chi cerca sicurezza, incoraggiare gli avventurieri.⁵¹

L’esperienza pedagogica della cura⁵² saldamente innestata nella quotidianità della realtà comunitaria, si muove con l’obiettivo formativo dell’essere orientativa. Le coordinate spazio-temporali, sperimentate nella naturalità della vita di ogni giorno, possono così diventare occasione di partecipazione, di premura, insomma, di cura.

Il tempo, coordinata esistenziale, è strettamente correlato all’incedere della propria storia. Viviamo bersagliati dalle date di scadenza.⁵³ Tutto scade, tutto cioè ha un inizio e una fine. Il tempo è costituito da istanti separati, episodi di breve

⁴⁷ Z. Bauman, *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007, cit. p. 92.

⁴⁸ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione...* Op. cit., cit. p. 88.

⁴⁹ Z. Bauman, *Modus vivendi...* Op. cit., cit. p. 62.

⁵⁰ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., p. 36.

⁵¹ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., cit. p. 157.

⁵² C. Palmieri, *La cura educativa. Riflessioni ed esperienze tra le pieghe dell’educazione*, Angeli, Milano, 2003.

⁵³ Z. Bauman, *Homo consumens...* Op. cit., p. 17.

durata; mentre invece la cura risiede nella conquista di un ritmo, nella ricerca dell'armonia. C'è sempre qualche novità pronta a farmi dimenticare ciò che è passato, scaduto. Il domani non è poi così legato all'oggi e ancor meno a ieri. Così le storie di vita dei ragazzi, tanto dure e spesso riluttanti, appaiono più distaccate, più distanti. Negare la loro appartenenza ad esse, però, non facilita certo la scommessa per il loro futuro e, non leggendo le connessioni insite, non spiega i perché di tanto dolore. E un dolore non compreso è un tempo congelato che rallenta l'incedere della vita, del riscatto per la librazione dei propri talenti. La frammentazione del tempo, non rendendo giustizia delle connessioni che invece appartengono già all'esistente, impoverisce e svilisce il principio solidale che la responsabilità reciproca esalta. L'istantaneità poi "fa apparire ciascun momento infinitamente capace, e la capacità infinta significa che non esistono limiti a quanto è possibile ottenere da ciascun momento, per quanto «fugace» possa essere.”⁵⁴ Essa illude i desideri di questi Io fragili che desiderano un mondo senza confini, cioè senza esclusi. E impedisce loro di trovare quella sponda sicura che, più o meno consapevolmente, ricercano. E' un "tempo incorporeo"⁵⁵, perché separa la fine dall'inizio, il prima e il dopo, l'io e il noi; i legami, sviliti, svaniscono e così ci si trova ad abitare il paradosso dell'essere costantemente connessi ma soli. "La seducente leggerezza dell'essere"⁵⁶, dell'incorporeità attrae i sogni di questi ragazzi che nella scuola, nel non tornare a casa, nel faticare dell'intrecciarsi delle relazioni di tutti i giorni, vivono il peso di una storia che vorrebbero rinnegare. Ma ancor di più, sentono il peso della sua ingiustizia. Questi luoghi, questi spazi (scuola, famiglia, casa...) sono carichi di steccati che vanno a costituire quelli che Bauman chiama i "ghetti coatti dei diseredati"⁵⁷. Qui "prossimità non è sinonimo di intensità di interazione"⁵⁸ e la frammentazione del tempo corrisponde alla parcellizzazione dello spazio; così come "il contrarsi dello spazio abolisce il fluire del tempo"⁵⁹. La gestione dello spazio, del territorio

⁵⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2007, cit. p. 141.

⁵⁵ Ivi, p. 133.

⁵⁶ Cfr. M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano, 1985.

⁵⁷ Z. Bauman, *Modus vivendi...* Op. cit., cit. p. 87.

⁵⁸ Z. Bauman, *Voglia di comunità...* Op. cit., cit. p. 83.

⁵⁹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione...* Op. cit., cit. p. 98.

personale implica, in questi termini, la dichiarazione di un possesso. Ne emerge così una “mentalità da assedio”⁶⁰ per la quale la posizione difensiva, finisce con l’essere una postura esistenziale continua, che poco potrà apprendere nei termini di capacità di accoglienza, passaggio invece indispensabile per sanare la solitudine che profondamente e socialmente questi ragazzi sperimentano.

La cura pedagogicamente intesa, invece, ammaestra il tempo e lo spazio dell’intimo, poiché, attraverso essa, l’altro è visto, sentito, ascoltato, gustato, toccato. “Il corpo, che è realtà naturale e insieme attività, perché si muove, tocca, afferra, percepisce, organizza il proprio orizzonte percettivo, è la condizione di possibilità perché si instaurino relazioni con altri corpi che si trovano nello spazio circostante”⁶¹; così, come ogni relazione, anche quella tra ragazzi ed educatori in comunità veicola informazioni, atteggiamenti, opinioni, disposizioni attraverso i sensi. E attraverso la cura e l’educazione di essi. Si tratta di riconoscere che l’incontro con l’altro è sempre un incontro filtrato; nella nostra quotidianità, noi incrociamo l’altro attraverso un momento esperienziale, sensibile. Gli educatori hanno dunque il compito di innescare relazioni nuove e nuove idee di cura, che sempre continueranno a confrontarsi con quelle già esistenti nel vissuto dei ragazzi. Comunque esse siano, le relazioni di cura sono impronte che lasciano una traccia, anche se nell’impeto e nel contingente della vita di tutti i giorni, gli educatori sono scoraggiati dall’apparente inefficacia dei loro interventi, quindi delle loro relazioni. Gli interventi educativi infatti sono tappe relazionali, momenti esperienziali e sensibili. L’altro è visto, sentito, gustato, ascoltato, toccato in ciascuna relazione. La relazione educativa, però, non può esimersi dal tenere nelle proprie intenzionalità coscienti questi “gesti”; guardare, ascoltare, sentire...sono azioni dell’educatore che ha il compito professionale di automonitorare⁶² il proprio sguardo, il proprio ascolto, il proprio sentire. La cura pedagogica di questi accorgimenti relazionali può così contribuire a portare il soggetto dai sensi al senso dell’educazione.

⁶⁰ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit., p. 120.

⁶¹ L. Boella, *Sentire l’altro. Conoscere e praticare l’empatia*, Raffaello Cortina Editore Milano, 2006, cit. p. 41.

⁶² Cfr. P. Bertolini, L. Caronia, *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

4.3 I sensi della cura

“...La cura non dissolve il disagio della presenza che, per il solo fatto di essere corporea, è esposta allo sguardo dell’altro, al suo ascolto, alla sua potenziale signoria.”⁶³

La relazione di cura⁶⁴, come ogni relazione, risveglia il fantasma del potere. Tanto più nelle relazioni tra ragazzi ed educatori, dove i primi “sono legati” e i secondi liberi di andare.⁶⁵ Il potere però, ci ricorda Canevaro, è anche responsabilità. Responsabilità di sé e dell’altro. Altro elemento sostanziale della relazione è la reciprocità. Anche le relazioni di cura, che pur prevedono una subordinazione di tipo professionale tra educatore e ragazzo, sono sempre, comunque ed essenzialmente connotate dalla reciprocità. Ogni relazione è un andirivieni conoscitivo⁶⁶, come lo è il corpo. “...Noi siamo un corpo vivo, che è primo e originario mezzo di comunicazione con il mondo. Attraverso di esso percepiamo le cose ed entriamo in contatto con gli altri. Per afferrare un oggetto, la mano scivola su di esso e lo palpa, per vedere un volto, l’occhio si dirige verso di esso, percorre le sue linee, il suo profilo, a volte si smarrisce, a volte sprofonda in esso.”⁶⁷ Ma c’è dell’altro. La nostra sensibilità si lascia plasmare dai nostri incontri con “l’altro che si presenta come un corpo”⁶⁸; la nostra mano, esemplifica ancora l’autrice, infatti, a contatto con una superficie gelata, si raffredda. Così, è la vitalità che fa dell’incontro una partecipazione. La realtà è già infatti costituita delle “connessioni nascose fra i fenomeni”⁶⁹; mentre il nostro approccio ad essa non è sempre rispettoso di questi nessi i quali portano la realtà ad essere, appunto, vitale. Ogni sistema vivente, per mantenersi tale, infatti, deve conservare un’organizzazione aperta verso l’ambiente.

⁶³ U. Galimberti, *Il corpo...* Op. cit., cit. p. 352.

⁶⁴ A. Canevaro, A. Chierigatti, *La relazione d’aiuto. L’incontro con l’altro nelle professioni educative*, Carocci, Roma, 1999, pp. 53-68.

⁶⁵ Z. Bauman, *Amore liquido...* Op. Cit., p. 125.

⁶⁶ Cfr. A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza...* Op. cit.

⁶⁷ L. Boella, *Sentire l’altro...* Op. cit., cit. p. 35. L’autrice riprende qui le riflessioni di Husserl e della dottrina fenomenologica, in relazione al ruolo della corporeità nei percorsi intersoggettivi.

⁶⁸ Ivi, cit. p. 33.

⁶⁹ Il riferimento è al pensiero di Fritjof Capra.

Tale realtà, però, “non viene mai colta nella sua interezza...da un organismo vivente, ma solo nelle porzioni di essa che vengono recepite dagli organi di senso.”⁷⁰ Attraverso i cinque sensi, dunque, noi interroghiamo il mondo e ci lasciamo trasformare da esso. Se essi da un lato svolgono una funzione sul piano fisico, in quanto facenti parte del corpo, anch’essi partecipano di quegli investimenti simbolici che, come s’è detto, sostanziano gli spazi interpretativi della riflessione pedagogica. Il risvolto fisico e quello intellettuale sono solamente, appunto, volti della realtà, sempre più complessa dei nostri tentativi di conoscenza. Così la cura, in comunità, è cura dei sensi, del senso.

4.3.1 La vista

“Mi vieni a vedere mentre gioco?”

“Un attimo, adesso arrivo.”

“Dai vieni a vedermi?”

“Aspetta un attimo, sto facendo un’altra cosa, poi arrivo!”

“Dai!! Se non vieni a vedermi cosa gioco a fare?!”

Nella società attuale l’essere guardati sembra contare più del vedere.⁷¹ Guardare senza vedere poi, non guarda oltre la superficie degli oggetti e produce rappresentazioni di sé e del mondo come di superfici⁷². “Riducendo il sé ad una superficie, a qualcosa cioè che si può controllare e aggiustare a piacere”⁷³, questo sguardo difensivo e invalidante inganna la conoscenza e offende la dignità umana. L’occhio, simbolo di conoscenza, abbandona così la sua funzione di ricezione della luce e si ritira. Questo atteggiamento relazionale, comprensibile a causa delle storie di vita dei ragazzi, offre loro, però, una sicurezza apparente e ingannatrice. Il profondo non abbandona mai il mistero e, per questo, attrae e spaventa. Guardare in profondità, del resto, significa anche accettare di non

⁷⁰ R. Canestrari, A. Godino, *Trattato di psicologia*, Clueb, Bologna, 1997, cit. p. 97.

⁷¹ Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione...* Op. cit., p. 61.

⁷² Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit., p. 92.

⁷³ Ivi, cit. p. 92.

vedere, di non vedersi. Rinunciare al mistero, però, significa negare il nostro essere persone e consegnarci al buio.

4.3.2 L'udito

“Giacomo, puoi venire qui?”

“Oh...ma cosa c'è?”

“Devo parlarti di una cosa.”

“Ho già parlato con la Sofia e con Mattia! Basta!”

“Devo dirti solo una cosa veloce”

“Avete sempre delle cose da dire e devo fare sempre come dite voi.

Sono stanco di ascoltare!”

Il tema dell'ascolto, in comunità, è molto presente, anche se non molto consapevolmente riconosciuto dai ragazzi. Il ragazzo ascolta la musica, ascolta l'educatore che parla con lui, che parla con altri ragazzi, con i colleghi...poco e di rado si ascolta il silenzio. Volentieri ascoltano i racconti. Il volume dell'ascolto è un volume alto, perché alto è il bisogno a lui connesso. L'udito nelle sue accezioni, da quella legata ad una breve ed immediata percezione di un suono, all'accoglienza di quanto viene detto e quindi di chi parla, rappresenta comunque un momento di attenzione, di pausa, di ospitalità. E' l'aspetto ricettivo e passivo della comunicazione. Faticoso da reggere, perché la voglia di rivalsa⁷⁴, con tutta l'aggressività che comporta, è difficilmente conciliabile con la passività che lo stare ad udire richiede. La passività che lo star ad ascoltare comporta rischia però di essere confusa con l'adeguamento (“devo fare sempre come dite voi”); in questo modo, il movimento dell'accoglienza insito nell'atto dell'ascolto, corre un pericolo: assumere una connotazione di significato solamente centrata sull'inattività, sul subire, sull'astensione della propria volontà e quindi portare ad una sorta di deresponsabilizzazione del soggetto nel dialogo. Per questo, quando si parla con i ragazzi è necessario impostare discussioni che prevedano momenti di ascolto reciproco tra educatori e ragazzi. Lo spazio e il tempo della parola

⁷⁴ Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit.

contribuiscono infatti alla destrutturazione di ruoli fissi e predeterminati che inchiodano l'identità al peso della propria storia; e incoraggiano i nuovi gracili movimenti di ricostruzione di un Sé che vede nell'alternanza, nell'intervallare della comunicazione la possibilità di uno spazio e di un tempo percepiti come propri e dei quali, quindi, essere responsabili.

4.3.3 L'olfatto

“Che buon profumo che hai!”

“Grazie, ti piace?”

“I profumi che fanno buon odore portano delle cose buone.”

Attenti al controllo del proprio territorio⁷⁵ e sospettosi verso gli invasori, i ragazzi in comunità fiutano, intuiscono atteggiamenti, opinioni, propensioni. Il lavoro formativo può intervenire per riconoscere, valorizzare e individuare queste potenzialità. Per confermarle e per spiegare che tante sono le vie per conoscere e quindi incoraggiare questi tentativi, spesso inconsapevoli, di innescare relazioni con ciò che sta al di fuori, oltre le difese⁷⁶, utili quando possono essere attraversate. L'olfatto è il senso del sentire, dell'evocazione, dell'annuncio. Le sensibilità percettive sofferenti faticano nel riconoscere la speranza e le occasioni formative, così la formazione, occupandosi delle sensibilità, nutre un atteggiamento etico e, insieme, invita ad una prassi relazionale.

⁷⁵ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., p. 97.

⁷⁶ Z. Bauman, *La società dell'incertezza...* Op. cit.

4.3.4 Il gusto

“Michele è il mio portachiavi!”

L’approvvigionatore di beni⁷⁷ è rivolto al mondo esterno, vede il mondo a lui circostante come costituito da realtà oggettuali e valuta se stesso nella misura in cui sa “modificare la configurazione fisica del modo.”⁷⁸ Vede il mondo organizzato dal gioco delle relazioni mezzi-fini. Il calcolo lo accompagna. Il gusto per lui, risiede nella capacità di manipolare e trasformare le cose. L’approvvigionatore di beni, in comunità, è un ragazzo che ha vissuto troppo in balia della propria storia e che ora vuole dominarla. Così facendo però, rischia di pagare il prezzo di non riuscire a cogliere la natura della realtà⁷⁹ che, a differenza di quanto crede, è animata sempre e comunque dalla reciprocità dell’agire. E’ infatti ecologica.⁸⁰ L’altro “è un oggetto...di assimilazione, oppure di conflitto.”⁸¹ E’ il caso di Paolo, con il quale gli educatori tentano a fatica, ma con qualche piccola conquista, di riflettere sul fatto che manipolare significa tenere fra le mani; che tenere fra le mani è un privilegio, una responsabilità e una sua risorsa. Quando si tiene qualcuno tra le mani si può scegliere come agire e da questa scelta⁸² dipenderà la qualità e il sapore delle sue relazioni.

4.3.5 Il tatto

“Matteo, ma hai sempre il telefono in mano!”

“Certo!”

“Dai mettilo giù, siamo a tavola parla con noi!”

“Ma ho i messaggi gratis, devo rispondere.”

“Puoi rispondere anche dopo”

“Ma sei fuori...non può mica aspettare! Se si stanca poi mi scarica!”

⁷⁷ Ivi, p. 121-125.

⁷⁸ Ivi, cit. p. 123.

⁷⁹ Ivi, p. 125.

⁸⁰ Cfr. la bibliografia di Gregory Bateson.

⁸¹ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit., cit. p. 121.

⁸² Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica...* Op. cit.

I recettori del tatto sono presenti su tutta la cute, ma sono maggiormente concentrati nelle estremità del corpo. “Questa disposizione si spiega con la funzione tattile di esplorazione dell’ambiente circostante...Attraverso il tatto si attua una forma di esplorazione e conoscenza della realtà circostante che ha un carattere semplice e globale, che viene privilegiata, nella prima infanzia, rispetto all’esplorazione visiva. Si è visto che, nell’adulto, in casi di conflitto fra i dati sensoriali visivi e tattili, si sceglie di regolarsi sui dati visivi, poiché questa risulta la modalità sensoriale dominante per vaste aree di problemi. D’altro canto, è attraverso il contatto fisico che si ha un rapporto più intimo per qualcosa”.⁸³

Attraverso il tatto il corpo può rispondere al bisogno di prossimità e di vicinanza. In comunità, di fatto, tra educatori e ragazzi gli scambi di contatto fisico sono ben ponderati: una relazione autorevole, infatti, necessita di spazi propri, di intervalli sapientemente dosati tra chi è coinvolto in essa. I ragazzi, invece, attraverso il contatto comunicano la loro violenza interiore, il loro bisogno e desiderio di una presenza o di non essere avvicinati. Nei rapporti con i pari o con le ragazze sono comunque quotidianamente frequenti le interazioni mediate dal telefono cellulare; alcune di esse sono poi esclusivamente e interamente gestite attraverso di esso per tutta la loro durata: qui il contatto cede ormai il posto alla connessione.⁸⁴ Mentre invece essi necessitano di tanto tatto.

Del resto però “la stessa mano che accarezza può anche stringere e stritolare.”⁸⁵

L’ambivalenza abita i sensi, portatori di conoscenza e di menzogna. Il senso della cura dimora nella responsabilità che avvicina senza invadere, comprende senza catturare, ascolta senza giudicare.

⁸³ R. Canestrai, A. Godino, *Trattato di psicologia ...* Op. cit., cit.p. 119.

⁸⁴ Z. Bauman, *Amore liquido...* Op. Cit., p. 82, p. 134.

⁸⁵ Ivi, cit. p. 13.

4.4 La cura come ricerca di bellezza

“Dopo che arrivano i documenti,
io sono una persona”
“No Morad, tu sei una persona sempre,
anche senza documenti.”
“Sì... per te, ma per gli altri no.”

“È la nudità sociale del corpo, l'indelebile marchio dell'esclusione da quella parte di umanità.”⁸⁶

Il concetto di nudità sociale trasporta con convincente enfasi l'idea di esclusione e, congiuntamente a essa, il sentimento di vergogna legato ad essa ed, insieme, l'impossibilità di rintracciare una risorsa utile a sopperire al proprio stato di necessità. “La vergogna non è il sentimento di essere questo o quell'oggetto criticabile; ma, in generale, di essere *un* oggetto, cioè di *riconoscermi* in quell'essere degradato, dipende e cristallizzato che io sono per altri.”⁸⁷

L'essere nudi è l'essere esposti, di più, è non vedere riconosciuto un proprio bisogno primario, dunque fondativo la persona. L'idea di nudità sociale attinge alla corporeità, cioè ad una parte originaria, radicale dell'essere umano. Il vestire, dunque, non costituisce “un di più”, ma dice “come l'uomo sente il suo corpo, come lo accetta e come lo rifiuta.”⁸⁸ Così gli abiti se da un lato nascondono, dall'altro indicano, suggeriscono, svelano. Sono movimenti espressivi che riproducono la varietà molteplice del mondo. “Il sistema delle vesti, allora, assicura sì *il passaggio dal sensibile al senso*, ma non nascondendo il sensibile per liberare sensi spirituali, ma esponendo il sensibile per sprigionare le sue possibilità simbolicamente diffuse dalle vesti che, adeguando l'identità corporea alla varietà degli aspetti mondani, sono uno dei più interessanti veicoli in cui il corpo manifesta la sua intenzionalità nel mondo e per il mondo.”⁸⁹

⁸⁶ Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., p. 112.

⁸⁷ U. Galimberti, *Il corpo...* Op. cit., cit. p. 198.

⁸⁸ Ivi, cit. p. 197.

⁸⁹ Ivi, cit. p. 203.

Il corpo viene così ad essere un continuum con il mondo a lui circostante: “abitare il mondo significa umanizzare le cose, renderle familiari.”⁹⁰ Perché ciò si realizzi, ci induce a riflettere Galimberti, occorre preservare un giusto intervallo tra il corpo e il mondo. Tale interstizio, che pure è un’interruzione (è cioè legato ad un’azione di distacco in termini sia spaziali che temporali) permette a ciascuno di non venir invaso dal mondo da un lato e di non tenersi troppo lontani dall’altro. E’ dunque uno spazio conoscitivo veicolante una prossimità non vischiosa⁹¹; è uno spazio sempre ridefinibile perché nel nostro corpo, come nel mondo del resto, non esistono confini ermetici. La realtà stessa del nostro mondo-corpo è costellata di aperture⁹², spazi preziosi e proficui per chi si occupa di formazione.

“L’emozione che irrompe improvvisa è lì a dimostrare che l’armonia col mondo non è mai così salda e definitiva; che l’imprevisto, l’inatteso, l’inquietante sono sempre in agguato e pronti a sconvolgere la presenza appena esorcizzata; che il cosmo ha la durata d’un giorno perché ancora non ha definitivamente rotti i legami col caos che lo sottende e che lo nutre.”⁹³ L’emozione è una trasformazione⁹⁴ del nostro essere nel mondo ed è una maestra potenziale e potente. Essa ci rammenta il principio etico dell’accogliere l’imprevisto perché anch’esso o anch’egli, è parte non meno importante dei nostri progetti educativi, anche se non l’avevamo pensato. L’educazione, con le sue giuste pianificazioni⁹⁵, non deve smarrire la sua natura dinamica, l’essere cioè un sistema sempre aperto⁹⁶, dunque vitale. Un sistema aperto è un sistema che apprende, ma prima ancora che vive, si tras-forma. Dunque è un sistema pedagogico. Tutto ciò confligge con quella mentalità, ormai sempre più diffusa di un “corpo sotto assedio” i cui confini vorremmo fossero impenetrabili. Il corpo come proprietà privata⁹⁷ veicola così un’idea di cura individualistica, quindi fasulla, falsificata, fittizia. Non è, infatti,

⁹⁰ Ivi, cit. p. 294.

⁹¹ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit.

⁹² Z. Bauman, *Vita liquida...* Op. cit., p. 103.

⁹³ U. Galimberti, *Il corpo...* Op. cit., cit. p. 296.

⁹⁴ A. Gramigna, *L’ontologia della differenza nella relazione tras-formativa*, in A. Gramigna (a cura di), *Semantica della differenza...* Op. cit., pp. 21-38.

⁹⁵ M. Righetti, *Organizzazione e progettazione formativa*, Angeli, Milano, 2007.

⁹⁶ F. Capra, *La rete della vita*, Bur, Milano, 1997; *La scienza della vita...* Op. cit.

⁹⁷ Z. Bauman, *La società dell’incertezza...* Op. cit., p. 116.

nella solitudine originata dalla paura⁹⁸, che la cura trova il suo fondamento. Essa, invece, prende vita dalla paziente, anche se non sempre intenzionale, tessitura relazionale che nella dedizione al quotidiano vede il suo picco più fruttuoso. Il lavoro pedagogico di tutti i giorni in comunità, tenta di agganciare ed incontrare le storie di dolore per sottrarle alla paura e riconsegnarle alla cura.⁹⁹ Per sovvertire l'idea che la cura per la salute sia una guerra contro la malattia¹⁰⁰, perché l'educazione è tale quando i suoi confini sono fermi ed accoglienti. Quando essi sono narrati e quando i suoi limiti sono riconosciuti. Tutto ciò permette di diffondere un messaggio rassicurante: tracciare un confine non significa decidere chi scartare, ma pensare, cercare e realizzare paesaggi e armonie nuove¹⁰¹. L'armonia sostanzia la bellezza che, a sua volta, rappresenta “uno degli ideali che ci guidano oltre il mondo che è già. Il suo valore è riassunto appieno nel suo potere di guidare. Se mai la raggiungessimo, perderebbe tale potere, e quindi anche il suo valore. Il nostro viaggio sarebbe concluso. Non resterebbe più nulla da trasgredire e da trascendere, quindi non esisterebbe più vita umana così come la conosciamo. Ma forse, grazie al linguaggio e all'immaginazione, resa al tempo stesso possibile e inevitabile dal linguaggio, quel punto non potrà mai essere raggiunto.”¹⁰²

Così come ogni ricerca, anche quella della bellezza è etica ed esistenziale insieme. È trascendente e vicina. Divina e umana, poiché sa rivestire e svelare l'essere umano. La bellezza sa ornare un Sé spogliato.

⁹⁸ Z. Bauman, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁹⁹ U. Galimberti, *Il corpo...* Op. Cit., p. 306.

¹⁰⁰ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., p. 83.

¹⁰¹ A. Gramigna, *Una bellezza meravigliosa per sua natura ...* Op. cit.

¹⁰² Z. Bauman, *Vite di scarto...* Op. cit., cit. p. 142.

Capitolo Quinto

Da individuo a custode: verso la democrazia.

La libertà racchiude in sé molto più della semplice assenza di restrizioni. Per fare, c'è bisogno di *risorse*.”¹

In questo capitolo, “conclusivo” il presente percorso di ricerca, (o “provvisoriamente conclusivo”, se facciamo riferimento alle sollecitazioni di Bauman e della sua Ermeneutica sociale), affronteremo il tema della democrazia. Nodo di grande rilievo per il nostro autore il cui pensiero, a riguardo, si fa appassionato: dalla presenza o dall'assenza della democrazia sembra dipendere, in sostanza, il nostro destino; come emerge da uno studio attento della stessa bibliografia dell'autore e di alcuni studiosi con i quali egli si confronta e come risulta evidente dall'intervista inedita che il sociologo mi ha gentilmente rilasciato.

In base al concetto di libertà elaborata, progettata e promessa dai pensatori della modernità², l'uomo non più intralciato da alcun ostacolo avrebbe potuto agire secondo “la più umana” delle qualità naturali: “la facoltà di pronunciare giudizi razionali e di comportarsi secondo i precetti della ragione.”³ Tale promessa, contraddittoria al suo nascere, non è stata mantenuta. La libertà moderna, intesa come “capacità di dominare il proprio destino”⁴, non si è realizzata. Il mondo, del resto, non è e non può essere “ordinato” dalla ragione; così come l'uomo non è e non può essere padrone della propria storia. L'ordine è

¹ Z. Bauman, *La libertà*, Città Aperta, Enna, 2002, cit. p. 9.

² Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

³ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2006, cit. p. 77.

⁴ Z. Bauman, *La libertà...Op. cit.*, cit. p. 16.

sempre illusorio, poiché ogni circostanza ha le proprie ambivalenze. La libertà stessa è ambigua e, in quanto tale, preannuncia sia la possibilità dell'umiliazione che di nuove opportunità. Essa infatti presuppone la scelta che, a sua volta, ha le sue radici nella moralità. La modernità, tentando di dominare l'ambivalenza, pur facendo appello alla libertà, l'ha negata; ha progressivamente indebolito la facoltà di scegliere e, conseguentemente, ha cessato di alimentare la moralità: dalla ricerca di ordine alla caduta della responsabilità morale individuale. Se la modernità ha fallito nel tentare di realizzare una "società perfetta", una società autosufficiente, la postmodernità inizi con la consapevolezza dell'irraggiungibilità dei progetti e delle illusioni precedenti.

La condizione postmoderna (o liquida) implica una sorta di sradicamento rispetto alle convinzioni e ai valori della modernità, che non prevede alcun radicamento, bensì fluttuazioni di intenti, di relazioni, di individui. Venendo meno la morale, viene meno la responsabilità, ovvero la risposta all'altro e, così, ci troviamo più soli. Individualizzati. E, ci ricorda Bauman, "l'individualizzazione è un destino e non una scelta."⁵

La nostra capacità di rispondere è invece continuamente sollecitata dalle seduzioni del mercato che ci spinge a vedere il mondo costituito di oggetti di consumo tra i quali poter scegliere. Lo scenario delle scelte, nel mondo del mercato consumistico, invade il nostro sguardo. "Per il consumatore, la realtà non è nemica del piacere. Il momento tragico è stato rimosso dall'insaziabile pulsione all'appagamento. La realtà, nell'esperienza del consumatore, è il perseguimento del piacere. La libertà consiste nello scegliere tra una soddisfazione maggiore e una minore"⁶. Il mercato evoca sensazioni piacevoli e accende i desideri⁷. Essi, che notoriamente dovrebbero motivare le scelte, sono così fin dalla loro nascita finalizzati ad un oggetto, quindi contingenti, di breve durata, spesso istantanei. La questione è profondamente privata. E solitaria. La mercificazione della realtà e la cultura del consumo hanno portato, secondo Bauman, ad una despecializzazione

⁵ Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2002, cit. p. 63.

⁶ Z. Bauman, *La libertà...* Op. cit., cit. p. 122.

⁷ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino...* Op. cit., cit. p. 81.

sociale, ad un disinteresse nel discutere e negoziare le soluzioni ai problemi. Quasi che le soluzioni possano essere comperate al supermercato, proprio dietro casa!⁸ All'interno di un siffatto contesto, chi non possiede gli strumenti, le risorse per reggere il gioco del mercato, è escluso, poiché difettoso, indegno, inutile.⁹

“L’ascesa del consumatore è la caduta del cittadino”¹⁰.

Le preoccupazioni, le ansie, le paure dell’individuo che consuma riempiono lo spazio pubblico che viene così colonizzato dal privato. Per l’individuo contemporaneo lo spazio pubblico è divenuto “un maxischermo in cui le preoccupazioni private vengono proiettate e ingrandite senza per questo cessare di essere private o acquisire nuove qualità collettive; lo spazio pubblico è il luogo in cui si rende pubblica confessione di segreti e intimità privati. Dal loro quotidiano tour guidato dello spazio “pubblico” gli individui tornano rinforzati nella loro individualità *de iure* e rassicurati in merito al fatto che l’assoluta solitudine della loro esistenza quotidiana è sotto ogni aspetto uguale a quella di tutti gli altri «individui come loro», costellata - sempre al pari di tutti quelli come loro - di cadute e (auspicabilmente temporanee) sconfitte.”¹¹ È qui importante, ai fini della comprensione del pensiero di Bauman, esplicitare la distinzione che egli fa tra individui *de iure* e individui *de facto*. L’individualizzazione è cioè un processo che consiste nel trasformare l’identità da un dato di realtà in un compito; ogni singolo individuo ha così la responsabilità di assolvere tale compito. Questa autonomia che viene lasciata all’individuo è un’autonomia *de iure*, indipendentemente che egli viva le condizioni reali per essere davvero autonomo (autonomia *de facto*). Ora, il problema è che si sta creando una divaricazione sempre maggiore tra individualità, con i compiti che gravano su ciascuno, e la reale capacità di autoaffermazione utile e necessaria al fine di realizzare tale compito. L’individuo *de iure* “costruito” dalla modernità ed esasperato dalla modernità liquida, si sta allontanando sempre più dall’individuo *de facto*, cioè da

⁸ Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

⁹ Bauman ha approfondito queste tematiche nei testi: *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005; *Lavoro consumismo e nuove povertà*, Città Aperta, Troina, 2004.

¹⁰ Z. Bauman, K. Tester, *Società, etica, politica...* Op. cit., cit. p. 120.

¹¹ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., cit. p. 33.

colui che è capace di compiere scelte realmente desiderate e di divenire artefice del proprio destino.

Il punto è, ci ricorda Bauman, che colmare questo divario non è una questione solitaria: spazi, risorse, mezzi individuali non sono sufficienti ad elevare l'individuo che necessita della ricomposizione politica. Il divario infatti di cui stiamo parlando è dovuto ad uno svuotamento dello spazio pubblico.¹²

“L'individuo de iure non può trasformarsi in un individuo de facto senza prima diventare un cittadino. Non esistono individui autonomi senza una società autonoma, e l'autonomia della società richiede un deliberato e perpetuamente reiterato processo di autocostruzione, qualcosa che può essere solo una conquista congiunta di tutti i suoi membri.”¹³

Ancora una volta, il nostro intento è focalizzare le processualità formative¹⁴ che, in questa fase liquida della modernità, vanno determinando le identità e le abilità sociali di noi attori sociali. Per fare questo non possiamo esimerci dal considerare le influenze della cultura consumistica che, seducente e onnipresente, emerge e si afferma come chiave di lettura delle relazioni, dei sentimenti, dei significati. È produttrice di senso. Ma soprattutto, lo vende. La mercificazione a tutti i livelli, pone la formazione nei termini di una cultura autoreferenziale che non ha nulla a che spartire con un'ispirazione etica. La seduzione del mercato tenta così di disinnescare il pensiero critico e di disarcionare la ragione emancipativa che, per Bauman, è perno della rivoluzione sociale. Di quella continua rivisitazione critica capace di destituire i raggiri del potere, foriera di significazioni nuove, perché premessa del vivere comune. Ma tutto questo non interessa alla pedagogia del consumismo¹⁵ che persegue i suoi scopi, noncurante delle reali necessità ed esigenze dell'essere umano che è, prima di ogni altra cosa, un essere morale. Di più tiene impegnati gli uomini e le donne in attività di consumo frenetiche, che implicano inconsapevoli strumentalizzazioni da parte del mercato neoliberale. Il suo obiettivo formativo, quindi, mira alla dissimulazione

¹² Ivi, p. 32.

¹³ Ivi, cit. p. 34.

¹⁴ A. Gramigna, *Manuale di Pedagogia Sociale*, Armando, Roma, 2003, pp. 238-254.

¹⁵ A. Santoni Rugiu A., *Pedagogia del consumismo (o del letame)*, Anicia, Roma, 2003.

dei costrutti di senso e che si insinuano negli aspetti più intimi della vita postmoderna. La formazione dell'ideologia consumistica si impegna per inventare sempre nuovi bisogni da soddisfare; bisogni squisitamente individuali, per distogliere dalle questioni sociali e di pubblico interesse, economicamente improduttive. La democrazia è distante dal "pensiero che consuma".

Si tratta pertanto di perseguire un progetto democratico ad oggi ancora irrealizzato. Nel tentativo di meglio comprendere e approfondire un tema tanto urgente e vitale, abbiamo affidato alcuni interrogativi al Professor Bauman ai quali ha gentilmente accettato di rispondere. Alterneremo pertanto alcune brevi domande, le relative risposte del professore e, a seguire, un nostro commento.

5.1 L'intervista a Zygmunt Bauman

5.1.1 Una lettura del potere

La crisi politica, della quale lei parla nei suoi testi, è legata al problema del potere? In che modo l'educazione e la riflessione formativa possono dunque aiutarci a leggere il potere?

When pondering the present day 'political crisis', I had in mind two major departures from the settlement achieved, or nearly achieved, towards the end of the nation-and-state building phase of the modern era.

The first departure is the separation and divorce between power and politics, whose permanent marriage the territorial, sovereign 'nation state' was expected to remain. Power evaporates 'upwards', into the global 'space of flows' (Manuel Castells' term), where it becomes exterritorial and free from political control. Politics, still confined to the territorial nation-state, is left behind, deprived of the

rising number of resources, increasingly powerless to balance the books, losing more and more of its economic, military and cultural autonomy and postulated self-sustainability. Having lost much of its power, the nation-state is bound to abandon a growing number of functions it promised to perform in the past. Those functions are shifted sideways and passed over to the 'market forces' increasingly emancipated from political supervision and regulation, or dropped downwards, to the sphere of individually conducted 'life politics'. The result is the split between increasingly politics-free power and increasingly powerless politics... The prospects of politics and power re-marrying at the level of nation-state are meagre; the sole remarriage conceivable can occur at the humanity-wide, planet-wide level – the process leading towards such new settlement is currently, at best, at its very preliminary stage.

The second departure concerns the 'agora' – the meeting point and the space of on-going reciprocal translation between private interests and public issues and of formation of the collective tasks on one hand and individual rights and duties on the other. This translation, vital for democracy, has been interrupted and seems to be grinding to a halt, as 'agora' has been invaded and conquered by the 'oikos' (the private sphere) to the detriment of the 'ecclesia' (the public sphere). Contemporary renditions of 'agora' recast public, socially produced problems as individual achievements and failures; as tasks to be handled by individuals using their individually possessed, and in most cases inadequate, resources.

Considerazioni

L'epoca contemporanea assiste alla separazione tra potere e politica e ne vive le conseguenze. Le istituzioni politiche ad oggi esistenti sono fortemente connotate come locali. Il potere, invece, si muove, fluttua in uno spazio globale. Lo scenario così descritto da Bauman vede un nodo emblematico della nostra epoca non tanto nell'assenza di valori, quanto piuttosto nell'assenza di un'istituzione che abbia il potere di promuoverli.¹⁶ Questo svuotamento istituzionale si riflette in atteggiamenti di sfiducia e disinvestimento nei confronti della sfera pubblica che diventa ormai il contenitore di preoccupazioni e problemi privati.

“Mancando la fiducia nella finalità e nel destino collettivi della società intera, spetta agli individui, ciascuno a modo proprio, attribuire un significato agli obiettivi della vita. Perlopiù, non si tratta di un compito facile, ma diventa improbo quando nessun significato può contare su un'attribuzione sicura: abbastanza sicura da permetterle di sopravvivere alla fatica di imprimerla nella coscienza.”¹⁷

Nell'era moderna il pubblico aveva colonizzato il privato; l'invadenza del controllo statale aveva conquistato i territori dell'intimità privata e quindi aveva iniziato, sottilmente e lentamente, il processo di spogliazione della responsabilità morale individuale. Invece, secondo Bauman, è vero il contrario: “è il privato che oggi va colonizzando lo spazio pubblico”¹⁸. L'autore sostiene infatti che l'interesse pubblico sia ormai rivolto alla curiosità per quegli eventi, quegli avvicendamenti che riguardano figure pubbliche, cosicché “l'arte della vita pubblica si riduce alla pubblica esibizione di faccende private e alle confessioni pubbliche di sentimenti personali (tanto più interessanti quanto più intimi).”¹⁹

È il bisogno di creare contatti che spinge l'individuo verso la scena pubblica. Gli “attori individualizzati” non sono interessati al bene comune ma piuttosto

¹⁶ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino...* Op. cit., p. 79.

¹⁷ Ivi, cit. p. 75.

¹⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., cit. p. 33.

¹⁹ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 67.

ricercano sensazioni piacevoli o, comunque, un sollievo alla loro insoddisfatta necessità di relazione, di comunità. Le comunità risultano essere più somiglianti ad aggregazioni fragili ed effimere, “comunità di preoccupazioni, ansie o avversioni condivise, ma in ogni caso comunità di «appiglio», in cui individui solitari si raccolgono temporaneamente appendendo le loro paure individuali e solitarie.”²⁰

Le “comunità guardaroba”²¹, così definite da Bauman con un’efficace metafora, impediscono però lo sviluppo di comunità reali, durature, poiché disperdono gli impulsi verso le relazioni sociali e alimentano così la solitudine. Esse contribuiscono ad assopire la già flebile ricerca di spazi collettivi. “Lungi dall’essere una cura per le sofferenze nate dall’incolmato e apparentemente incolmabile divario tra la sorte dell’individuo *de iure* e il destino dell’individuo *de facto*, esse sono i sintomi e a volte le cause del disordine sociale caratteristico della condizione liquido-moderna.”²²

Una siffatta comunità è agli antipodi rispetto a quella politica, capace di risanare ed accogliere la diatriba tra libertà e sicurezza.²³ Tale comunità si realizza, infatti, solo attraverso lo sforzo collettivo di uomini liberi, i quali si adoperano in vista di un bene comune; essa “dovrebbe ispirarsi al principio uno e trino di Libertà, Differenza e Solidarietà, nel quale la solidarietà rappresenta l’indispensabile completamento nonché la condizione necessaria della libertà e della differenza.”²⁴

Nelle riflessioni di Bauman, il momento analitico a tratti cede il passo ad un momento propositivo. In questo senso, la proposta di una politica come critica della realtà, come fattore di cambiamento e non di conservazione.²⁵ Questa politica è oggi irrealizzabile a causa della territorialità che contraddistingue le istituzioni politiche vigenti e, per contro, del potere globale dell’economia.²⁶

²⁰ Ivi, cit. p. 67.

²¹ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., p. 235.

²² Ivi, cit. p. 238.

²³ Cfr. Z. Bauman, *La libertà...* Op. cit.

²⁴ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002, cit. p. 267.

²⁵ Z. Bauman, *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 43.

²⁶ Ivi, p. 193.

L'autonomia della società e dei suoi membri sono condizioni reciprocamente indispensabili²⁷ ai fini della realizzazione della democrazia, così come è fondamentale che “crediamo che il futuro possa essere modellato, che esistano modi e mezzi per farlo, e che davvero ci siano o possano essere create forze abbastanza potenti da affrontare l'impresa. Esistono ben poche prove concrete a sostegno di tale idea.”²⁸

In passato, l'onnipotente forza statale aveva potuto affermarsi per due tendenze complementari: la reticenza dei cittadini di fronte alle scelte e l'interesse dei politici che, avidi di potere, miravano a limitare tale libertà di scelta.²⁹ L'incontro di queste due tensioni ha portato un'illusoria forza politica, che si è poi manifestata con lo smembramento degli intenti democratici.

Per risvegliare questi propositi occorre una traduzione tra i linguaggi degli interessi privati e quelli del bene pubblico.³⁰ L'*agorà*. Così, ci spiega Bauman, il confine tra pubblico e privato dovrebbe essere visto come “interfaccia”³¹, come una frontiera dal traffico intenso, piuttosto che uno sbarramento, uno steccato rigido e preclusivo. Lo studioso spiega poi che questa distinzione tra spazio pubblico e spazio privato ha origini nel mondo greco: l'*oikos*, il luogo della casa domestica, l'*ecclesia*, il luogo della politica e delle questioni di interesse dell'intera polis e l'*agorà*, il luogo deputato alla comunicazione costante ed efficiente tra *oikos* ed *ecclesia*. L'*agorà* è stato e dovrebbe essere il luogo dello scontro, del dibattito, dell'incontro. Lo spazio dedicato alle contese, al compromesso, alle cooperazioni. Nell'*agorà* viveva uno spirito marcatamente pedagogico³², poiché lì si negoziavano gli interessi, smussavano le posizioni divergenti, aspirazioni ed intenti venivano incoraggiati ed educati ad atteggiamenti il più possibile armoniosi. Ora invece l'*agorà* “assomiglia sempre più ad una terra di nessuno”³³ a causa del crescente divario tra potere e politica. L'*agorà* allenava il pensiero critico e rinvigoriva un progetto di autonomia sia per

²⁷ Ivi, p. 44.

²⁸ Ivi, cit. p. 192.

²⁹ Ivi, p. 48.

³⁰ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., p. 22.

³¹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino...* Op. cit., p. 91.

³² Ivi, p. 101.

³³ Ivi, cit. p. 102.

la società, sia per il singolo individuo. Così facendo teneva in vita la democrazia. “L’agorà è lo spazio della democrazia”³⁴, che è una pratica di incessante interscambio tra pubblico e privato: come ogni traduzione non è mai sufficientemente compiuta, ma è sempre passibile di correzioni, “come ogni traduzione, mette a nudo nuovi strati di possibilità su entrambi i versanti dell’atto di traduzione.”³⁵ Lo spirito democratico veicola pertanto un atteggiamento ermeneutico, grazie al quale una società intuisce la propria inadempienza nel raggiungere quell’ideale democratico mai raggiunto, che accende il pensiero critico e mantiene vigile la coscienza della propria persistente perfettibilità.

Bauman ricorda, inoltre, le parole di Cornelius Castoriadis³⁶, per il quale la frase degli ateniesi “è ritenuto buona dal consiglio e dal popolo” è l’essenza della democrazia. “È ritenuto” esprime un significato che non si impone come assoluto, ma che anzi è contingente, e che va ogni volta ridiscusso, appunto nell’agorà. Così, il dialogo tra *ecclesia* e *oikos* resta sempre aperto e necessita di essere continuamente rivisitato. E la democrazia viene mantenuta e si rinnova allo stesso tempo. Oggi, però, essa è esposta ad una duplice minaccia: da un lato stiamo assistendo, inoperosi, ad una sempre maggior impotenza dell’*ecclesia*, dei poteri della sfera pubblica; dall’altro lato, è in crisi l’arte della traduzione tra *oikos* ed *ecclesia*. È in questi scontri che viene deciso il destino della democrazia e, quindi, congiuntamente, il nostro.

La politica connotata come territoriale e locale si allontana dal potere sempre più globale ed extra-territoriale. “All’orizzonte non si intravede ancora una democrazia globale”³⁷. L’*agorà* è stata abbandonata, ma è abitata dalle sofferenze dell’*oikos*: l’incapacità e la scarsa volontà di traslare le sofferenze private in questioni pubbliche fa presagire un futuro preoccupante per quanti credono che la democrazia non sia un’aggregazione di individui soli, ma un luogo in cui l’altro è perno, anche per la propria emancipazione.

³⁴ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 253.

³⁵ Ivi, cit. p. 253.

³⁶ C. Castoriadis, *La monteé de l’insignifiance*, Seuil, Paris, 1996.

³⁷ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 256.

L'attualità di Aristotele, secondo Bauman, ed in particolare della sua "Politica", sta nelle sue intuizioni circa i fondamenti della coabitazione umana: "Esiste, afferma Aristotele, un inattaccabile *sequitur* che correla la nozione di bene e di male con l'aggregarsi in una *comunità politica*. Dopotutto, è solo nello stato e attraverso lo stato che la *nozione di bene e male* può trovare realizzazione nel *giusto ordine di convivenza*. [...] L'urgenza di giustizia impedisce al corpo politico di restare fermo. Una società è giusta nella misura in cui è perennemente insoddisfatta del livello di giustizia già acquisito e cerca sempre più giustizia e una giustizia sempre migliore."³⁸

Ne consegue, dunque, che essere membro di una comunità politica non significa solamente poter godere di diritti ed impegnarsi nei propri doveri, ma significa anche partecipare della formazione di tali diritti e doveri. Non solo; ma anche essere responsabili del fatto che le leggi stabilite siano il più possibile vicine e rispondenti all'idea di giustizia. Questa è l'essenza del cittadino.

Citando Beck, il nostro autore parla di "soluzioni biografiche a problematiche sistemiche"³⁹: le sofferenze della post-modernità richiederebbero un intervento collettivo, politico. Richiederebbero l'indignazione dei cittadini. Richiederebbero una ricerca collettiva verso società più giuste. La questione morale, sempre presente sullo sfondo delle riflessioni del sociologo polacco, sfocia così in quella della giustizia. L'individualizzazione crescente è però ostacolo e intralcio alle tensioni morali. "L'individualizzazione sembra essere lo scardinamento e la lenta disintegrazione della nozione di cittadino. [...] Se l'individuo è il peggior nemico del cittadino, e se l'individualizzazione significa guai per la cittadinanza e per la politica basata sulla cittadinanza, ciò è perché i timori e le preoccupazioni degli individui riempiono completamente lo spazio pubblico, sostenendo di esserne gli unici occupanti legittimi ed espugnando dal pubblico dibattito ogni altra cosa. Il «pubblico» viene colonizzato dal «privato»; il pubblico interesse è ridotto a mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici, e l'arte della vita pubblica è

³⁸ Z. Bauman, *La società sotto assedio...* Op. cit., cit. pp. 40-41.

³⁹ Bauman fa qui riferimento al testo di U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, 2000.

confinata alla pubblica esibizione di affari privati e alla pubbliche confessioni di sentimenti privati (quanto più intimi, tanto meglio).”⁴⁰

La postmodernità ha così trasformato l’individuo da cittadino politico in consumatore insoddisfatto.⁴¹ Vi sono, secondo Bauman, due elementi che contraddistinguono e differenziano la situazione postmoderna rispetto a quella moderna. Il primo consiste nel graduale disfacimento dell’illusione protomoderna, secondo la quale il percorso umano ha un fine, una meta da raggiungere, uno stato di perfezione, di società buona, giusta. Il secondo elemento è la deregolamentazione e la privatizzazione di questi compiti e doveri che caratterizzavano la società moderna. Tutto è ora lasciato ai singoli e al loro coraggio. “Il processo di «individualizzazione» consiste nel trasformare l’«identità» umana da una «cosa data» in un «compito» e nell’accollare ai singoli attori la responsabilità di assolvere tale compito nonché le conseguenze (anche collaterali) delle loro azioni. In altre parole, consiste nel realizzare un’autonomia *de iure* (a prescindere che sia stata conseguita o meno un’autonomia *de facto*).”⁴²

Ciò che scoraggia, in questo contesto, è il senso di impotenza: l’individualizzazione è un destino, non una scelta⁴³. Così il divario tra la nostra identità di individui e la nostra possibilità di autoaffermarci non solo cresce sempre più, ma non rientra nelle nostre facoltà l’impresa di ricomporre questa spaccatura che si annida nelle nostre gracili identità. La libertà finisce in questo modo con l’essere svuotata dall’impotenza e dall’irrelevanza della nostra possibilità di scelta. Il compito di ricomporre le nostre identità, come s’è detto, non può essere perseguito ed eseguito nella solitudine, che ad oggi sembra invece essere un filtro relazionale quotidiano. Nelle comunità gruccia, o guardaroba, infatti, l’altro può fornire consigli, può elargire suggerimenti, può offrire compagnia, ma è ben lontano dall’avere con me quel legame solidale che, invece, renderebbe il mondo davvero più ospitale, per tutti.

⁴⁰ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., cit. pp. 29-30.

⁴¹ Ivi, p. 83.

⁴² Ivi, cit. p. 23.

⁴³ Ivi, p. 26.

5.1.2 La relazione di cura é paradigma della democrazia?

Ogni relazione porta con sé il fantasma del potere, tanto più le relazioni di cura che prevedono un'asimmetria costitutiva. Si può, quindi, parlare di relazione di cura come di uno dei paradigmi della democrazia?

Very well observed indeed... Yet what you said about care, has wider applications yet – to love (in Christian love, *agape*, it is the strong who loves the weak, expecting no benefits in return), and even more generally, to moral attitude as such – which requires an assumption that my responsibility for the Other is always greater than the Other's for me, that it does not matter whether reciprocity follows or not... And so your 'ghost of power' is inseparable also from morality as such, which is a source of perpetual conflict or at least a threat of conflict (the cared for, the loved, the object of my responsibility may have different views about own needs and welfare). Emmanuel Levinas balances that ambiguity inherent to moral relationship by postulating not just a recognition, but a wilful building-up and enhancement of the Other's 'subject-ness'; it is the intention to en-able, empower the Other that triggers and navigates the act of assuming responsibility; this means that the assumption of responsibility works obliquely towards evoking mutuality. In a fully and truly moral relationship the 'ghost of power' would reside on both sides...

All that may be seen as also the 'paradigm of democracy' which you try to articulate. It is endemic to such indispensable, sine-qua-non features of democracy as multi-logue, which assumes in all participants tongues in addition to ears, right to voice and the right to the voice being heard and listened to. You may say

therefore that the ubiquity of the ‘ghost of power’ is as much an inseparable part of the ‘paradigm of democracy’ as is the ubiquity of care for the Other, and particularly the weaker Other... Which raises the phenomenon of democracy high in on the scale of moral relationships, but also on the scale of ambivalent and potentially conflict-generating relationships.

Considerazioni

“Non smetteremo mai di essere stranieri”⁴⁴. Bauman ci invita a guardarci intorno: non troveremo mai qualcuno identico a noi. Esistiamo perché siamo differenti, eppure vi sono alcune diversità che vediamo come ostacolo, che ci impediscono di intessere relazioni, di preoccuparci dell’altro, di essergli amico. “...qualunque cosa siano, queste differenze, a determinarle è la natura dei confini che abbiamo tracciato. Ogni confine crea le sue differenze, che sono fondate e rilevanti.”⁴⁵ L’autore si interroga sul senso dell’ossessione umana nel tracciare confini, per lui riconducibile al bisogno di ritagliarci un luogo sicuro, al riparo dalle insidie cui siamo costantemente esposti. Comunque sia, è la natura dei confini a dare significato alle differenze che li abitano. Facendo poi riferimento ai flussi migratori ed in particolare alla figura dell’immigrato, egli rammenta le considerazioni di Bertold Brecht che li definisce “messaggeri di sventure”; essi, varcando i confini che erano nostra difesa, senza essere stati invitati, rappresentano un incubo che si fa reale. E portano il loro dolore, i ricordi vissuti di guerre, fame, morte...contro gli immigranti tracciamo confini, per allontanare la precarietà e la fragilità che essi rievocano. E che è anche la nostra.

La presenza dell’altro, nelle riflessioni di Bauman ricalca le considerazioni di Emmanuel Lévinas, “il massimo filosofo morale”⁴⁶. La critica alla società individualizzata, alla cultura postmoderna frammentata e rammentatrice, si muove

⁴⁴ Z. Bauman, *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano, 2005, cit. p. 65.

⁴⁵ Ivi, cit. p. 66.

⁴⁶ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 96.

a partire da un'idea originaria: l'originaria presenza dell'altro che ci precede e ci "impone" un legame di responsabilità. L'uomo è morale per natura e la moralità consiste nel destino di dover scegliere, in condizioni di profonda e dolorosa incertezza. L'impulso morale, perno del pensiero del sociologo polacco, porta l'uomo ad un costante confronto con il dubbio, con l'ambivalenza, che appartiene all'esperienza umana ed è legata alla differenza. Riscoprire l'ambivalenza è un punto nevralgico ed un momento propedeutico alla comprensione ed alla conoscenza. Essa, infatti, è generatrice di umiliazioni e opportunità, tanto più per chi cerca la bellezza, per chi fa ricerca intellettuale, per chi crea cultura. Non si tratta pertanto di sventarne la presenza, quanto piuttosto di esaltarne le potenzialità. Poiché il dubbio è promotore di quell'atteggiamento ermeneutico, che spinge ed incoraggia all'azione collettiva, all'incontro nell'agorà, alla riscoperta dell'autenticità e della dignità umana.

La questione della dignità è altro tema pregnante nel pensiero di Bauman. Essa, in quanto ontologica, è da lui definita come la possibilità di compiere liberamente delle scelte e di influenzare la gamma di scelta che l'uomo ha a disposizione. La dignità degli individui si può sperimentare solo all'interno di una società dignitosa. Il richiamo è ancora quella alla ricerca di azioni collettive, perché questa è la via che apre ad un atteggiamento davvero morale e, dunque, foriero di ospitalità. Si tratta quindi di combattere la "despecializzazione sociale"⁴⁷ continuamente sollecitata dalla cultura consumistica che insegna il disinteresse verso la negoziazione e il dialogo, sostituendoli con soluzioni preconfezionate. Così, "l'ascesa del consumatore è la caduta del cittadino": occorrerebbe capire che il consumismo è una scelta, una forma di vita (non la sola!) e che porta conseguenze sociali e morali. E di questo ciascuno è responsabile. I "consumatori difettosi", coloro cioè che non hanno la possibilità e il denaro per rientrare nella categoria di "consumatori competenti", non sono degni consumatori. Come se la dignità fosse una dimensione quantitativa (chi più accumula risorse è un degno consumatore) e non invece una questione qualitativa, costitutiva degli esseri umani. La dignità, in quanto legata alla scelta, come s'è detto, è correlata alla

⁴⁷ Z. Bauman, *Società, etica, politica...* Op. cit.

morale. Ed è alle persone più svantaggiate che dobbiamo rivolgere la nostra attenzione, i nostri interventi. “La portata di un ponte si misura dalla forza del suo pilone più debole. La qualità umana di una società dovrebbe misurarsi sulla qualità della vita dei suoi membri più deboli, e poiché l’essenza della morale è la responsabilità che ci si assume per l’umanità degli altri, quello è anche il metro del livello etico di una società.”⁴⁸ Queste considerazioni attingono alla riflessione di Lévinas: quando Dio chiede a Caino dove si trovava Abele, Caino risponde irato con un’altra domanda: «Sono forse il custode di mio fratello?» Il grande filosofo dell’etica fissa nella domanda “rabbiosa” di Caino l’atteggiamento di chi non vuole assumersi la responsabilità del primo omicidio della storia, simbolicamente attuato contro il proprio fratello di sangue. Occorre invece riaffermare con forza, secondo Lévinas, che ognuno di noi è “custode” dell’altro, poiché il suo bene è in stretta connessione con il nostro agire. In ciò consiste la moralità: riconoscere l’interdipendenza universale degli esseri umani e rendersene partecipi in modo consapevole. Per questo, afferma Bauman, “nel momento in cui metto in dubbio quella dipendenza e chiedo come Caino per quale ragione dovrei curarmene, abduco alla mia responsabilità e non sono più un soggetto morale. La dipendenza di mio fratello è quello che mi rende un essere etico ; dipendenza ed etica si reggono insieme e insieme vanno a picco.”⁴⁹

L’insopprimibile responsabilità per l’altro fa della relazione il perno di una società giusta e, quindi, della relazione di cura il suo fulcro più prezioso. Noi, del resto, siamo creature difettose, finiti e pensiamo all’infinito, incompleti e sogniamo la completezza, mortali e desideriamo l’eternità: “siamo irrimediabilmente insufficienti.”⁵⁰ L’insufficienza cui ciascuno sottostà fa dell’altro il mio custode. Ogni relazione è allora da principio relazione di cura. I fantasmi del potere, che abitano l’immaginario di tutti e la vita di molti, appartengono a ciascuno. Per quanto “asimmetrica” possa essere una relazione è la presenza dell’altro e la mia finitezza che mi pongono di fronte ad una scelta morale: essere o non essere il custode di mio fratello. Sempre accompagnati dal

⁴⁸ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 104.

⁴⁹ Ivi, cit. p. 96.

⁵⁰ Z. Bauman, *Società, etica, politica...* Op. cit., cit. p. 140.

pensiero che “non cesseremo mai di essere stranieri” e di portare fantasmi di sventure. La mortalità dovrebbe così insegnarci la nostra vulnerabilità, il nostro orizzonte di giustizia mai raggiunto; una società autonoma, infatti, accoglie senza indugio la mortalità di quanto essa contiene, produce e si prodiga in un’autotrasformazione continua a causa della propria provvisorietà.⁵¹

La mortalità, ammonendoci, ci insegna l’umiltà e ci esorta ad una costante riflessione critica; non solo nelle relazioni personali o verso noi stessi, ma anche a livello sociale più ampio, a livello politico. Qui, questo atteggiamento umile e rivisitante, si esprime in una società autonoma, nella sua realizzazione mai raggiunta, nel perseguimento di un progetto democratico. Il conferimento del potere ai cittadini richiede agli stessi la capacità di scegliere con coscienza, la volontà di un impegno cooperante, la scoperta e lo sviluppo delle potenzialità di ciascuno. Si tratta cioè di riprendere ad abitare lo spazio pubblico, tale quando è abitato davvero da tutti⁵². In questo senso va interpretato il lavoro sociale: esso è un gesto etico della responsabilità che, sempre, abbiamo per il benessere dell’altro. Quanto più egli è povero, indigente, tanto maggiore è la nostra responsabilità.

La realizzazione di una società democratica e universalmente ospitale è un dovere-diritto di ciascun cittadino. Il terreno socio-politico richiede però una dedizione quotidiana, una cura sempre nuova e mai conclusa: ruolo cruciale, dunque, per le agenzie formative. All’educazione, alla pedagogia il compito di riempire quello spazio eticamente vuoto che è il risultato della prevaricazione dei poteri economici sul potere politico. L’etica, secondo Bauman, prodotto sociale coltivato dallo Stato, oggi sta scomparendo, insieme al potere statale. Si fa urgente la riaffermazione di un’azione politica guidata dalla morale: il potere, con tutta la sua carica di ambivalenza, può sì umiliare gli esclusi, ma anche esaltarne la cura, quando inteso e vissuto come “responsabilità per”.

⁵¹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino...* Op. cit., p. 86.

⁵² A. Porcheddu, *Zygmunt Bauman. Intervista sull’educazione. Sfide pedagogiche e modernità liquida*, Anicia, Roma, 2005.

5.1.3 Meccanismi dello scarto nella formazione

Quali sono, secondo lei, i congegni educativi che nel sociale operano affinché un soggetto sia scartato dalla società? E ancora quali processi, invece, possono favorire un equilibrio sociale che contrasti queste tendenze, quali possono cioè prevenire i meccanismi dello scarto?

By design or by default, 'educational devices' follow changes in the demands made on individually held values and individual life strategies but the society into which individuals are born and in which they act. Educators, after all, took it upon themselves to prepare their disciples to face up and deal with 'realities of life'; rightly or wrongly, educators assumed that pushing their pupils against the tide would be a disservice: it would make their life miserable... The odds are therefore against education becoming the driving force of the resistance to the binding rules of the life game, however inhuman, distasteful they might be. Richard Rorty insisted that 'we should raise our children to find it intolerable that we who sit behind desks and punch keyboards are paid ten times as much as people who get their hands dirty cleaning our toilets, and a hundred times as much as those who fabricate our keyboards in the Third World'. But he immediately added that such a message would be unacceptable to parents wishing for their children's good life (however is 'good life' currently understood) and extremely difficult, nay impossible, for the teachers to convey and ingrain... And as Cornelius Castoriadis kept repeating, education is not just the world of kindergarten, schools and colleges, but the world around... Where to find more messages, more capturing and seducing – in the classroom, or on city streets? It is not the educators who are

to blame for the attitudes and inclinations that lubricate the wheels of waste-producing social mechanisms – like insensitivity to the pain inflicted on others, reconciliation to the inevitability and tolerability of ‘collateral damages’ in the name of a greater gain, and the reduction of ethical demands to the duty of self-care; but neither the educators are able on their own, using the tools at their disposal, to shift the mass attitudes from their foundations in our individualized society of consumers.

Under the present-day regime of deregulation and privatization, the promise and the practice of ‘relief from responsibility’ have remained much the same as they were in the earlier stages of modern history: now as then, they resort to the injection of a measure of genuine or putative clarity into a hopelessly opaque situation - and they do it through replacement (more correctly, covering up) of the mind-boggling complexity of the task with a set of straightforward ‘must do’ and ‘mustn’t do’ rules. Now as then, individual actors are pressed, nudged and/or cajoled to put their trust in authorities trusted to decide and spell out what exactly the unspoken demand commands them to do in this or that situation, and just how far (and no further) their unconditional responsibility obliges them then to go. The stratagem remains much the same - but different tools tend to be nowadays deployed in its service.

The concepts of responsibility and responsible choice, residing before in the semantic field of ethical duty to care for the needs of the Other, have now moved or have been shifted to the realm of self-fulfilment and calculation of own risks; it has been put in the service of the centripetal, self-referential concerns. In the process, ‘the Other’ as the trigger, the target and the yardstick of a responsibility

accepted, assumed and acted upon, has all but disappeared from view, elbowed out or overshadowed by the actor's own self. 'Responsibility' means now, first and last, *responsibility to oneself* ('you deserve this', 'you owe this to yourself', as the outspoken traders of 'relief from responsibility' tend nowadays to repeat), while 'responsible choices' are, first and last, such moves as serve well the interests and satisfy the desires of the actor and stave off the need to compromise while precluding self-sacrifice.

The outcome is not much different from the 'adiaphorizing'ⁱ effects of the stratagem practiced in the 'solid' phase of the modern era by bureaucracy. That stratagem consisted in the substitution of 'responsibility *to*' (to a superior person, to an authority, to a 'noble cause' and its spokesmen who originate the action) for the 'responsibility *for*' (for welfare, autonomy and dignity of another human placed at the receiving end of the action). Adiaphorizing effects (that is, rendering actions ethically neutral and therefore exempt from ethical evaluation and censure) tend to be however achieved these days mostly through replacing the 'responsibility *for others*' with the 'responsibility *to oneself*' and the 'responsibility *for oneself*' rolled into one. The collateral victim of the leap to the consumerist rendition of freedom, prevalent in the 'liquid' phase of modernity, is the Other as the prime object of ethical responsibility and moral concern.

Following faithfully the convoluted itinerary of the 'public mood' in her book widely read and highly influential a couple of decades ago, Colette Dowlingⁱⁱ declared the desire to be safe, warm, and taken care of to be a 'dangerous feeling'. She warned the Cinderellas of the coming age to beware of falling into trap: in the impulse of caring for others and the desire of being cared by others looms the

awesome danger of dependency, of losing the ability to select the tide currently most comfortable for surfing, and of swiftly moving from one wave to another the moment the current changes direction. As Arlie Russell Hochschild commentsⁱⁱⁱ, 'her fear of being dependent on another person evokes the image of the American cowboy, alone, detached, roaming free with his horse... On the ashes of Cinderella, then, rises a postmodern cowgirl'. The most popular of the empathising/counselling bestsellers of the day 'whisper(ed) to the reader: "Let the emotional investor beware"... Dowling cautions women to invest in the self as a solo enterprise'.

The commercial spirit of intimate life is made up of images that prepare the way for a paradigm of distrust...by offering as ideal a self well defended against getting hurt...

The heroic acts a self can perform...are to detach, to leave, and to depend on and need others less...

In many cool modern books, the author prepares us for people out there who don't need our nurturance and for people who don't or can't nurture us.

The eventualities of populating the world with more caring people and/or inducing people to care more do not figure in the panoramas painted in the consumerist utopia. The privatised utopias of the cowboys and cowgirls of the consumerist era brandish instead a vastly expanded 'free space' (free for *myself*, of course); vast, but also 'gated' space, barred to uninvited and unwelcome visitors; a kind of space which the liquid-modern consumer, bent on solo performances and on solo performances only, needs always more and has never enough. The space which the liquid-modern consumers need and are advised,

nudged and emboldened from all sides to fight for, can be gained and owned only by evicting or demeaning other humans - but particularly of the kind of humans who care and/or may need being cared for.

It has been the consumer *market* that has now taken over from the solid-modern *bureaucracy* the task of adiaphorization: the task of squeezing the nasty fly of 'being *for*' from the appetizing 'being *with*' ointment.

ⁱ 'Adiaphoric', the term borrowed from the language of mediaeval Christian Church, meant originally a belief 'neutral' or 'indifferent' in the matters of religious doctrine. Here, in our metaphorical use, 'adiaphoric' means a-moral: subject to no moral judgment, having no moral significance.

ⁱⁱ Colette Dowling, *Cinderella Complex*, PocketBook 1991.

ⁱⁱⁱ See Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life*, University of California Press 2003, pp.21 ff.

Considerazioni

La libertà è una relazione sociale⁵³ e la molteplicità rappresenta la possibilità della libertà umana⁵⁴. Il sociologo ci fa così riflettere sui nessi dei quali siamo intessuti: se la libertà è una relazione sociale che non può esistere se non nella molteplicità, allora la scelta, nostro destino, ci si impone con i suoi tormenti e le sue incertezze. L'ambivalenza, con le sue domande, si ripresenta davanti a ciascuno. Ed è in questa condizione di pungente e penosa esitazione che "la voce

⁵³ Z. Bauman, *La libertà...* Op. cit.

⁵⁴ Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità...* Op. cit., pp. 258-259.

della responsabilità annuncia la nascita dell'individuo umano"⁵⁵. È ancora il richiamo all'impulso morale, secondo Bauman, a compattare la lettura delle vicende umane: così le nostre scelte, la nostra libertà, sono minacciate sia da chi detiene il potere sia dal nostro desiderio di rinunciarvi. Il prezzo della libertà, cioè i tormenti del dover scegliere, sono un peso di cui l'individuo postmoderno vorrebbe sbarazzarsi: "siamo costretti a vivere in un mondo differenziato e polifonico"⁵⁶, in cui ogni accordo genera nuove dissonanze e dissenso.

La libertà, in quanto relazione, ci pone di fronte alla presenza dell'altro. Di più, ci pone di fronte alla nostra responsabilità verso di lui. Ci pone di fronte alla nostra identità di "custodi" dei nostri fratelli. La libertà, supremo valore umano, nella postmodernità e nelle sue politiche, come ogni concetto ambivalente può portare umiliazione e bellezza. L'assetto politico, però, sembra aver optato oggi per l'umiliazione di "quell'altro", quando egli è svantaggiato, bisognoso, escluso. La riduzione della spese per l'assistenza sociale pubblica ha come contro altare l'aumento dei finanziamenti per polizia, prigionieri, servizi privati di sicurezza, sistemi d'allarme...così la povertà viene registrata quale problema per il mantenimento dell'ordine pubblico. Coloro che sono etichettati come problematici sono spinti al di fuori di quei confini che sanciscono una "differenza da salvaguardare". Il punto è che "la restrizione della libertà degli esclusi non aumenta la libertà dei rimanenti, mentre toglie loro gran parte della sensazione di sentirsi liberi e della capacità di *godere* della libertà. L'eliminazione dello stato assistenziale apre molte strade, ma non è affatto detto che qualcuna di esse conduca a una società di individui liberi."⁵⁷

Anche la lotta contro gli esclusi finisce così con l'alimentare il crescente divario tra diritto di autoaffermazione e capacità di influire efficacemente nel proprio contesto sociale; contraddizione che evidenzia il nostro essere già in parte esclusi e stranieri a noi stessi, al nostro ambiente sociale. È collettivamente, secondo Bauman, quindi insieme anche agli esclusi, che tali contraddizioni postmoderne si possono contrastare. Le "comunità fatte di similitudini", dice

⁵⁵ Ivi, cit. p. 258.

⁵⁶ Ivi, cit. p. 261.

⁵⁷ Ivi, cit. p. 263.

Bauman riprendendo Sennett, sono proiezioni dell'*amour de soi*⁵⁸ e ci evitano il faticoso percorso di guardarci più a fondo reciprocamente; mentre invece, s'è detto, è la polifonia che permette la libertà, annunciatrix di relazionalità responsabili, ospitali, protettive.

Uno degli ostacoli a questo tipo di relazioni, che invece secondo Bauman potrebbe contribuire a rendere “più ospitale questo mondo”, è rappresentato dal rapporto che l'uomo contemporaneo ha con la sofferenza. Di fronte ad essa, oggi, secondo lo studioso, “siamo tutti spettatori”⁵⁹, condizione resa ancor più penosa dalla crescente distanza tra “le cose fatte e le cose da fare”. Altra distanza che finisce per rappresentare un distacco dannoso, è quella tra lo spettatore e le sofferenze alla quali assiste: telecamere, schermi, satelliti e reti virtuali sono elementi che mediano la ricezione del dolore e, dunque, anche le nostre risposte ad esso. Altro elemento che va oggi a contraddistinguere il rapporto con il dolore è che poco viene detto sulle cause⁶⁰. Ciò alimenta il divario tra sapere e agire e sazia la nostra identità di spettatori, nonché la percezione della nostra impotenza e inefficacia. A differenza di quanto avveniva in passato è aumentata la quantità di notizie che riceviamo e anche la loro qualità. Oggi possiamo vedere con i nostri occhi e sentire con i nostri orecchi le sofferenze patite da esseri umani a noi distanti. Possiamo esserne testimoni. “Il problema tuttavia è che mentre diventa sempre più efficace la circolazione della conoscenza sulla nostra e altrui condizione, lo stesso non può dirsi della nostra capacità di azioni eticamente ispirate. [...] Il problema tuttavia è che, diversamente dal passato, il nostro livello di consapevolezza del destino altrui e la nostra capacità di influenzarlo non coincidono.”⁶¹

Con la globalizzazione la rete planetaria di reti causali circa le sofferenze cui tanti uomini oggi sono sottoposti, è troppo ramificata, complessa e aggrovigliata per poter essere compresa e affrontata da persone che “vanno di fretta”⁶². Tale

⁵⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida*...Op. cit., pp. 211-218.

⁵⁹ Z. Bauman, *La società sotto assedio*...Op. cit., cit. p. 233.

⁶⁰ Ivi, p. 235.

⁶¹ Ivi, cit. pp. 237-238.

⁶² Ivi, cit. pp. 240-241.

intreccio poi, non è né seguito, né tanto meno governato, da un'azione politica globale e sufficientemente incisiva.

Oltre tutto questo, è bene tener presente che anche l'evoluzione storica e i mutamenti degli assetti politici hanno e hanno avuto un loro peso e significato. Se nello stato premoderno, ci ricorda Bauman, la sofferenza non era motivo di ribellione, perché non era considerata frutto dell'azione umana, ma anzi era ritenuto qualcosa che andasse al di là del potere terreno, con la modernità, anche il rapporto con la sofferenza muta: “Attribuendo alla specie umana la capacità di concepire dal nulla, partendo da zero, la propria condizione di e di essere l'unica responsabile della propria esistenza, la modernità spalancò le porte al dissenso e alla resistenza contro qualsiasi condizione ritenuta sgradevole vissuta come penosa.”⁶³ Oltre a questo, progressivamente, la soglia di sopportazione del dolore ha cominciato ad abbassarsi e la modernità, da parte sua, non ha mantenuto le sue promesse. E spettava allo stato, in quanto nelle sue mani risiedeva la sovranità legislativa ed esecutiva, realizzare quest'impresa. Così, secondo Bauman, il potere dello Stato, con i suoi deliri di ordinare il mondo, ha finito con lo svilire la responsabilità morale degli individui. Uno dei risultati è la trasformazione dei cittadini in spettatori: il raggruppamento di spettatori è una delle «comunità gruccia» che, in questo caso, sfruttano il radunarsi per “appendere alle grucce” gli interessi comuni, solo durante lo spettacolo. Così facendo, queste comunità offrono un senso di appartenenza, che placa, temporaneamente, il bisogno di prossimità e di unità, insomma la “voglia di comunità”, di cui sentiamo la mancanza. La comunità che si raduna intorno ad un evento scompare quando l'evento “non fa più notizia” e lascia dietro di sé un vuoto che sarà provvisoriamente riempito grazie al prossimo evento. I cittadini, grazie all'evento, diventano pubblico⁶⁴, identità che, del resto, non richiede grossi sforzi o grande impegno, se non quello dello stare ad assistere. In questo senso, gli eventi sono irriducibilmente in opposizione alla Politica. Essa, infatti, richiede un atteggiamento capace di pensarsi proiettati nel futuro e di poterlo trasformare.

⁶³ Ivi, cit. p. 45.

⁶⁴ Bauman riprende qui le considerazioni di François Brune, *Médiatiquement correct. 265 maxime de notre temps*, Méditerranée, Paris, 1998.

L'evento, al contrario, vive nel presente e la sua natura è essere costituito di circostanze; non è interessato al futuro e ne fugge ogni proiezione; inseguendo la frammentarietà nega la "responsabilità verso" e le sue narrazioni. Mentre "l'articolazione delle storie di vita è l'attività attraverso la quale la vita riceve significato e finalità."⁶⁵ La narrazione si prefigura quindi come diritto e dovere dell'individuo; perché quanto è narrato è posto in relazione, evidenzia cioè le responsabilità e preannuncia quindi un'identità morale.

Di fronte alla sofferenza umana, non solo gli individui sono chiamati alla responsabilità, ma anche lo stato. In particolare, Bauman si sofferma sull'esistenza, e nello specifico sul senso dell'esistenza, del *welfare state*: esso "si basa sull'idea che lo stato abbia l'obbligo e il dovere di garantire «il benessere», e non soltanto la mera sopravvivenza, a tutti i cittadini, ovvero un'esistenza dignitosa, secondo gli standard di una data società in una determinata epoca."⁶⁶ La nascita del *welfare state*, secondo lo studioso polacco, è il prodotto della sinergia di diversi fattori: "le pressioni derivanti da un'economia capitalistica in crisi, incapace di assicurare la propria sopravvivenza senza un aiuto politico; le spinte delle organizzazioni sindacali incapaci anch'esse di affrontare senza un analogo sostegno gli effetti dirompenti delle oscillazioni dei «cicli economici»; la necessità di riaffermare e difendere il principio della disuguaglianza sociale mitigandone le conseguenze più inique e inaccettabili; il tentativo di far accettare questo principio emarginando coloro che rifiutavano di continuare ad avvallarlo; e l'urgente necessità di contrastare con un intervento pubblico gli effetti devastanti di un'economia politicamente incontrollata."⁶⁷ Così se Claus Offe,⁶⁸ negli anni Ottanta, considerava il *welfare state* una struttura irreversibile, senza la quale non era pensabile la democrazia, oggi lo smantellamento dello *stato sociale*, appare, quanto meno, una delle possibilità, se non in alcuni casi, una realtà. Le restrizioni dell'offerta di servizi sociali, assistenza alle fasce di persone più povere e più bisognose finiscono con l'accrescere divisioni ed esclusione. Quando l'offerta dei

⁶⁵ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 21.

⁶⁶ Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà...* Op. cit., cit. p. 71.

⁶⁷ Ivi, cit. p. 73

⁶⁸ C. Offe, *Contraddictions of the Welfare State*, Hutchinson, London, 1984.

servizi è rivolta a tutta la società, è considerata come un beneficio per tutti e va a promuovere l'integrazione sociale; al contrario quando il concetto di *welfare state* viene circoscritto a servizio per i bisogni di una parte minoritaria della comunità, ciò fa sì che la maggior parte dei cittadini, preoccupati di salvaguardare le proprie finanze e i propri interessi, siano disinteressati alla gestione pubblica del *welfare*. Anzi, vedranno con sospetto quanti ne usufruiscono. Così, il richiamo ad una società giusta verso tutti, se in passato veniva utilizzato per lo sviluppo dello stato sociale, oggi viene invece utilizzato per smantellarlo ed arginarne la portata. I governi che tentano di garantire alti livelli di assistenza, si trovano oggi di fronte ad un doppio problema: l'afflusso di migrazione di persone dei paesi più poveri e l'uscita dei capitali all'estero.⁶⁹ Ora, secondo Bauman, una democrazia è tanto più autentica, quanto più tenta di difendere le fasce di popolazione più deboli. Essa, pertanto, sposa ed appoggia appieno il principio ed il concetto di *welfare state*. Questo perché la democrazia poggia sul senso di responsabilità sociale al fine di perseguire il benessere dell'intera collettività. Bauman fa dunque riflettere su quanto sia cambiata la concezione stessa di *welfare*; questo mutamento, secondo l'autore, è riconducibile da un lato alle conseguenze a lungo termine della sempre maggior selettività dei servizi e dall'altro l'avvento della cultura consumistica. La selettività dell'assistenza ha portato ad un deterioramento della qualità dei servizi; i destinatari di questa assistenza, coloro che sono maggiormente interessati al mantenimento e al miglioramento delle sue qualità, non hanno sufficiente forza politica per poter far valere le proprie idee e le proprie necessità. Le decisioni vengono prese da coloro che non hanno "diretto interesse" ad usufruire di tali servizi. Il ridimensionamento dei servizi a coloro che traggono beneficio dal *welfare state* ha portato, secondo Bauman, un'altra importante conseguenza: "il messaggio implicito è che il ricorso all'assistenza è il segno dell'incapacità di vivere all'altezza di quegli standard raggiunti invece dalla maggior parte delle altre persone. Una decisione umiliante, che comporta l'autoesclusione e l'autoemarginazione"⁷⁰. La cultura dei consumi, prosegue Bauman nella sua analisi, dà massima importanza al poter scegliere: essere nella posizione di

⁶⁹ Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà...* Op. cit., p. 85.

⁷⁰ Ivi, cit. pp. 89-90.

prediligere un'opzione piuttosto che un'altra è “il metro di giudizio di tutti gli altri valori”⁷¹. Così, se il consumatore ideale dà maggior risalto al fatto di poter scegliere che non a quanto scegliere, la condizione di non scelta è umiliante e disdicevole. Il consumismo, facendo leva sulla preferenza, promuove il “culto della differenza”, mentre invece lo stato assistenziale poggia sull'uguaglianza di condizioni, bisogni, diritti e doveri. “Consumismo e *welfare state* perseguono quindi obiettivi antitetici. Il secondo è destinato ad essere travolto dal dilagare della mentalità consumistica.”⁷² Del resto, lo stato sociale è animato da propositi privi di senso, sul piano meramente economico. Gli utenti dei servizi sociali incarnano sentimenti di ambivalenza: da un lato muovono pietà, compassione, dall'altro rabbia e timori. “tutti quanti, in misura maggiore o minore, percepiamo il mondo in cui viviamo, come pieno di rischi, incerto, insicuro. La nostra condizione sociale, i nostri posti di lavoro, il valore di mercato delle nostre capacità, le nostre alleanze, i nostri vicini e la rete di amicizie su cui possiamo contare sono tutti elementi instabili e vulnerabili, porti poco sicuri in cui gettare l'ancora della nostra fiducia. Non è tranquilla nemmeno una vita fatta di continue scelte di consumo”⁷³

Le paure dei “bravi consumatori” nascono dalla percezione di un benessere vacillante e mai sufficiente e così il *welfare state* si trova costantemente nelle condizioni di dover giustificare la propria presenza.

Nelle riflessioni di Bauman, il mercato dei consumi possiede i mezzi e le intenzioni per distanziarci sempre più dall'identità di “custode di mio fratello” e per allontanarci dalla dedizione nella costruzione di una società giusta. Il mercato, vendendo la scelta, smentisce e contesta l'impulso morale che, invece, fa del diritto alla scelta una questione tutt'altro che mercificabile. Il diritto alla scelta, come anima di un progetto democratico, è riservata a tutti e tutti si prodigano per il suo mantenimento e la sua realizzazione.

⁷¹ Ivi, cit. p. 90.

⁷² Ivi, cit. p. 92.

⁷³ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. pp. 101-102.

5.2 Verso la democrazia

La società, in quanto entità immaginata, è metafora, e le metafore, si sa, sono slancio per l'immaginazione. Tuttavia la società dei consumi è una "metafora inadatta per l'immaginata totalità volta a legare insieme i vari fili che costituiscono l'essere-nel-mondo dell'uomo. Viceversa, il potere dell'esperienza del consumo sull'immaginazione è così schiacciante proprio per la corroborazione che quotidianamente riceve da tutti gli altri aspetti della vita individualizzata"⁷⁴.

La libertà apparentemente illimitata che ci viene offerta dalla nostra società è smentita da un'impotenza anch'essa apparentemente illimitata. Il problema dell'autonomia individuale, oggi, è tanto nevralgico quanto controverso. Ciò che per Bauman pare essere imprescindibile e necessario per districare questo groviglio è una traduzione dei problemi privati in questioni pubbliche. Nel momento in cui la politica pubblica abdica alle proprie funzioni, i problemi degli individui *de iure* nel loro incessante tentativo di raggiungere la posizione di individui *de facto* si rivelano precipitosamente come frammentati e fortemente "individualizzanti", privando così la sfera pubblica del proprio ruolo e svalutandola ad ambiente di pubblica confessione, come fosse una vetrina di inquietudini private.⁷⁵ Questa traduzione richiede uno sforzo incessante; la società, con la costanza di una dedizione nella negoziazione e traslazione tra spazio pubblico e spazio privato dovrebbe così rendere gli individui davvero liberi. Compito della società, secondo Bauman, non è quello di far raggiungere la felicità agli uomini (obbiettivo peraltro mai raggiunto da nessuna società), ma piuttosto di renderli liberi. Si tratta di una libertà non intesa in senso negativo⁷⁶ (gli individui, cioè, non sono obbligati a far ciò che non vogliono fare) ma si tratta, al contrario, di una libertà in senso positivo, grazie alla quale l'uomo è posto nelle condizioni di poter agire, muoversi, costruire...

Gli individui, però, non possono essere liberi se non sono liberi di fondare una società, come organismo rappresentativo e garante di tale libertà. "E così il

⁷⁴ Z. Bauman, *La società sotto assedio...* Op. cit., cit. p. 31.

⁷⁵ Z. Bauman, *Modernità liquida...* Op. cit., p. 48.

⁷⁶ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale...* Op. cit., p. 111.

compito in agenda è la riconquista dell'*ecclesia* da parte dell'*agorà*'⁷⁷. Questo progetto democratico ancora incompiuto persegue l'obiettivo di creare individui autonomi all'interno di una società autonoma; per fare questo occorre fermare la "privatizzazione e la spoliticizzazione"⁷⁸ in atto nelle nostre società. Si tratta di riprendere il discorso del bene comune, grazie al quale l'opinione di ciascuno ha lo stesso peso sul piano politico. Un progetto democratico è aperto al dubbio poiché esso, a sua volta, tiene aperte più strade, ci rende più capaci di apprendere, risveglia la curiosità e nutre un pensiero critico. La capacità critica è un passaggio obbligato perché l'*agorà*, e quindi la democrazia, possa essere perseguita. Questa apertura al dubbio e questa necessità di un'educazione al pensiero critico trova le proprie radici nella "permanente ed incurabile irrealizzazione"⁷⁹ della democrazia. Essa è un'incessante affermazione del diritto di tutti, a differenza del potere che cerca il dominio di pochi. La democrazia per fare questo non può che tener viva una critica verso le istituzioni esistenti: "la democrazia è un elemento anarchico e perturbatore all'interno del sistema politico: essenzialmente una forza di dissenso e cambiamento. Il miglior contrassegno di una società democratica sono le sue continue lamentele sul proprio carattere non sufficientemente democratico."⁸⁰

L'equilibrio tra libertà e sicurezza è dunque determinante ai fini dell'influenza della democrazia sul sistema politico. Se nella modernità la democrazia era in pericolo per la limitazione alla libertà dell'individuo da parte delle istituzioni, oggi, nella modernità liquida, sembra essere la sicurezza, intesa come tutela collettiva, un valore vacillante e trascurato. Così, se nella modernità l'uomo ha finito con lo svilire le proprie capacità di emancipazione, nella postmodernità si è sbiadito il coraggio di immaginare e sperare in una società più giusta, per tutti. Queste tendenze, secondo Bauman, hanno portato entrambe verso un indebolimento delle pressioni democratiche, riscontrabile in una sempre maggiore incapacità d'azione in politica e in una deresponsabilizzazione sociale. La cittadinanza, prerogativa per il diritto al politico, è oggi da riscoprire come

⁷⁷ Ivi, cit. p. 111.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Z. Bauman, *La società individualizzata...* Op. cit., cit. p. 73.

⁸⁰ Idem.

responsabilità. Il ruolo dell'educazione è qui centrale nei termini di un'educazione alla cittadinanza, ad un pensiero critico.

All'interno dei suoi testi, lo studioso alterna momenti analitici a momenti propositivi. È in questi momenti propositivi che intravediamo e percepiamo una vicinanza e una possibilità fertile di intrecci con il mondo della riflessione pedagogica. Come ci insegna Morin⁸¹, ai fini della comprensione e della conoscenza, gli steccati disciplinari rischiano di essere infruttuosi ed ostacolanti. Se il destino della democrazia ci è affidato, allora sarà dalla concertazione delle riflessioni intellettuali, dalla partecipazione alle narrazioni di ciascuno e dall'unione delle prospettive culturali che l'umanità potrà forse fare dell'ospitalità non solo un valore perseguito, ma un principio fondativo di politiche finalmente globali.

⁸¹ E. Morin, E. R. Ciurana, R. D. Motta, *Éduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'apprentissage dans erreur et l'incertitude humaines*, Éditions Balland, Paris, 2003; *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris, 1990.

Conclusioni provvisorie

Il nostro studio ha cercato di ricostruire le trame del pensiero di Zygmunt Bauman e gli intrecci intellettuali con altri studiosi con i quali egli stesso si confronta. Nel proporre un'ottica visuale che trova il suo riferimento nella Pedagogia sociale, ci siamo concentrati nell'individuazione di alcune categorie concettuali di rilevanza formativa (ordine sociale, responsabilità, etica, democrazia, incertezza, identità, vite di scarto, comunità, appartenenza, potere...). Tali categorie interpretative sono state ermeneuticamente adottate all'interno di due indagini sul campo (per le quali si è scelto un metodo etnografico) con l'obiettivo di individuare le risposte formative sollecitate dal disagio di ragazzi ospiti presso una comunità per minori e i processi sottesi alla costruzione della loro identità. La ricerca qui presentata è, dunque, attraversata da una duplice tensione: approfondire il pensiero dell'autore e, congiuntamente, tentare di comprendere, analizzare e meglio focalizzare alcune problematiche formative, per avvicinare ed analizzare i processi tras-formativi che, spesso inconsapevolmente, abitano e muovono le relazioni.

Attraverso il pensiero del sociologo di origine polacca, abbiamo approfondito il rapporto tra educazione e società; l'alternanza degli argomenti e la dinamicità di pensiero dell'autore hanno reso possibile una lettura interpretativa, in assonanza con l'idea di pedagogia che qui abbiamo tentato di proporre. L'ermeneutica come necessità ai fini dell'analisi ha accompagnato questo itinerario. Così, abbiamo studiato, esaminato, esplorato attraverso categorie interpretative mutevoli e

rigorose. Perché non sia un ossimoro rigore scientifico e interpretazione conoscitiva. L'alternanza di momenti analitici tra piani più strettamente teorici e ambiti di concreta esperienza formativa si sono resi necessari ai fini della caratterizzazione della scienza pedagogica che qui proponiamo. Nella concertazione con scorci prospettici di altri ambiti disciplinari, la conoscenza scientifica trova maggior precisione nell'analisi e avvicina il mondo sociale che, inafferrabile (o *liquido*), sussiste. Come afferma Anita Gramigna "Il pedagogista può ricavare dai risultati della analisi sociologiche, psicologica, bio-mediche e giuridiche una lettura pedagogica per valutarne gli effetti in ambito formativo e per fornire suggerimenti e riflessioni circa l'elaborazione di strumenti, teorie e interventi in campo sociale (per esempio per combattere l'analfabetismo, favorire il recupero sociale di emarginati o disadattati, innalzare il livello medio dell'istruzione, eccetera.). solo le scienze pedagogiche hanno come oggetto e fine esclusivo della loro ricerca l'educazione, fra queste, la Pedagogia Sociale approfondisce appunto la relazione complessa e plurima con le istanze sociali."¹

Tramite lo studio approfondito del pensiero dell'autore, la ricerca si è aperta a temi di stringente attualità sul piano della formazione: l'identità dell'uomo contemporaneo, il ruolo degli intellettuali, il grande tema della marginalità sociale, la democrazia.

Lo studio del pensiero del sociologo comporta un interrogarsi continuo, che disorienta e, al contempo, permette di trovare la via dell'etica come preferenziale, anche ai fini della comprensione scientifica. Il controverso rapporto tra diritti umani e globalizzazione non lascia tregua all'indagine sociale che richiama con vigore intellettuale la responsabilità della ricerca scientifica. E stimola le abilità interpretative e le competenze relazionali del ricercatore, le cui rappresentazioni sociali sono sempre parziali e bisognose dell'apporto di differenti paradigmi che, confrontandosi in forma articolata e dialettica, permettono di non scivolare nel riduzionismo e incontrano il sapere. Che ricerchiamo perché inquieti nel nostro bisogno di comprendere che ci porta, inesorabilmente, "fuori di noi". Così, il

¹ A. Gramigna, *Manuale di Pedagogia sociale. Scenari del presente e azione educativa*, Armando, Roma, 2003.

profondo desiderio di condivisione e di reciproco riconoscimento, ha sollecitato gli approfondimenti sulla democrazia che concludono questo itinerario di studi.

La *liquidità* descritta dal nostro autore sfuma i territori di frontiera e rende oggi necessaria un'interpretazione dei suoi significati utile a sondare le abilità ricettive e le attitudini all'ospitalità. La formazione, che rigogliosa abita le nostre relazioni, necessita di una direzione, un orientamento capace di svelarne il senso e di ricercarlo. Attraverso Bauman, uno dei più prestigiosi lettori del nostro tempo, abbiamo approfondito la comprensione della società che ci circonda e delle relazioni che nutrono la nostra esistenza. Questo studio rappresenta un tentativo di attraversamento che, in quanto tale, non inficia i confini ma li riveste di significato, tra riflessione scientifica e pratica educativa, nella convinzione che chiunque sia coinvolto nell'ambito della formazione partecipi dello stesso processo; la condivisione e la partecipazione reciproca e responsabile renderebbero, forse, le nostre frontiere, interiori e non, un territorio meno straniero e più familiare. Più ospitale. Umano.

Bibliografia dell'autore

Bauman Z., *Contestazione a Varsavia: i documenti delle agitazioni studentesche polacche dal marzo '68 a oggi*, Bompiani, Milano, 1969.

Bauman Z., *Lineamenti di una sociologia marxista*, Editori Riuniti, Roma, 1971.

Bauman Z., *Cultura come prassi*, IL Mulino, Bologna, 1976 (tit. or. *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973).

Bauman Z., *Critica del senso comune: verso una nuova sociologia*, Editori Riuniti, Roma, 1982 (tit. or. *Towards a critical sociology. An essay on commonsense and emancipation*, Routledge & Kegan Paul, London, 1976).

Bauman Z., *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Hutchinson, London, 1978.

Bauman Z., *Memorie di classe: preistoria e sopravvivenza di un concetto*, Einaudi, Torino, 1987 (tit. or. *Memories of Class: The Pre-History and After-Life of Class*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982).

Bauman Z., *La decadenza degli intellettuali: da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992 (tit. or. *Legistators and Interpreters. O Modernity, PostModernity and Intellectual*, Polity Press, Cambridge, 1987).

Bauman Z., *La libertà*, Città Aperta, Troina, 2002 (tit. or. *Freedom*, Open University Press, Buckingham, 1988).

Bauman Z., *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992 (tit. or. *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge, 1989).

Bauman Z., May T., *Pensare sociologicamente*, Ipermedium Libri, Napoli, 2003 (tit. or. *Thinking Sociologically*, Basil Blackwell, Oxford, 1990).

Bauman Z., *Il teatro dell'immortalità: mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna, 1995 (tit. or. *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge, 1992).

Bauman Z. et al., Mongardini C., Ruini M. (a cura di), *Europa, nazione e stato alla vigilia del 21. secolo*, Roma, 1993.

Bauman Z., *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano, 1996 (tit. or. *Postmodem Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993).

Bauman Z., *I campi: Oriente, Occidente, Modernità*, in Flores M. (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo: totalitarismi a confronto*, Mondadori, Milano, 1998.

Bauman Z., *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001 (tit. or. *Globalization. The Uman Consequences*, Polity Press, Cambridge, 1998).

Bauman Z., *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città Aperta, Troina, 2004 (it. or. *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham, 1998).

Bauman Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2000 (tit. or. *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge, 1999).

Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001 (tit. or. *Missing Community*, Polity Press, Cambridge, 2000).

Bauman Z., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002 (tit. or. *Ponowoczesność. Jakoźródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warsaw, 2000).

Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma, 2002 (tit. or. *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000).

Bauman Z., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Bologna, Il Mulino, 2002 (tit. or. *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge, 2001).

Bauman Z., (a cura di F. Martinelli), *La città: i classici della sociologia*, Liguori Editore, Napoli, 2001.

Bauman Z., (a cura di P. Beilharz), *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005 (tit. or. *The Bauman Reader*, Blackwell Publisher, Oxford, 2001).

Bauman Z., Tester K., *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002 (tit. or. *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity Press, Cambridge, 2001).

Bauman Z., *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2003 (tit. or. *Society Under Siege*, Polity Press, Cambridge, 2002).

Bauman Z., *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.

Bauman Z., (a cura di Vecchi B.), *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Bauman Z., *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari, 2004 (tit. or. *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Polity Press, Cambridge, 2003).

Bauman Z., *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari, 2005 (tit. or. *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Polity Press, Cambridge, 2003).

Bauman Z., *L'Europa è un'avventura*, Laterza, Roma-Bari, 2006 (tit. or. *Europe. An Infinished Adventure*, Polity Press, Cambridge, 2004).

Bauman Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006 (tit. or. *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge, 2005).

Bauman Z., *Fiducia e paura nella città*, Mondadori, Milano, 2005.

Bauman Z., *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2008 (tit. or. *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge, 2006).

Bauman Z., *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erickson, Trento, 2007.

Bauman Z., *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Bauman Z., *Le vespe di Panama. Una riflessione su centro e periferia*, Laterza Roma-Bari, 2007.

Bauman Z., (a cura di Leccardi C.), *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio-Emilia, 2008.

Bauman Z., *Le sfide del nostro secolo. Sicurezza, parità, rete*, in Fioroni G. (a cura di), *Della politica. Un vocabolario per ricominciare*, Armando, Roma, 2008.

Bauman Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Articoli della rubrica:

Lettere dal mondo liquido - la Repubblica delle donne -

Bauman Z., *Ho fatto un sogno. Vivere nel socialismo dell'armonia*, la Repubblica delle donne, 2 settembre 2006.

Bauman Z., *Quale verità?*, la Repubblica delle Donne, 27 settembre 2008.

Bauman Z., *Tranfert e tabù*, la Repubblica delle Donne, 11 ottobre 2008.

Bauman Z., *Se cambia l'élite*, la Repubblica delle Donne, 25 ottobre 2008.

Bauman Z., *Come va il mondo*, la Repubblica delle Donne, 8 novembre 2008.

Bauman Z., *Giovani a credito*, la Repubblica delle donne, 22 novembre 2008.

Bauman Z., *Veloce non è sexy*, la Repubblica delle donne, 6 dicembre 2008.

Bauman Z., *Addio ai miei indovini*, la Repubblica delle donne, 20 dicembre 2008.

Bauman Z., *Metete non rinviabili*, la Repubblica delle donne, 24 gennaio 2009.

Bauman Z., *Avere carattere*, la Repubblica delle donne, 7 febbraio 2009.

Bauman Z., *Insider outsider*, la Repubblica delle donne, 21 febbraio 2009.

Bauman Z., *Lifting emotivo*, la Repubblica delle donne, 7 marzo 2009.

Bibliografia

Aa. Vv., *Insieme nella diversità*, Bergamo, Junior, 2002.

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

Ambrosiani M., *La fatica di integrarci*, Bologna, Il Mulino, 2001.

Antiseri D., Albert H., *Epistemologia, ermeneutica e scienze sociali*, Luiss University Press, Roma, 2005.

Arendt H., *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano, 1997 (tit. or. *The Uman Condition: a Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, University Pres of Chicago, Chicago, 1958).

Arendt H., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2001 (tit. or. *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, Harmondsworth, Penguin, 1977).

Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996 (tit. or. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, Inc., Paperbarcks, 1996).

Atkinson R., *L'intervista narrativa*, Raffaello Cortina, Milano, 2002.

Augé M., *I Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eléuthera, Milano, 2000.

Augé M., *Un etnologo nel metrò*, Elèuthera Editrice, Milano, 2005.

Barnabotti G., Iacobino P., *Comunità per minori. Pratiche educative e valutazione degli interventi*, Carocci, Roma, 1998.

Barone P., *Pedagogia della marginalità e della devianza. Modelli teorici e specificità minorile*, Guerrini & Associati, Milano, 2001.

Bastianoni P., *Educare in comunità. La comunità nelle parole e nelle azioni degli educatori*, in "Educare in comunità", n. 5, CNCM, Edizioni Regione Toscana, Firenze 1994.

Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1977 (tit. or. *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler, San Francisco, 1972).

Bateson G., *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984 (tit. or. *Mind and Nature. A Necessary Unity*, Dutton, New York, 1979).

Bateson G., Bateson M. C., *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi, 2002 (tit. or. *Angels Fear. Toward an Epistemology of the Sacred*, 1987).

Bateson G., *Una sacra unità. Altri passi verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1997 (tit. or. *A sacred unity. Steps to an Ecology of Mind*, Harper Collins, San Francisco, 1991).

Bauman J., *Inverno nel mattino: una ragazza nel ghetto di Varsavia*, Il Mulino, Bologna, 1994 (tit. or. *Winter in the Morning. A Young Girl's Life in the Warsaw Ghetto and Beyond*, Virago, London, 1986.)

Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000 (tit. or. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986).

Beck U., *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma, 1999 (tit. or. *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997).

Beck U., *La società globale del rischio*, Asterios, Trieste, 2001 (tit. or. *World risk society*, 1999).

Beck U., *I rischi della libertà: l'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Bellotti G. (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

Benedetti S., *Società e marginalità*, ETS, Pisa, 2000.

Bentam J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia, 1997.

Bentivogli C., Morgagni D. (a cura di), *Esperienze di transizione per l'inclusione sociale di giovani in difficoltà*, Franco Angeli, Milano, 2008.

Bertolini P., Caronia L., *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

Bertolini P., *Educazione e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.

Bertolotti G. (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

Bettelheim B., *La fortezza vuota* (1967), trad. It. Garzanti, Milano, 1976.

Betto F. e Ciotti L., *Dialogo su pedagogia, etica e partecipazione politica*, Semantica EGA, Torino, 2004.

Bichi R. , Bertaux D. (a cura di), *Racconti di vita, La prospettiva etnosociologica*, Franco Angeli, Milano, 1999.

Bleicher J., *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 1986.

Bloch E., *Il principio speranza*, Garzanti , Milano, 1994.

Bocchi G., Ceruti M. (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano, 1985.

Bocchi G., M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

Boella L., *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

Boltanski L., *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

Bonazzi T. Dunne M. (a cura di), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Il Mulino, Bologna, 1994.

Bosi A., *La società di narciso*, in *Rivista di Sessuologia*, vol. 13, n. 1, 1989.

Bosi A., Cundo P., *Il volto del corpo*, Franco Angeli, Milano, 1994.

Bosi A. (a cura di), *Identità e narrazione*, Unicopli, Milano, 2003.

Bosi A., *Il sentimento del tempo e del luogo*, Unicopli, Milano, 2005.

Bottone P., *Disoccupati disorganizzati senza sussidio. Cronache di ozio forzato*, Fratelli Frilli Editori, Genova, 2003.

Bourdieu P., *La responsabilità degli intellettuali*, Laterza, Roma-Bari, 1991.

Bozzola G. B., Costa G., Flick G. M., Micelli S., Neri G. C., Zamagni S., *Net society libertà e nuove regole*, Edizioni Concordia Sette, Pordenone 2001.

Brune F., *Médiatiquement correct. 265 maxime de notre temps*, Méditerranée, Paris, 1998.

Butturini E., *Disagio giovanile e impegno educativo*, La Scuola, Brescia, 1984.

Callari Galli M., Ceruti M., Pievani T., *Pensare la diversità. Per un'educazione alla complessità umana*, Meltemi, Roma, 1998.

Calò G., *Pedagogia degli anormali*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.

Cambi F., Cives G., Fornaca R., *Complessità, pedagogia critica, educazione democratica*, La Nuova Italia, , Firenze, 1991.

Cambi F., *Mente e affetti nell'educazione contemporanea*, Armando Editore, Roma, 1997.

Cambi F., Frauenfelder E., (a cura di), *La formazione. Studi di pedagogia critica*, Unicopli, Milano, 1998.

Cambi F., *Le pedagogie del Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Cambi F., Ulivieri S. (a cura di), *Infanzia e violenza. Forme, terapie, interpretazioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

Camus A., *Lo straniero*, Bompiani, Milano, 1997 (tit. or. *L'étranger*, Editino Gallimard, Paris, 1947).

Canestrari R., Godino A., *Trattato di psicologia*, Clueb, Bologna, 1997.

Canevacci M., *La città polifonica*, Seam-Tcc, Roma, 1993.

Canevacci M., De Angelis R., Mazzi F. (a cura di), *Culture del conflitto*, Costa & Nolan, Genova, 1995.

Canevaro A., Chierigatti A., *La relazione d'aiuto. L'incontro con l'altro nelle professioni educative*, Carocci, Roma, 1999.

Capaccioni G., (a cura di), *Uomini o immigrati?*, EMI, Bologna, 2001.

Capra F., *La scienza della vita. Le connessioni nascoste fra la natura e gli esseri viventi*, Bur, Milano, 2002.

Carcano A., Viganò V., *La violenza nel cuore*, Erickson, Trento, 2007.

Carchedi F., *Piccoli schiavi senza frontiere. Il traffico dei minori stranieri in Italia*, Ediesse, Roma, 2004.

Castoriadis C., *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

Castoriadis C., *La monteé de l'insignifiance*, Seuil, Paris, 1996.

Cavallini G., *Alle radici del pensiero*, Roma, Aracne, 2005.

Cavallini G., *L'origine sociale delle personalità*, Aracne, Roma, 2005.

Cavallini G., *Come capiamo. Paleontologia del pensiero*, Aracne, Roma, 2006.

Cavazza S. E. Scarpellini, *Il secolo dei consumi*, Carrocci, Roma, 2006.

Chistolini S., *Scienza e formazione*, Franco Angeli, Milano, 2006.

Chomsky N., Barsamian D. (a cura di), *Il club dei ricchi : interviste ed interventi sul mondo unipolare e lo svuotamento delle istituzioni democratiche*, Gamberetti, Roma, 1996 (tit. or. *The prosperous few and the restless many*, Odonian Press, Berkeley, California, 1995).

Chomsky N., *Democrazia ed istruzione*, EDUP, Roma, 2004.

Chomsky N., Shiva V., Stiglitz J. E. et alii, *La debolezza del più forte. Globalizzazione e diritti umani*, Mondadori, Milano, 2004.

Colombo E., *Rappresentazioni dell'altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Milano, Guerrini e Associati, 1999.

Contini M., *Figure di felicità. Orizzonti di senso*, Firenze, La Nuova Italia, 1988.

Contini M., *Per una pedagogia delle emozioni*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

Dahrendorf R. G., *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Dahrendorf R. G., *Libertà attiva: sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Darwin C., *L'espressione delle emozioni*, Bollati e Boringhieri, Milano, 1999.

De Bartolomeis F., *La ricerca come antipedagogia*, Milano, Feltrinelli, 1969.

De Martino G. (a cura di), *Antologia del dissenso. Orizzonti politici e culturali del movimento antiglobalizzazione*, Napoli, Intra Moenia Edizioni, 2001.

Demetrio D., Favaro G., *Immigrazione e pedagogia interculturale*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

Demetrio D., *Micropedagogia. La ricerca qualitativa in educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.

Demetrio D., *L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Cortina, 1996.

Demetrio D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

Demetrio D. (a cura di), *Nel tempo della pluralità. Educazione interculturale in discussione e ricerca*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.

Derrida J., *La disseminazione* (1972), Milano, Jaca Book, 1989.

Derrida J., *Le leggi dell'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano, 1999.

Derrida J., Dufourmantelle A., *Sull'ospitalità*, Milano, Baldini & Castoldi, 2000.

Dewey J., *Democrazia e educazione*, La Nuova Italia, Firenze, Firenze, 1970.

Dilthey W., *Introduzione alle scienze dello spirito : ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

Dovigo F. (a cura di), *La qualità plurale. Sguardi transdisciplinari sulla ricerca qualitativa*, Franco Angeli, Milano, 2005.

Duclos D., *Natura e democrazia delle passioni. Per una nuova ecologia politica*, Bari, Dedalo, 2000.

Duret P., Roussel P., *Il corpo e le sue sociologie*, Armando Editore, Roma, 2006.

Elias N., *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990.

Escolano Benito A., Gramigna A. (a cura di), *Formazione e Interpretazione. Itinerari ermeneutici nella Pedagogia sociale*, Milano, Angeli, 2004.

Escolano Benito A. (a cura di), *Educación superior y desarrollo sostenible. Discursos y prácticas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Fadda R. (a cura di), *L'io nell'altro. Sguardi sulla formazione del soggetto*, Carocci, Roma, 2007.

Foucault M., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1967 (tit. or. *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966).

Foucault M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976 (tit. or. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975).

Foucault M., *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977.

Foucault M., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano, 2002 (tit. or. *Les anormaux. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil-Gallimard, 1999).

Freire P., *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano, 1972.

Freire P., *L'educazione come pratica della libertà*, Mondadori, Milano, 1973.

Freire P., *Pedagogia in cammino*, Mondadori, Milano 1979.

Fromm E., *Psicanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981 (tit. or. *The sane society*, Rinehart & Company, Inc., New York, 1955).

Gadamer H.-G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1983.

Gadamer H.-G., *L'attualità del bello. Saggi di estetica ermeneutica*, Marietti, Genova, 1986.

Gadamer H.-G., *La responsabilità del pensare: saggi ermeneutici*, Vita e Pensiero, Milano, 2002.

Galimberti U., *Psiche e Tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Galimberti C. (a cura di), *La Conversazione*, Milano, Guerrini, 1992.

Galimberti U., *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Galimberti U., *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Galli D., *Servizi Sociali e giustizia minorile. Il quotidiano dell'assistente sociale: tra ascolto e documentazione*, Angeli, Milano, 2008.

Gallino L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

Gamelli I., *Pedagogia del corpo. Educare oltre le parole*, Meltemi, Roma, 2006.

Garroni E., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano, 1992.

Giannelli M. T., *Comunicare in modo etico. Un manuale per costruire relazioni efficaci*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.

Giddens A., *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli, 1999.

Giddens A., *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna, 2000 (tit. or. *Runaway world: how globalization is reshaping our lives*, Profile Books, London, 1999) .

Giusti M., *Pedagogia interculturale*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Givone S., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988.

Goffman E., *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino, 1968 (tit. or. *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., New York, 1961).

Gramigna A., Righetti M., *Multimedialità e società complessa. Questioni e problemi di Pedagogia sociale*, Angeli, Milano, 2001.

Gramigna A., Righetti M., *Svegliandomi mi son trovato ai margini, per una pedagogia della marginalità*, Bologna, Clueb, 2001.

Gramigna A. (a cura di), *I saperi giovani. Tra socialità, comunicazione e autoformazione*, Angeli, Milano, 2003.

Gramigna A., *Manuale di Pedagogia Sociale. Scenari del presente e azione educativa*, Armando, Roma, 2003.

Gramigna A. (a cura di), *Semantica della differenza. La relazione formativa nell'alterità*, Aracne, Roma, 2005.

Gramigna A., Righetti M., *Diritti Umani. Interventi formativi nella scuola e nel sociale*, Pisa, ETS, 2005.

Gramigna A., Righetti M., *Pedagogia Solidale. La formazione nell'emarginazione*, Unicopli, Milano, 2006.

Gramigna A., Righetti M., Ravaglia A., *Le scienze dell'innovazione. Nuove frontiere dell'educazione nel sociale*, Angeli, Milano, 2006.

Gramigna A., Ravaglia A. (a cura di), *Etnografia della formazione*, Anicia, Roma, 2008.

Gramigna A., Righetti M., Rosa C., *Estetica della formazione. La bellezza nella conoscenza*, Unicopli, Milano, 2008.

Gramsci A., V. Gerratana (a cura di), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975.

Gramsci A., *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 1978.

Gramsci A., Montanari M. (a cura di), *Pensare la democrazia. Antologia dai «Quaderni dal carcere»*, Einaudi, Torino, 1997.

Granese A., *Etica della formazione e dello sviluppo, nuova economia, società globale*, Roma, Anicia, 2002.

Habermas J., *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Habermas J., *La costellazione post-nazionale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Harvey D., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1997 (tit. or. *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackweel, Oxford, 1990).

Impara P., *L'educazione nelle filosofie del conoscere*, Mondatori, Milano, 2005.

Ingrosso M., *Senza benessere sociale*, Milano, Angeli, 2003.
Jackson D. D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma, 1971.

Iori V., *Nei sentieri dell'esistere. Spazio, tempo, corpo nei processi formativi*, Centro Studi Erickson, Trento, 2006.

Isidori E., *La pedagogia come scienza del corpo*, Anicia, Roma, 2002.

Izzo D., Mannucci A. Mancaniello M. R., *Manuale di Pedagogia della marginalità e della devianza*, Pisa, ETS, 2003.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2002.

Kundera M., *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano, 1985.

Latouche S., *Il mondo ridotto a mercato*, Roma, Edizioni Lavoro, 1998.

Latouche S., Torrenzano A., *Immaginare il nuovo: mutamenti sociali, globalizzazione, interdipendenza Nord-Sud*, L'Harmattan Italia, Torino, 2000.

Levi Montalicini R., *Abbi il coraggio di conoscere*, Rizzoli, Milano, 2005.

Lévinas E., *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano, 1990 (tit. or. *Totalità et Infini. Essai sûr l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961).

Lévinas E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (tit. or. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974).

Lévinas E., *Il Tempo e l'Altro*, Il Melangolo, Genova, 1987. (tit. or. *Le Temps e l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979).

Lévinas E., *Etica e Infinito. Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito*, Città Nuova, Roma, 1984. (tit. or. *Éthique et Infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982).

Liotard J. F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981 (tit. or. *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris, 1979).

Luccio R., Sala Borroni A., *Disadattamento e Svantaggio sociale*, Le Monnier, Firenze, 1983.

Luttwark E. N., *La dittatura del capitalismo: dove ci porteranno il liberalismo selvaggio e gli eccessi della globalizzazione*, Mondadori, Milano, 1999 (tit. or.

Turbo-capitalism: Winners and Losers in the Global Economy, Harper&Collins, New-York, 1998).

Maalouf A., *L'identità*, Bompiani, Milano, 2002.

Malavasi P., *Pedagogia e formazione delle risorse umane*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

Manghi S., *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2004.

Mantegazza R., *Filosofia dell'educazione*, Mondatori, Milano, 1998.

Margiotta U., *Pensare la formazione. Strutture esplicative, trame concettuali, modelli di organizzazione*, Armando, Roma, 1998.

Marzano M., *Etnografia e ricerca sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Massa R., *Le tecniche e i corpi. Verso una scienza dell'educazione*, Unicopli, Milano, 2004.

Maturana H., Varela F., *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1987.

Minestrone L., *Comprendere il consumo: società e cultura dai classici al postmoderno*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

Montani P., *Estetica ed ermeneutica: senso, contingenza, verità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Morin E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Édition du Seuil, 1973.

Morin E., *La Méthode*, Paris, Édition du Seuil, 1977.

Morin E., *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1989 (tit. or. *La connaissance de la connaissance*, Paris, Édition du Seuil, 1986).

Morin E., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993 (tit. or. *Introduction à la pensée complexe*, ESF, Paris, 1990).

Morin E., *Il Metodo: Ordine, come disordine organizzatore*, Milano, Feltrinelli, 1994.

Morin E., *La testa ben fatta*, Milano, Cortina, 2000 (tit. or. *La tête bien faite*, Seuil, Paris, 1999).

Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001 (tit. or. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Unesco, Paris, 1999).

Morin E., È. R. Ciurana, R. Domingo Motta, *Educare per l'era planetaria. Il pensiero complesso come metodo di apprendimento*, Armando, Roma, 2005 (tit. or. *Éduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'*

apprendistage dans erreur et l'incertitude humaines, Paris, Éditions Balland, 2003).

Morin E., *L'etica*, Milano, Cortina, 2005 (tit. or. *La mètode. V. L'étiqne*, Paris, Editions du Seuil, 2005).

Mortari L., *Le pratiche dell'aver cura*, Mondatori, Milano, 2006.

Mortari L., *Cultura della ricerca e pedagogia. Prospettive epistemologiche*, Carocci, Roma, 2007.

Mustacchi C., *Nel corpo e nello sguardo. L'emozione estetica nei luoghi della cura e della formazione*, Unicopli, Milano, 2001.

Offe C., *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson, London, 1984.

Ossowsky S., *Struttura di classe e coscienza sociale*, Einaudi, Torino, 1974 (tit. or. *Class structure in the Social Consciousness*, The Free Press, New York, 1963).

Pietropolli Charmet G., Marazzan A., *Piercing e tatuaggio. Manipolazioni del corpo in adolescenza*, Angeli, Milano, 2000.

Pinotti A., *Estetica ed empatia*, Guerrini e Associati, Milano, 1997.

Pinter A., Gramigna A. (a cura di), *Itinerari formativi nell'integrazione. Progetti ed esperienze nel mondo*, Anicia, Roma, 2007.

Pommereau X., *Quando un adolescente soffre. Ascoltarlo, capirlo, amarlo*, Nuove Pratiche Editrice, Milano, 1998.

Porcheddu A. (a cura di), *La crisi del soggetto nella modernità liquida. Una nuova sfida per l'educazione*, Unicopli, Milano, 2007.

Porcheddu A., Zygmunt Bauman. *Intervista sull'educazione. Sfide pedagogiche e modernità liquida*, Anicia, Roma, 2005.

Revelli M., *La politica perduta*, Torino, Einaudi, 2003.

Ricoeur P., *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1976 (tit. or. *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975).

Ricoeur P., Jervolino D. (a cura di), *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia, 2001.

Righetti M., *Imparare ad essere*, Pitagora Editrice, Bologna, 2000.

Righetti M., *Organizzazione e progettazione formativa*, Franco Angeli, Milano, 2007.

Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia*, Sagittari Laterza, Roma-Bari, 1989. (tit. or. *Contingency, irony and solidarity*, University Press, Cambridge, 1989.)

Rossi B., *Pedagogia degli affetti*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

Rovatti P. A., (a cura di), *Scenari dell'alterità*, Milano, Bompiani, 2004.

Sabatano C., *Dal corpo alla mente. Prospettive teoriche e metodologiche formative*, Liguori, 2003.

Salinari C., Spinella M. (a cura di), *Il pensiero di Gramsci*, L'Unità – Editori Riuniti, Roma, 1977.

Salmeri S., *I percorsi della differenza: ermeneutica e pedagogia*, Roma, Bonanno, 2003

Santoni Rugiu A., *Pedagogia del consumismo (o del letame)*, Anicia, Roma, 2003.

Sarracino V., D'Agnesse V., *La conoscenza sociale in educazione. Possibilità e pertinenza*, ETS, Pisa, 2007.

Segalen M., *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna, 2002.

Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 2002 (tit. or. *The corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New-York-London, 1998).

Sennett R., *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

Sola G. (a cura di), *Epistemologia pedagogica*, Milano, Bompiani, 2002.

Sorcio P., *La ricerca qualitativa in educazione. Problemi e metodi*, Carocci, Roma, 2005.

Stone H., Stone S., *Il dialogo delle voci*, Amrita, Torino, 1996.

Stone H., Stone S., *Tu e io. Incontro, scontro e crescita nelle relazioni interpersonali*, Compagnia degli araldi, Montespertoli, 1999.

Taylor C., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Tester K., *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Erickson, Trento, 2005.

Toscano M. A., *Introduzione alla sociologia*, Franco Angeli, Milano, 2006.

Ulivieri S. (a cura di), *L'educazione e i marginali*, La Nuova Italia, Firenze, 1997.

Valleriani A., *Trame dell'alterità. Studi di pedagogia interculturale nel mondo globalizzato*, Edigrafital, Teramo, 2003.

Vattimo G., *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980.

Witkowski N., *Storia sentimentale della scienza. La passione all'origine del pensiero scientifico*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003.

Wittezaele J.-J., *L'uomo in relazione*, Ponte alle Grazie, Milano, 2004 (tit. or. *L'homme relationnel*, Edition du Seuil, Paris, 2003).

Wright Mills C., *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1962.

“Noi, gli esseri umani, siamo creature difettose,
gli esseri finiti che pensano all’infinita,
gli esseri mortali dolorosamente tentati dall’eternità,
gli esseri incompiuti che sognano la completezza,
gli esseri incerti affamati di certezze.
Siamo irrimediabilmente insufficienti.”

Z. B.
