

# A PROPOSITO DI CRISI & CRITICA

Carlo Donolo

## 1. Il senso della critica oggi

Critica è ogni attività, intellettuale e pratica, rivolta a rendere l'esistente, il reale, più contingente o emendabile. In questo senso è legata all'idea, ingenua e sofisticata insieme, che in ogni momento e specie nella crisi "un altro mondo è possibile". Nella prospettiva della critica, però, i mondi possibili che interessano sono quelli che implementino qualche grado di perfettibilità, sotto il profilo delle capacitazioni individuali, delle libertà civiche e in generale della dignità e qualità della vita. La critica ha una genealogia illuminista che non può essere recisa se non la si vuole privare di ogni rilevanza e ridurre a un gioco delle perle di vetro, come proposto dal pensiero post-moderno. E, tuttavia, proprio questa critica ha subito duri colpi nel corso del Novecento, come cercheremo di spiegare più avanti (PAR. 2), e non si può più sperare, credere o praticare con coscienza ingenua, con fiducia e con affidabilità. E prima ancora di vedere le ragioni che rendono la critica difficile, occorre chiedersi: ma la critica oggi serve, ce n'è bisogno? Il dubbio può venire, considerando le pratiche delle scienze sociali e dell'urbanistica contemporanee, che da tempo hanno sposato il partito della scienza positiva, offuscando del tutto la loro iniziale matrice di critica dell'esistente (si tratti di assetti sociali o territoriali). In questa evoluzione esse hanno seguito quella del discorso pubblico che da deliberazione su alternative (su mondi possibili alternativi) si è trasformato sempre più in un calcolo delle probabilità di minor rischio dentro parametri molto stretti e che ammettono solo variazioni al margine e momentanee.

Rifacendomi a una gloriosa tradizione di pensiero e di azione, per critica intendo l'attività finalizzata a rendere efficaci o anche solo possibili processi di apprendimento sociale e istituzionale, tali da "cambiare la realtà". Critica è la parola che si riferisce specificamente al lavoro di de-costruzione delle istituzioni, di verifica dei poteri e delle legittimazioni, di messa in dubbio di certezze valoriali profonde, di identificazioni storiche, di pratiche sociali correnti. E ciò alla luce di un principio di ragione, ovvero come organo della riflessività collettiva storicamente possibile in un dato momento e contesto. La critica guarda ai fondamenti veri o presunti, ai risultati e agli impatti delle scelte anche implicite, guarda al futuro possibile, non si accontenta del presente, tanto meno della sua forza fattuale.

La critica è sempre sia produzione culturale, anche specialistica, sia pratica sociale corrosiva o anche solo corruttiva. La critica mette in forse l'esistente, lo interroga sulla sufficienza delle sue ragioni, si interroga sul futuribile e sui potenziali inespressi che esso eventualmente contiene.

Senza l'attività critica non vi è democrazia, così come non vi è sapere fondato. In particolare, senza l'elemento o la punta della critica le attività intellettuali si sviliscono ad affari di bottega, a routine, a intrattenimento. Esposte a questo rischio risultano soprattutto le scienze umane e sociali, che esistono ed hanno senso come critica, cioè organo perenne di autocritica del genere umano in rapporto ai suoi possibili futuri, più o meno giusti o sensati, e ai suoi possibili rapporti con l'ecosistema che lo ospita. Allo stesso modo la politica democratica senza critica diventa amministrazione di cose e alta

ragioneria nichilista. Senza critica anche l'attività riformatrice o perfino quella antagonista perde contatto con il reale, ne costruisce un'immagine di fantasia, e scade in sindromi di onnipotenza o più ancora di dietrologia fatalista.

La critica è la forma più alta dell'intelligenza sociale, di cui abbiamo estremo bisogno. Oggi, però, sono diventati incerti i suoi presupposti epistemologici e storici, mentre le condizioni per il suo esercizio – proprio nelle democrazie mature – stanno diventando sempre più ostili, ineffettuali e ad alto rischio. Ciò giustifica almeno il tentativo di esaminare alcuni aspetti del problema della critica oggi, sia pure in una forma che delinea solo i tratti più generali dei problemi, ma che cerca di mettere a fuoco almeno le questioni più brucianti. E intorno alle quali meno che mai è bene farsi delle illusioni. "Criticare" è difficile in ogni senso del termine. Vediamo perché, anche per riuscire a capire se e come potremo metterci in grado di fare fronte a tale difficoltà.

Più in generale si potrebbe dubitare che vi sia realmente una domanda sociale di critica – sia analitica che pratica – dato il prevalente bisogno di rassicurazioni ed anche di protezioni dell'acquisito. L'orientamento delle opinioni pubbliche nei paesi più benestanti, e proprio a causa della lunga crisi, è prevalentemente conservatore e difensivo, e così facilmente la critica sembra o un lusso da non permettersi o un fattore di crisi e rischio ulteriore. Qui gli intellettuali facilmente si ingannano pensando, da un lato, che le loro brillanti idee critiche abbiano senso e rilevanza per tutti e che anche le pratiche critiche (definiamole in generale come movimenti e conflitti) se ne ispirino e abbiano comunque un impatto destrutturante sulla realtà. Ma con il venir meno di grandi soggetti collettivi che movimentavano le contraddizioni di sistema e con l'enorme processo di integrazione culturale intervenuto grazie al mondo del benessere e del consumo di massa, la critica perde peso e radici, e sempre più viene rigettata in un limbo o ghetto

"culturale", dove non può far danno e anzi, qualche volta, può anche far guadagnare dei soldi. E questo vale sia per tanta saggistica anche apocalittica, oppure per i best seller o anche e ancor più per tanta produzione delle arti visive, legata al circuito della finanza e delle gallerie internazionali. Ma allo stesso modo le professioni legate alla città e al territorio sono diventate come tutte le altre, specialismi al servizio di qualche interesse, e vuoi per la complessificazione delle materie vuoi per il funzionamento del mercato dei servizi, esse sono nell'insieme prone a criteri, standard, regole e deontologie opportuniste, quanto mai lontane, comunque, dal poter ricavarsi uno spazio critico qualsivoglia. Si tratta di fatti generali, che ci riguardano tutti, e che vanno considerati oggettivamente per le loro implicazioni. Ma ecco così delineate già alcune difficoltà per l'esercizio della critica. Eppure lo stato delle cose globali sembra gridare vendetta per la miscela di ingovernabilità, incertezza, violenza, ingiustizia e insostenibilità che le caratterizza. Come uscire da cecità, egoismo e sopraffazione senza l'esercizio della critica? E come mai le stesse democrazie si dimostrano così incapaci di praticarla efficacemente? Entriamo un po' più nel merito.

## 2. L'autocritica del moderno

2.1. Per fondare l'attività critica non è più possibile oggi riferirsi, in modo immediato e innocente, ai presupposti razionalistici ed illuministici che per tanto tempo l'hanno alimentata. Da ciò derivano gravi difficoltà, che spesso hanno portato la critica ad allearsi o a confondersi con i suoi nemici più veri: l'irrationalismo – magari alimentato da un malinteso Nietzsche o da filosofie della vita decadenti – e/o il post-modernismo. Il primo nega in radice l'illuminismo, sposando la reazione e la restaurazione (il romanticismo politico) o il nichilismo in una delle sue tante forme. Il post-modernismo supera il



**T1.** Suoli inquinati  
**T2.** Acque inquinate e dispositivi idraulici  
**T3.** Ecosistemi compromessi  
**T4.** Tessuti critici  
**T5.** Edifici speciali e industriali dismessi  
**T6.** Cave e discariche  
**T7.** Infrastrutture dismesse e aree interstiziali

### TEMI DEL DROSSCAPE. Luoghi e materiali che hanno esaurito il loro ciclo di vita

moderno così come si getta una merce avariata, "scaduta", e si propone come l'immagine del mondo quando con la vita e con la storia si può solo giocare, un'ennesima versione dell'intimismo, ma glamour questa volta, all'ombra del potere.

C'è una critica reazionaria del moderno che ha radici intellettualmente nobili, ma che nelle sue espressioni novecentesche è decisamente epigonale, a volte consapevolmente. C'è il nuovismo post-moderno che riduce il mondo ad estetica o magari a ironia, mostrando di essere più un sintomo che un'interpretazione efficace del corso del mondo. Di tutto ciò qui non è possibile trattare, lo diamo per scontato come sfondo. Perché, invece, la critica oggi deve essere in grado di affrontare le aporie del moderno, specie nelle sue componenti razionalistiche e "progressiste". Tanto lavoro è già stato fatto, qui interessa solo sottolineare i punti critici. Che

in prospettiva vanno modificati, alla luce dell'esperienza storica e delle urgenze dell'epoca. Va subito detto, per evitare equivoci, che quanto segue, anche se fosse almeno in parte plausibile, ha poca o nessuna forza persuasiva nei confronti di vecchie e nuove tradizioni che danno voce ad esigenze di "rovesciamento", nuovo inizio o catastrofe. Il rapporto tra ogni discorso critico, e quindi anche autocritico, con le forze reali in gioco e con gli impulsi che effettivamente orientano le propensioni, le paure e le speranze collettive, è allo stato molto aleatorio, casuale e indiretto.

2.2. Ma ecco, dunque, alcuni dei discorsi cui è possibile fare riferimento per lo sviluppo di una critica del moderno.

a) *Il legno storto dell'umanità.* Questa celebre espressione di Kant indica i limiti antropologici entro i quali ci

dobbiamo muovere. Possiamo intendere la "stortura" come effetto di due distinti fattori: la descent darwiniana, che ci dota di una natura animale, capace di evolvere, ma che conserva sempre anche tratti primitivi. Il secondo deriva dalla vita sociale organizzata, cioè dalla natura delle istituzioni, anch'esse capaci di evolvere, ma sempre storte in modo da risultare inadeguate o da produrre effetti perversi. Possiamo interpretare il primo fattore come l'apporto cristiano, che apre al bisogno di redenzione, il secondo come quello rousseauiano, che apre alla critica della vita sociale in quanto socievolezza insocievole. Sappiamo che sono possibili via riflessione ed anche via tecnoscientifica varie migliorie e potenziamenti della "natura umana", come anche specifiche capacitazioni che ci rendono più liberi e più abili nell'autocontrollo e nel controllo dell'ambiente. Per certi aspetti l'attuale funzionamento del mondo globale si basa proprio sulla valorizzazione della natura animale, cioè degli impulsi di dominio e possesso diventati istituiti su grande scala, senso comune per tutti noi, e quasi seconda natura inemendabile. Come si vedrà oltre, le speranze illuministiche di una possibile trasformazione del legno storto si sono rivelate infondate, specie con riguardo ai processi di apprendimento e ai tempi storici richiesti comunque da processi emancipatori. In breve, sembra ragionevole suggerire che ogni proposta di critica e trasformazione tenga conto di questa difficoltà radicale, e quindi fondi l'emancipazione non su un'idea di "uomo nuovo" che tanti danni ha già provocato, quanto piuttosto sulla correzione incrementale e processuale di limiti originari o socialmente prodotti. Il legno storto implica una domanda di capacitazione, che vuole e deve dotarsi delle indispensabili strutture istituzionali e di una articolata cultura delle libertà. Teniamo presenti, anche a livello del nostro discorso sulla critica, che i tentativi di velocizzare il processo hanno prodotto spesso mostri. Si potrebbe parlare di un passaggio dall'antropologia po-

sitiva (seguendo Rousseau) a un'antropologia negativa, dove questa parola va intesa in senso dialettico come, in generale, in Hegel e poi in Adorno (2004, 2005).

b) *La razionalità limitata.* Contrariamente agli assunti iniziali, la razionalità umana è limitata e può incrementarsi solo tramite estroflessioni, artifici sociotecnici e protesi. Emozioni, passioni, empatie giocano un ruolo fondamentale e la scelta razionale è sempre subottimale, parziale e contingente. L'interazione simbolica ammette, anzi è resa possibile solo da risorgenti ambiguità, paralogismi, approssimazioni e assunti velleitari. Razionale è principalmente il processo di apprendimento, che implica l'errore e la deviazione, e che si svolge necessariamente nel tempo e nello spazio sociale. Ciò ha serie implicazioni sulle nostre capacità di autogoverno e ancor più sull'intelligenza istituzionale, sempre carente, per eccesso o per difetto, sempre in ritardo, sempre troppo arbitraria e irresponsabile. La democrazia è il regime che meglio permette la produzione di istituzioni "razionali", cioè radicate nel e derivanti direttamente dal *Diskurs in comune* (Habermas, 1990, 2003, 2006), e ciò nonostante ne vediamo tutte le insufficienze e mancanze. Anche la critica sottostà a un regime di verità "limitata", per limiti cognitivi, esperienziali, per un eccesso di radicamento locale o, viceversa, per un volo pindarico troppo etereo. La critica esige di sottoporsi a un test di veridicità, di verosimiglianza e di fattibilità. Nei processi storici e anche nelle analisi sociali ciò è possibile solo a grandi tratti, eppure resta importante che la critica riconosca i propri limiti e non strafaccia, come capita di leggere così spesso in analisi dell'estremismo politico retorico o anche in forma più salottiera in tanti testi alla moda.

c) *Immaturità colposa.* Un altro tema kantiano ben noto. In situazioni oppressive e di dominio anche violento, è ragionevole supporre che ci si voglia emancipare. Invece, il fattore servitù volontaria (espressione dell'amico di Montaigne É. de La Boétie, a metà del Cinquecento),

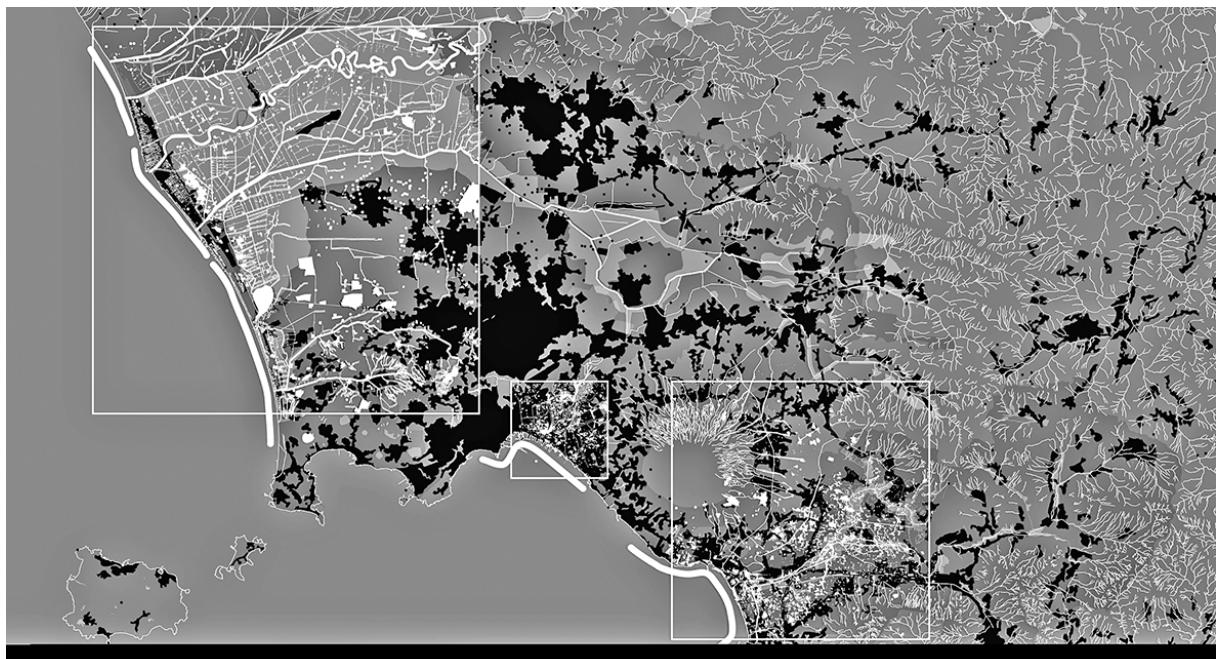
che può spingersi fino alla *libido serviendi* (Tacito), ha un peso notevole. Ovvero non è ragionevole supporre che la voglia di emancipazione sia qualcosa di immediato e diffuso. Il singolo nasce e viene socializzato in un dato contesto che il suo principio di realtà gli fa accettare come qualcosa di ovvio e naturale. Pur soffrendo, non riesce ad immaginare che un altro mondo è possibile. Nel mondo moderno, poi, interi apparati sono destinati alla produzione di consenso passivo (proprio qui si è coniata l'espressione ossimorica di Gramsci *rivoluzione passiva*), e a contenere il più possibile la voglia di emancipazione. Gli studi sulla società di massa parlando di folla solitaria e di personalità autoritaria hanno cercato di spiegare l'adattamento passivo dei singoli e dei gruppi alle regole di un sistema, che magari giudicano ingiusto. Anche altri fattori, l'istruzione, il lavoro, la struttura familiare, inducono la produzione di una rinuncia a una propria più ampia autonomia, rassegnandosi o accontentandosi dell'esistente. La fatica di apprendere di cui parliamo qui gioca un suo ruolo, in quanto ogni attivismo orientato all'emancipazione comporta costi, fatiche, frustrazioni e aumento di incertezza esistenziale. Nella storia sono state piccole e grandi minoranze attive a spingere verso l'emancipazione dei propri simili, mentre il ruolo delle masse resta problematico come maggioranze silenziose, che ovviamente in democrazia hanno un grande peso. È quindi diffuso nelle nostre società, e proprio in proporzione del benessere relativo disponibile, un forte elemento di immaturità colposa, che si rivela anche nella resistenza e reticenza ad accettare la complessità, per esempio regolativa, vista come un sovraccarico di responsabilità. Così si diventa ostili alle regole, si cerca di non seguirle, alla fine ne deriva un'incapacitazione a stare produttivamente in contesti complessi come quelli del mondo ipermoderno. L'Italia offre anche troppi esempi di questo atteggiamento di sfondo, che spiega anche tante assurde e autodistruttive scelte politiche.

d) *La fatica di apprendere.* L'emancipazione, intesa come liberazione da vincoli impropri e irrazionali e come conquista di spazi di autonomia (capacitazione secondo Sen, 2000), implica la voglia di apprendere, in certo senso, lungo tutto l'arco della vita. Apprendere significa certamente acquisizione di *skills* e informazioni, ma anche crescita delle riflessività e delle capacità di ruolo. Ovvero sapersi dotare di regole e standard sempre più sofisticati. Questo processo era dato per naturale e spontaneo, ma l'esperienza non conferma questa ipotesi ottimistica, dato che apprendere è fatica, oltre che premio a se stesso. Richiede capacità di seguire regole e metodi, disciplinamento, "impegno", e inoltre, con l'aumento esponenziale dei saperi tecnico-scientifici (ma anche umanistici), porta il soggetto in un universo complesso, molto articolato, stratificato, molteplice e ricco di incertezze. Dubitare farà anche esistere, come diceva Cartesio, ma è un esercizio faticoso e spesso frustrante, che richiede energie morali e forza dell'*Io*. Già l'apprendimento scolastico è un'esperienza faticosa e poco gradevole, anche per le forme istituite in cui avviene, e l'apprendere in generale suppone comunque la voglia di esserci, di fare, di stare attivamente nel mondo, che non può essere data per scontata. Sommando le due osservazioni su immaturità colpevole e su fatica dell'apprendere diventa problematico assumere che la spinta alla capacitazione sia un dato ovvio e naturale. Indubbiamente il suo indebolimento è prodotto da contesti sociali incapacitanti, estremamente diffusi e proprio nell'attuale società della conoscenza, uno dei tanti paradossi dell'ipermoderno, ma ragioni opportunistiche suggeriscono agli individui di scegliere vie meno impegnative e più immediatamente gratificanti. Forse la convivenza tra democrazia e società di massa (in cui la forma di merce e il consumo è imperante) ha qui il suo punto critico, in una reciproca problematica relazione: la democrazia apre spazi di opportunità e di capacitazione che non vengono tutti colti realmente, mentre a sua vol-

ta le tante rivoluzioni passive inducono negli individui e nei gruppi una disponibilità all'adattamento subalterno che poi incide sulla qualità della democrazia e quindi ancora una volta sugli spazi di capacitazione. In ogni caso, alla luce dell'esperienza storica del Novecento, un problema che non può essere sottovalutato.

e) *Tempi storici*. Agli inizi del moderno si è supposto che si fosse entrati in un'epoca di accelerazioni: sviluppo delle forze produttive, velocità, mutamenti continui. In questo quadro anche l'emancipazione sembrava rapida, bruciare quasi le tappe come per recuperare il tempo perduto. L'esperienza delle rivoluzioni tra il 1789 e il 1848 aveva rafforzato il credo di un'emancipazione generale a portata di mano; la Rivoluzione bolscevica ha sigillato questa credenza con una spallata poderosa al passato e con la forzatura del futuro senza remore e rimpianti (si pensi alla poesia di Majakovskij o alle

immagini di Vertov o di Malevič). In ogni momento di entusiasmo collettivo si pensa che il tempo sia annullato e che chiliasticamente sia arrivato il momento della trasformazione. Purtroppo non è così e proprio quel processo evolutivo di correzioni incrementali, in un quadro democratico sempre possibile, richiede tempi spesso lunghi. Se poi i problemi diventano sistematici, quando tutto si tiene, sembra che il mutamento sia in superficie molto rapido, ma nel profondo molto lento. Inoltre, le acquisizioni in termini di emancipazione sono spesso reversibili, come ora stiamo vedendo, o si impaludano non producendo tutti gli effetti liberatori desiderati: si pensi al femminismo o anche alla regolazione del mercato del lavoro dopo lo Statuto del 1972. In prospettiva evolutiva sembra si possano rintracciare elementi di "progressività" nella sfera etica e giuridica, come anche nella riflessività generale (Habermas, 1979), ma appun-



to in una prospettiva temporale dilatata. Nel movimento operaio il "sol dell'avvenire" aiutava a sperare in un futuro indeterminato, ma non troppo lontano, in cui figli e nipoti avrebbero potuto vivere una vita dignitosa e in gran parte libera dal bisogno. Oggi, a livello globale, come possiamo sperare in qualcosa del genere, e appunto con quali tempi? I tempi lunghi affaticano tutto il lavoro dell'emancipazione, rendendo più vaghe le promesse di futuro, incerte le stesse motivazioni ad emancinarsi. È evidente, oggi, che cadute le prospettive escatologiche il problema del tempo storico per l'emancipazione ridiventava cruciale, mentre il genere umano accelera il proprio potenziamento (*enhancement*) via tecnica, che in parte spiazza le prospettive di emancipazione riflessiva dell'umanità. Questo spostamento da un processo di apprendimento collettivo del genere umano a un processo di acquisto di potenza per via tecnica, che risulta molto più veloce e quasi prevedibile, crea un problema grave di ripensamento del nesso tra "coscienza" e "sapere tecnico", come si riflette nel contrasto tra cultura umanistica e cultura tecnoscientifica (Nussbaum 2011).

f) *Scienza e tecnica.* Ciò introduce al tema tipicamente illuministico del ruolo del sapere fondato. Sono state presto superate le illusioni positiviste, si è compresa la complessità delle relazioni tra mente e mondo, come tra materia e vita, e si è riflettuto molto sugli aspetti problematici degli incrementi di potenza resi possibili dal sapere tecnico-scientifico cumulativo (Donolo, 2014). L'entusiasmante e commovente fiducia di un Condorcet al momento non la possiamo condividere. La novità decisiva consiste nel fatto che non possiamo dare per scontato che gli incrementi di sapere e saper fare siano coerenti e funzionali a un progetto emancipativo. Da un lato, il sistema complesso del mondo globale non può esistere senza incrementi di scienza e di tecnica, dall'altro, per lo più si tratta di incrementi di potenza (controllo della società, dominio della natura), mentre

le componenti emancipative traluccono con difficoltà. Scienza e tecnica come encyclopedie risentono degli investimenti fatti e in quali direzioni principali, mentre come fatti sociali risentono ovviamente del contesto socio-istituzionale in cui sono inserite a pieno titolo. Non c'è *turris eburnea*. La stretta connessione tra accumulazione tecnico-scientifica e interessi di potenza militare o economica rende problematica la relazione unilineare di tipo illuministico tra progresso tecnico-scientifico e progresso umano. Malgrado ciò, resta evidente che nessuna emancipazione e quindi anche nessuna critica è possibile e plausibile senza un serio, sistematico e costitutivo raccordo con i processi produttivi di saperi fondati.

g) *Il mondo globale e l'Occidente come critica.* La critica come pratica culturale e politica sembra un prodotto occidentale, legata al razionalismo e ai portati delle sue rivoluzioni politiche. Ma, allora, come si pone il problema della critica, quando il mondo diventa globale, e quando altre culture, non occidentali, entrano in campo? Il tema è ancora poco approfondito, malgrado contributi da ambo le parti. Solo nell'Islam verosimilmente, anche per il suo contatto con la cultura greca, sono stati sviluppati elementi di una costituzione razionale della società giusta, e quindi previsti anche diversi percorsi in senso lato emancipativi. Altrove, la critica del potere è stata piuttosto inibita, come nel confucianesimo, o non considerata rilevante, dato che altre sono le questioni davvero cruciali per l'uomo, cioè, in definitiva, il rapporto tra uomo e cosmo, e il suo inserimento o disinserimento in cicli cosmici, rispetto ai quali perfino i regni di questa terra non hanno grande importanza. Una visione analoga era presente anche nel cristianesimo, specie in Agostino, ma la chiesa come istituzione ha poi scelto un'altra strada, quella del potere terreno sotto vincolo. Forse davvero la critica occidentale è un'eccezione storica, grazie alle miscele di razionalismo e redenzione? Difficile dirlo, ma certo storicamente l'Occidente

ha monopolizzato questa funzione evolutiva. Ora però il mondo globale esige un salto, verso un universalismo dei valori-scopo del processo umano che sia privo di questo carattere contingente e regionale, e verso una *mixité* di motivi riflessivi capaci di alimentare un pensiero critico (si veda il lavoro sulle categorie della cultura cinese di Jullien, 2010). Questa elaborazione è appena in corso, se si prescinde dai linguaggi giuridici che plasmano le grandi Dichiarazioni o Statuti del sistema ONU e che in gran parte riflettono l'egemonia occidentale sul terreno della critica, qui intesa come pretesa ad ambiti di libertà, ancorata al sistema dei diritti fondamentali. In futuro anche la critica dovrà farsi globale, nel senso di elaborare un linguaggio dell'emancipazione per tutti gli uomini, valorizzando gli apporti di tutte le culture. Certo il problema è ineludibile, dato che il progetto emancipativo che richiede l'esercizio della critica è concepibile solo con riferimento al genere umano nel suo insieme. E tra l'altro questo pone anche la questione del soggetto dell'emancipazione e quindi del referente o mandante "immaginario" della critica, come direbbe Pizzorno (2007).

Si tratta solo di brevi accenni per ricordare che anche la critica ha perso la sua innocenza, mentre l'Occidente sta perdendo il controllo della semantica di questa attività cruciale per la democrazia. Non dispongo della cultura necessaria per trattare questo ordine di problemi, ma vorrei che nel discutere di critica oggi qui tutti questi elementi problematici venissero tenuti seriamente presenti.

Da un lato il reale si nutre della sua stessa critica, perché viene legittimato dal fatto stesso di poter essere criticato, ed inoltre la critica è innovazione e questo va molto bene per un sistema dinamico come il capitalismo contemporaneo. Dall'altro la critica, sentendosi sempre insicura delle proprie ragioni a fronte di un "mostro da domare", spesso rinuncia in partenza ad essere radicale (sia chiaro che il radicale non ha praticamente nulla da spartire con l'estremismo e il massimalismo, due mali

endemici delle forze che hanno cercato storicamente di modificare il capitalismo ed anche perciò non vi sono riusciti), cerca un compromesso, il che politicamente è plausibile trattandosi del regno del possibile, ma investe poi la sfera intellettuale e motivazionale, riducendo la pretesa a quella o di essere tollerato in uno spazio ghettizzato o di partecipare al governo dell'esistente e ciò sempre in forma subalterna. Da noi in Italia abbiamo esperienza diretta e tragicomica di questa tendenza. Quindi la critica per sua natura è oscillante tra poli, ed è facile che si smarrisca smentendo le proprie ragioni di fondo, e ciò sia nelle pratiche (come si vede in tanti movimenti e conflitti convulsivi, ma alla fine ineffettuali) sia nel pensiero, nelle tante confusioni e ibridazioni e sfumature che oggi abbiamo, dove estremismo e superficialità facilmente vanno insieme. Per non parlare poi delle consolazioni sempre cercate per frustrazioni reali, che a loro volta – abbandonando il terreno della critica – si rivolgono o a esperienze quasi-religiose o comunitarie o passatiste e comunque settarie. Lo spirito di setta (Douglas, Wildavskj, 1983) è il segnale che si è usciti dal terreno della critica e che ci si è fortificati dentro un universo a parte, autoreferenziale e acritico per definizione. Proprio i movimenti d'emancipazione hanno vissuto fin troppo spesso questa dinamica, specie a fronte di difficoltà e sconfitte, il ripiegamento illusorio in un'alterità improduttiva, a differenza di quanto poteva accadere nella bohème classica ottocentesca, come matrice di alternativismo creativo, con le sue *révoltes logiques* (Rimbaud). Ma oggi l'"alternativo" è glamour, è moda, è trendy, non è critica.

### 3. Quando la critica è politica

3.1. La critica si dispiega nelle dimensioni della politica, dell'antipolitica e dell'impolitico. Cerchiamo di capire i loro intrecci. Qui per critica va intesa un'ampia feno-

menologia di pratiche, molto al di là di ciò che esplicitamente assume temi e vocabolari politici. La critica della cultura è principalmente impolitica, a meno che non assuma a tema direttamente questioni istituzionali o antropologiche di immediata rilevanza per la cultura politica. Le avanguardie artistiche praticano sistematicamente il discorso impolitico, come meteoritica dell'esistente, da demolire o riformare, da superare con l'innovazione o da trasfigurare. Le avanguardie hanno svolto il compito di impedire il congelamento della cultura borghese, sempre tendente all'involuzione conservatrice o reazionaria, puntando anche a rivitalizzare il motivo romantico del contrasto tra arte e vita. Oggi questo compito è difficile da svolgere data la totale immersione dell'arte nel sistema mercantile e la perdita dell'aura, non tanto dell'opera quanto della figura dell'artista stesso, diventando un professionista tra i tanti. Il complesso della cultura di matrice umanistica nelle nostre società ha perso molto terreno e influenza, sotto il peso del potere della tecnica, ma anche per i suoi limiti intrinseci, tra idealismo retorico e compiacimento estetico. Tuttavia, ancora tanti motivi critici provengono a volte con efficacia da quel lato e malgrado le tante forme in cui si cerca di sbarazzarsi di questo ingombrante fardello, esso pesa ancora sia nella formazione delle élite sia negli esercizi critici nella sfera pubblica. Purtroppo, in parte, esso è alienato rispetto alle correnti dominanti dei saperi fondati e ciò gli fa perdere molta credibilità e rischia di ridurlo a una *rêverie* per anime belle. In ogni caso si tratta di voci critiche che impediscono la totale auto-referenzialità dell'esistente, che ha la forte tendenza – specie oggi con il primato dell'economico – sia a fagocitare ogni istanza critica sia ad autolegittimarsi come semplice dato di fatto, con la forza normativa del fattuale come diceva Jellinek (1914).

3.2. Un discorso specifico va fatto riguardo al ruolo della scienza e della tecnica nelle pratiche critiche. La rifles-

sività e l'autocorrezione interna sono istituite dentro il sistema della scienza moderna. Questa riflessività, però, non coincide con quella che si svolge nel sociale e nella sfera pubblica. Qui si discute di ciò che è necessario, opportuno o giusto fare o non fare. Nell'interesse generale, che può riguardare un luogo, un paese, una macroregione, la società globale. Si discute di criteri di giustizia, di fattibilità, di distribuzione dei costi e dei benefici. Si parla di valori, costituzionali o magari anche religiosi, di futuro possibile, di alternative drammatiche, di speranze e di paure. Quindi nella sfera pubblica, che più direttamente può influenzare la politica come attività di governo, si eccitano passioni, oltre che soddisfare interessi, e continuamente vi è una risalita in generalità, dal particolare e locale al generale e universale. Alla fine le opportunità sono dirimenti, sia quando sono colte sia quando sono tralasciate, e continuamente si rivendicano meriti e colpe, e si cerca un compromesso tra il presente e il futuro. Questa vasta riflessività è politica in senso proprio in quanto incide sul governo politico. Essa si alimenta di motivi impolitici, anche molto lontani e indiretti, specie quando si tratta di dilemmi drastici, di errori plateali, di responsabilità pesanti. O di materie sensibili che toccano identificazioni e abiti radicati. L'impolitico tocca il politico sul margine, dove il mero calcolo dei possibili non è sufficiente e bisogna giurare molto oltre o molto più in profondità. Se la politica non risponde, e ciò avviene a lungo, cresce però anche l'antipolitica, cioè il desiderio di sostituire le forme della politica istituita (democratica) con soluzioni drastiche, semplificazioni istituzionali, rapporti diretti e immediati, insomma il populismo in tal caso è sempre alle porte, e se ne servono poi strumentalmente sia la politica democratica che quella in Stati autoritari. L'intreccio di tutto ciò con la critica è opaco e poco calcolabile. La critica vorrebbe principalmente correggere errori, riqualificare la base cognitiva delle scelte, migliorare la qualità del ceto dirigente, perfezionare l'efficacia del-

le politiche, giungendo fino a prospettare ricostruzioni istituzionali e perforino valoriali, nel caso di sindromi di crisi assai gravi. La critica diventa opposizione politica, conflitto, fino all'antagonismo, o magari alla defezione e alla secessione. Il riferimento ai motivi impolitici qui aiuta a dare una svolta radicale a rivendicazioni, proposte e rinnovamenti, quando il discorso va a toccare le basi stesse del patto di convivenza sociale. Mentre l'antipolitica viene spesso praticata *de facto*, come reazione e ribellione contro forme esaurite e ormai autoritarie, o anche nel quadro di una soteriologia mediatica di bassa qualità, ma di alto impatto, elettorale e non. La critica trascorre, quindi, dalla sua sede più appropriata, quella del processo di apprendimento sociale e istituzionale, a pratiche di negazione del dialogo e del compromesso, allo sviluppo di linguaggi e modalità comunicative altre, in ipotesi antagoniste, e progressivamente produce una propria cultura che giustifica le pratiche innovative o anche aberranti, e cerca di rovesciare i rapporti di forza simbolici e l'egemonia corrente di *frames* e valori-scopo. Ma proprio il radicalizzarsi della critica come antipolitica la costringe a volte a recuperare fonti e motivi profondi, culturali ancor prima che politici, come si vede nel caso del nuovismo in politica, o argomenti pre-costituzionali, che attengono all'antropologia, alla storia lunga, a una fede trascendente o anche a motivi *new age*. Nella mezza cultura diffusa nella società di massa – e specie nel ceto politico democratico – ce n'è per tutti e di tutti i colori, nelle miscele di sapere e ignoranza, di confusione e superstizione, di glamour e di banalità di base. Qui la critica si smarrisce, diventa confusa, mescola troppi argomenti e materie, anzi sembra finalizzata a creare un pandemonio da cui non si possa uscire se non trasformati o distrutti. Così come la critica, ne risente anche la politica stessa, che non sa più dosare i mezzi e i modi e restare con i piedi per terra, ma parla a vanvera, di cose che conosce sempre peggio, svende approssimazioni pericolose e soprattutto l'illusione di "tutto sotto controllo".

3.3. Alla critica conviene, invece, restare ben salda nella distinzione tra il politico, che è confinato nel fattibile (il fattibile comprende sempre anche potenziali d'innovazione, né si riduce a un realismo povero di contenuti, né a un opportunismo del tirare a campare), e l'impolitico che invece alimenta le ragioni e radici profonde dei processi di civilizzazione, che non conosce tabù e che in certo senso è tenuto ad essere estremo, come mostra il caso prototípico e sempre esemplare di Simone Weil (1983). E infine l'antipolitica, che è lo specchio deformato e deformante della politica stessa, e che fin troppo spesso è una caricatura del governo politico di una società complessa. Essa, però, ha molte forme, oltre a quella populista, per esempio quella tecnocratica. Ovviamente la distinzione, ovvero il riconoscimento consapevole di differenze che fanno la differenza, non significa che le pratiche critiche siano confinabili volta a volta. Ogni critica, intellettuale o pratica, è spesso una traversata attraverso domini diversi e diversi livelli di realtà. Ma non può essere efficace quando essa stessa li confonde, perché allora perde rapidamente i suoi contenuti cognitivi validabili e anche il sistema dei valori-scopo tende a diventare nebuloso, retorico e autocontraddittorio. La critica è sempre anche autocritica, le due capacità vanno insieme, e qui quell'aver ben ferma tale distinzione è appunto la forma specifica dell'autocritica che la critica deve sempre avere presente e svolgere ogni volta che si riferisca esplicitamente al politico, cioè in fondo alla ragione principale della sua esistenza.

3.4. Un'ultima considerazione va fatta sulla tradizione della critica e sul suo rapporto con il presente. Si tratta di una tradizione in essenza ottocentesca, ma proprio a questa noi non possiamo più rifarci con immediatezza e naturalezza. Sono intervenuti troppi mutamenti nel rapporto tra crisi e critica, ed anche tra critica intellettuale e pratica critica. Inoltre, alcuni presupposti di filosofia della storia che contribuivano a irrobustire

## CARLO DONOLO / A PROPOSITO DI CRISI & CRITICA

l'impianto critico sono venuti meno. Perciò conviene, ai nostri fini, pur tenendo presente questo vasto panorama in lontananza (da Diderot a Marx, da Heine a Leopardi, da Nietzsche a Rimbaud), far iniziare la tradizione del nuovo pertinente alle questioni della critica oggi da un momento più recente, novecentesco, e poi far vedere, comunque, che anche rispetto a questo oggi siamo spiazzati da fatti storici rilevanti come la globalizzazione, il declino dell'Europa, i fondamentalismi religiosi,

le abnormi diseguaglianze sociali su scala planetaria, la crisi ambientale ed altro ancora. Non potremo esistere come "critici" se non avendo alle spalle questi "giganti", ma forse per stare comunque "sulle spalle" dobbiamo rivolgerci a qualcuno più recente, che perciò sarà anche meno affidabile, meno classico, più problematico ed anche transeunte. Questo il costo da pagare dall'intelligenza critica delle cose a una società globale massificata e in rapido mutamento.

### Testi citati

- Adorno T. W. (2004), *Dialectica negativa*, Einaudi, Torino (ed. or. 1966).  
 Id. (2005), *Minima moralia*, Einaudi, Torino.  
 Appadurai A. (2014), *Il futuro come fatto culturale*, Raffaello Cortina, Milano.  
 Diderot D. (1951), *Oeuvres*, Pléiade-NRF, Paris.  
 Donolo C. (2014), *Tecnica*, in "Parolechiave", 51, pp. 1-23.  
 Douglas M., Wildavskj A. (1983), *Risk and culture*, University of California Press, Berkeley.  
 Habermas J. (1979), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ETAS, Milano.  
 Id. (1990), *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari.  
 Id. (2003), *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.  
 Id. (2006), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.  
 Jellinek G. (1914), *Allgemeine Staatslehre*, Häring, Berlin.  
 Jullien F. (2010), *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano.  
 Leopardi G. (1991), *Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Milano.  
 Nietzsche F. (1976), *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano.  
 Id. (1977), *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.  
 Nussbaum M. (2011), *Non per profitto*, il Mulino, Bologna.  
 Pizzorno A. (2007), *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano.  
 Sen A. (2000), *Sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano.  
 Weil S. (1983), *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano.

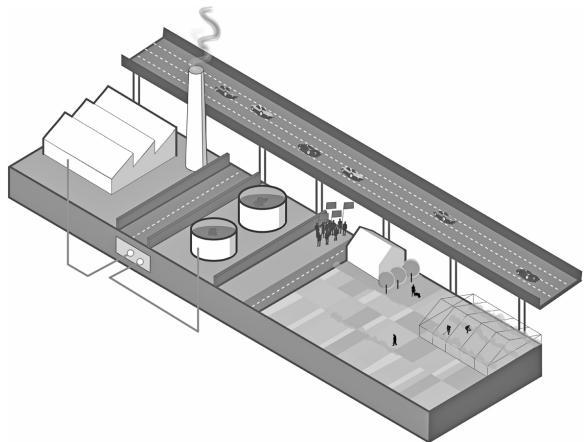
### Letture

- Anders G. (2007), *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino.  
 Arendt H. (1988), *Vita activa*, Bompiani, Milano.

- Id. (2006), *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova.
- Bell D. (1996), *The cultural contradictions of capitalism*, Basic Books, New York.
- Blumenberg H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Casale Monferrato.
- Boltanski L. (2012), *De la critique*, Gallimard, Paris.
- Bourdieu P. (2001), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2009), *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna.
- Camus A. (2000), *Opere*, Bompiani, Milano.
- Didi-Huberman G. (2008), *La bellezza incarnata*, il Saggiatore, Milano.
- Id. (2009), *Come le lucciole, una politica della sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Donolo C. (1968), *La politica ridefinita*, in "Quaderni Piacentini", 35 (da ultimo ristampato in *Il 68 senza Lenin*, a cura di G. Fofi, e/o edizioni, Roma 1998).
- Id. (2014a), *Cose comuni*, Edizioni dell'asino, Roma.
- Douglas M. (1994), *Credere e pensare*, il Mulino, Bologna.
- Ferrara A. (2013), *Democrazia e apertura*, Carocci, Roma.
- Fofi G. (2009), *La vocazione minoritaria, intervista sulle minoranze*, Laterza, Roma-Bari.
- Foucault M. (1977), *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino.
- Id. (1997), *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma.
- Freud S. (2010), *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino.
- Hirschman A. O. (1991), *Retoriche dell'intransigenza*, Feltrinelli, Milano.
- Koselleck K. (1984), *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna.
- Latour B. (1995), *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- Levy P. (1997), *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano.
- Nussbaum M. (2013), *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna.
- Pasolini P. P. (2008), *Scritti corsari*, Garzanti, Milano.
- Sennett R. (2009), *Rispetto*, il Mulino, Bologna.
- Id. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano.
- Simmel G. (1996), *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Sloterdijk P. (2009), *Sfere I*, Meltemi, Roma.
- Id. (2010), *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano.
- Taylor C. (2006), *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2009), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.
- Touraine A. (2005), *Critica della modernità*, NET, Milano.
- Id. (2012), *La globalizzazione e la fine del sociale*, il Saggiatore, Milano.
- Valéry P. (1994), *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano.

# CRIOS 8/2014

## OLTRE LA DELIBERAZIONE DEMOCRATICA



pag. 31

Pianificazione spaziale e governo del territorio.  
Si può attenuarne l'impotenza?

pag. 39

Nuovi orizzonti?

