

Radicalismo umanistico e conversione ecologica

Radikaler Humanismus und ökologische Konversion

Radical humanism and ecological conversion

IVAN ILLICH & ALEXANDER LANGER

Fondazione Alexander Langer Stiftung La Fondazione Alexander Langer Stiftung è nata nel 1999 grazie al contributo di numerose persone, associazioni e istituzioni, allo scopo di sostenere gruppi e persone che con la loro opera contribuiscono a mantenere viva l'eredità del pensiero di Langer e perseguono il suo impegno civile, culturale e politico (art. 2 dello Statuto). Le principali attività della Fondazione (ETS) sono costituiti da (1) l'archivio di scritti e materiali di Alexander Langer e centro di documentazione, (2) il Premio internazionale Alexander Langer, (3) la manifestazione Euromediterranea, (4) la cooperazione con associazioni in BiH, (5) l'area Mediatori dei conflitti e operatorici di pace e (6) l'area Migrazioni, convivenza, antidiscriminazione. La Fondazione ha sede a Bolzano.

Green European Foundation The Green European Foundation (GEF) is a European-level political foundation whose mission is to contribute to a lively European sphere of debate and to foster greater involvement by citizens in European politics. GEF strives to mainstream discussions on European policies and politics both within and beyond the Green political family. The foundation acts as a laboratory for new ideas, offers cross-border political education and a platform for cooperation and exchange at the European level.

Radicalismo umanistico e conversione ecologica

IVAN ILLICH & ALEXANDER LANGER

Marzo 2022

Coordinazione Progetto GEF: Sien Hasker

Coordinazione Fondazione Alexander Langer: Ermira Kola

Editore: Mauro Bozzetti e Franz Tutzer (ed), Radicalismo umanistico e conversione ecologica. Atti del Convegno al Monastero di Montebello (IT), 22-24 Ottobre 2021. Green European Foundation & Fondazione Alexander Langer Stiftung, 2022. ISBN: 9789490515072

Traduzioni (tedesco -> italiano): Franz Tutzer e Elsbeth Gut

Grafica e impaginazione: Miriam Hempel

Fondazione Alexander Langer Stiftung, ETS

Via Bottai 5, 39100 Bolzano, Italy

info@alexanderlanger.net

www.alexanderlanger.org

Green European Foundation

Rue du Fossé 3 – 1536 Luxembourg

Brussels Office: Mundo Madou, Avenue des Arts 7-8

1210 Brussels – Belgium

info@gef.eu

www.gef.eu

Realizzato dalla Green European Foundation con il supporto della Fondazione Alexander Langer. Pubblicato con il supporto finanziario fornito dal Parlamento Europeo alla Green European Foundation.

Il Parlamento Europeo non è responsabile per i contenuti della presente pubblicazione. E' possibile richiedere l'invio di copie gratuite del presente libretto inviando una email a info@gef.eu





INDEX

PREFAZIONE Clara Bassan e Valentino Liberto	8
INTRODUZIONE Mauro Bozzetti	9
NEL SEGNO DEI PESCI VOLANTI: Ivan e Alexander Barbara Duden	10
NON BASTA INDIGNARSI L'utopia concreta di Illich e Langer Mauro Bozzetti	15
QUANDO VENGONO MENO I LIMITI TUTTO DIVENTA ARBITRARIO Sulla scomparsa del poter essere diversi Marianne Gronemeyer	21
INTERCULTURALITÀ, da Illich a Langer (Sintesi) Fabio Milana	27
“NON SVILUPPARE LA PRODUZIONE DI MERCI, MA L'ARTE DELLA VITA” ovvero “Ivan Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità” Peter Kammerer	30
PREFAZIONE AL LIBRO DI MARTINA KALLER-DIETRICH: VITA DI IVAN ILLICH. Il pensatore del Novecento più necessario e attuale Wolfgang Sachs	36
PENSARE IN MODO DIVERSO (UMDENKEN) con Alexander Langer e Ivan Illich Franz Tutzer	38
AUTORI	44



PREFAZIONE

Le riflessioni emerse dalle relazioni del convegno dedicato ad Alexander Langer e Ivan Illich sono di grande rilevanza se lette in un'ottica europea. Esse possono infatti contribuire a stimolare l'attuale dibattito su quale direzione debba intraprendere la "transizione ecologica" nelle politiche dei paesi membri dell'Unione europea, ovvero nell'indirizzare le risorse del "NextGenerationEU".

Nel pensiero e nell'azione politica di Alexander Langer, infatti, la riflessione europea appare importante fin dai primi scritti giovanili, nei quali è possibile ritrovarne un'attenzione particolare. Langer cerca di proiettare all'Europa unita l'esperienza accumulata nella sua terra, il Sudtirolo, nel superare il conflitto etnico e praticare una convivenza inter-etnica. La necessità di far dialogare la società civile e le istituzioni europee diventerà parte integrante del suo lavoro di parlamentare europeo, e l'Europa un'occasione per consolidare e sviluppare nuove reti tra i movimenti eco-pacifisti interessati alla conversione ecologica, alla solidarietà e alla risoluzione nonviolenta dei conflitti. Langer ha saputo inoltre cogliere con lucidità le conseguenze dei grandi sconvolgimenti dovuti al crollo del muro di Berlino e quel "bisogno d'Europa" dei paesi dell'Europa orientale. In questo senso l'ambiente rappresentava la prima "casa comune europea" dove i Verdi europei avrebbero dovuto esprimersi in vera forza pan-europea, al di là dei confini geografici stabiliti dagli Stati membri. Espressione di questo pensiero era stata l'istituzione promossa dal Gruppo verde del primo "Parlamento verde d'Europa" (1990) come tentativo di forum permanente che aveva riunito a Strasburgo tutti i partiti verdi europei in un più ampio dialogo est-ovest.

La discussione finale di questo convegno ha sottolineato alcune problematiche che rimangono oggi al centro del dibattito per il percorso verso una piena conversione ecologica europea.

In primis, la necessità di un maggior dialogo tra la politica e la società civile, aspetto che ha caratterizzato il lavoro di Alexander Langer. Nella sua visione di "conversione ecologica", il ruolo dei movimenti, delle iniziative dei cittadini è essenziale. Affinché una civiltà ecologicamente sostenibile potesse affermarsi, serviva una "rifondazione culturale e sociale di ciò che in una società o in una comunità si consideri desiderabile"¹ e l'elaborazione di una concezione alternativa della società. Secondo Langer, un'efficace politica ecologica

poteva aversi, quindi, solo sulla base di nuove convinzioni culturali e civili elaborate in gran parte al di fuori della politica. Si trattava di un cambiamento più profondo: di stile di vita, di autolimitazione che avrebbe dovuto investire il singolo e la politica nella ricerca di un nuovo benessere. L'efficacia di norme più severe o lo sviluppo di nuove tecnologie non erano messe in discussione, ma dovevano essere accompagnate da una riflessione più ampia e profonda del modello di sviluppo della società e dell'economia.

In secondo luogo, è stata sottolineata la necessità di un maggiore confronto con le nuove generazioni, attore fondamentale e, oggi, voce di primo piano di questo cambiamento.

Infine, l'urgenza di comprendere come attuare un collegamento più stretto tra la critica e il pensiero e l'azione concreta, impegno che ha distinto tutta l'azione di Langer, è rimasta una questione aperta, ma ritenuta centrale per il dialogo sulla conversione ecologica.

Se il concetto di "conversione ecologica" può quindi essere letto come un'alternativa culturalmente più incisiva rispetto alla proposta di "transizione ecologica", l'ecologismo politico di Alexander Langer ci suggerisce di mantenere uno sguardo critico verso gli investimenti "verdi" e i sempre più frequenti riferimenti alla sostenibilità nelle politiche dell'Unione e dei singoli Stati membri. "Come si fa a progettare grandiosi incrementi di traffico - e poi preoccuparsi di mitigare qualche effetto dell'inquinamento?"² domanda Langer alla Commissione europea nel 1995, denunciando un'Europa fondata sulla competizione e la crescita, "di spostati e di velocizzati, dove si smistano sempre più merci, persone, pacchetti azionari, ma si vuotano di vivibilità le città e le regioni".³ Di fronte alla pandemia e alla crisi climatica, tali rischi assumono oggi una nuova e più vasta dimensione. Rileggere Alexander Langer può aiutare la politica verde europea a riconoscerla - e ad affrontarla.

Clara Bassan e Valentino Liberto
Fondazione Alexander Langer Stiftung

1 LANGER Alexander, "La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile", *Colloqui di Dobbiaco*, 1.8.1994; <https://www.alexanderlanger.org/it/145/1147>.

2 LANGER Alexander, *Discorso in occasione della presentazione della commissione Santer*, Discussioni del Parlamento europeo, 17.01.1995, <https://www.alexanderlanger.org/it/146/410>.

3 *Idem*.



INTRODUZIONE

Dal 22 al 24 Ottobre 2021 si è tenuto al monastero di Montebello di Isola del Piano, vicino a Urbino, un convegno internazionale sulla testimonianza e l'attualità di due maestri del pensiero contemporaneo: Ivan Illich e Alexander Langer. Montebello, il convento restaurato da Gino e Tullia Girolomoni, prima sede della cooperativa Alce Nero, apripista del 'sogno' biologico italiano, oggi residenza della cooperativa agricola Girolomoni, ha una lunga storia che motiva la scelta di questa sede. Qui infatti, nel maggio del 1989, Illich e Langer, insieme ad altri relatori, si ritrovarono a parlare di una possibile 'teologia verde'. I due si erano conosciuti a Bolzano nel 1985, quando Illich era ospite all'Istituto storico italo-germanico di Trento diretto dal suo amico Paolo Prodi.

Da una parte il titolo del convegno rimanda alla definizione con cui Erich Fromm, che come Illich negli anni '60 si era trasferito a Cuernavaca, nella sua Introduzione agli scritti del "dottor Illich" ha voluto sintetizzare il suo pensiero: "radicalismo umanistico". Il termine radicalismo rinvia all'atteggiamento di chi pensa che ogni cosa meriti di essere messa in dubbio, e questo dubbio radicale è proprio della tradizione umanistica. Fromm si riferisce soprattutto alla critica della nozione di "progresso" e al dogma secondo cui la felicità dipenda dal consumo. Questo coinvolge anche l'idea che la tecnica e l'ideologia industrialista non debbano essere considerate come epifenomeni della modernità, parte dell'ineluttabilità del moto storico. Il radicalismo umanistico, sostiene Fromm, mette in discussione proprio tutte queste certezze per cercare di ritrovare un modo diverso di abitare il mondo.

La "conversione ecologica" invece è da intendersi quale simbolo del disegno politico perseguito da colui che è stato chiamato il profeta verde del Sudtirolo. Già nel '94 Langer denunciava il bisogno di una svolta, di una correzione di rotta del nostro modello di sviluppo verso una civiltà ecologicamente sostenibile. Trasformare la società del "di più" in quella del "può bastare", o del "forse è già troppo".

Langer parlava della desiderabilità sociale della conversione ecologica molto prima che lo facesse papa Francesco nella sua Enciclica. La conversione ecologica potrà affermarsi solo se apparirà socialmente desiderabile. A smuovere le coscienze non sarà tanto la paura della catastrofe, tematica a cui Jonas attribuiva molta importanza, quanto piuttosto la percezione concreta che ne va del nostro benessere, del nostro ideale di felicità. Bisogna ovviamente voler abbandonare un sistema economico neoliberista basato sulla presunta autoregolamentazione del mercato per aprire le porte a quelle virtù verdi che potrebbero favorire un diverso modo di fare comunità.

Sul podio del convegno si sono alternati relatori di lingua tedesca e italiana. Fra i primi l'antropologa e storica Barbara Duden, forse la studiosa negli anni più

vicina a Illich, soprattutto nell'ultima stagione vissuta a Brema. Nel suo intervento ha toccato il tema centrale del rapporto diverso di Illich e Langer rispetto alle responsabilità politiche. Marianne Gronemeyer, filosofa e educatrice, anima dello Stiftung Convivial, anche lei per molti anni diretta collaboratrice di Illich, ha trattato dell'impossibilità, oggi, di essere 'diversi'. Il sociologo e pubblicitario, nonché traduttore, Peter Kammerer ha tematizzato il rapporto fra Illich e Marx, mentre Wolfgang Sachs ha contribuito con un testo segnato dall'incontro personale iniziato proprio a Cuernavaca.

Mauro Bozzetti ha analizzato il tema dell'utopia concreta presente in Illich e Langer a partire dalle ricerche di Karl Polanyi, mentre Fabio Milana, il curatore del preziosissimo primo volume dell'Opera Omnia di Illich, ha parlato dell'interculturalità nei due autori.

In chiusura Franz Tutzer ha evidenziato le linee guida per pensare in modo diverso seguendo l'insegnamento di Alexander Langer e Ivan Illich. Merita di essere ricordata la serata del sabato con l'intervento eco-acustico di David Monacchi, docente del conservatorio Rossini di Pesaro e ideatore dei Fragments of extinction, accompagnato da Corrado Fantoni, docente al conservatorio Cantelli di Novara.

Il convegno ha potuto contare anche su alcuni interventi non programmati: i giovani di Extinction Rebellion hanno suscitato molte questioni e riscaldato il dibattito; Christian Cassar ha presentato una sua cartella artistica: Take Care, con stampa sua e di Benno Simma, per finanziare le attività della Fondazione Langer; e un emozionante video sui diritti umani proposto dal fotoreporter Giorgio Feroni. In conclusione Jamie Kendrick, per la Green European Foundation, ha portato, telematicamente, i saluti della Fondazione e la vicinanza ideale ai temi affrontati dai relatori del convegno.

I testi che qui presentiamo, per ora in lingua italiana, (ma presto seguirà l'edizione tedesca), sono da leggersi nella consapevolezza che quello che si è inaugurato a Montebello necessita di essere studiato e rielaborato da una platea di lettrici e lettori attenti e coinvolti.

Si ringrazia, per il sostegno, l'Università degli Studi di Urbino, la Fondazione Girolomoni, la Fondazione Alexander Langer Stiftung, la Lupus in Fabula, Stiftung Convivial, il Comune di Isola del Piano, e Green European Foundation.

L'organizzazione del Convegno non sarebbe stato possibile senza l'impegno, la cura e l'attenzione ai dettagli di Monika Weissensteiner, Emira Kola, Elsbeth Gut e Silvia Cavinato che ringraziamo di cuore.

Roncosambaccio 10 Febbraio 2022
Mauro Bozzetti



NEL SEGNO DEI PESCI VOLANTI: Ivan e Alexander

Barbara Duden

1985 Metà giugno: Alexander nel “Libro degli amici”

Introduzione: Liber amicorum - Libro degli amici e le circostanze della prima conversazione pubblica tra Ivan Illich e Alexander Langer nella sala del Municipio di Bolzano il 15 giugno 1985.

(L'appunto di Alexander Langer sul “lungo dialogo pubblico con un pubblico molto vasto” sotto il titolo “Incontro con Ivan Illich”: “La sala era affollata, un fotografo... fu messo piuttosto male al suo posto da Ivan; una giovane donna regalò a Ivan alcune pietre preziose che aveva raccolto; un vecchio rivoluzionario fu sconvolto dalle posizioni di Ivan sulla ‘contraproduttività’ della medicina La conversazione si è svolta, come è giusto che sia in Alto Adige, in un variopinto miscuglio di tedesco e italiano”.)

Quando Alexander invitò Ivan Illich a Bolzano per questa conversazione pubblica, sapeva bene quello che si aspettava dal seminario. Aveva letto “La convivialità” (“Tools for conviviality”) e “Il diritto alla Comunanza”, “Vom Recht auf Gemeinheit” (la versione modificata in lingua tedesca di “Shadow Work”) e sapeva cosa avrebbe portato Ivan. Alexander iniziò con una relazione in cui si avvicinò e poi formulò la sua domanda a Ivan che si legge come una critica a “Das Recht auf Gemeinheit”: “è lecito credere”, dice Alexander, “che, se da qualche parte in Europa la **peculiarità** (che ha a che fare con il ‘vernacolo’, con la ‘Gemeinheit’ di Ivan Illich) è apprezzata, gode di particolare attenzione ed è persino dottrina di Stato, questo accada qui da noi” (Liber amicorum, 228)! Ma qual è il risultato della promozione politica di un “diritto alla comunanza, alla *Gemeinheit*”, come ad esempio l’attenzione per il cosiddetto multilinguismo? Qual è il suo contributo alla resistenza alla modernizzazione? In questo paese, sostiene Alexander, la “pluralità delle lingue è stata trasformata in un sofisticato sistema di controllo, standardizzazione, somministrazione, pagamento, inibizione, apprendimento regolamentato, classificazione dello status delle lingue, delle competenze linguistiche e degli scambi tra persone e comunità di lingue diverse” (ivi), fino ad arrivare al “divieto di frequentazione anche occasionale tra alunni di scuole di lingue diverse” (Liber amicorum, 229) - perché si riteneva all’epoca, con tanto di prove scientifiche, che la mescolanza di lingue diverse portasse a problemi psicologici, schizofrenia compresa (“Ivan, come mai non sei pazzo, come mai non risenti della schizofrenia tipica del plurilingui...” era stato chiesto a Ivan (Liber amicorum, 231). Era

questa contraproduttività a preoccupare Alexander, come ragazzo sudtirolese e come politico, e di questo volle discutere con Ivan: “Cosa ne facciamo” - disse Alexander - “di un sistema sociale ... che usurpa, sconvolge e istituzionalizza proprio quei ‘valori comuni’ ancorati nella popolazione e soprattutto tra i contadini al punto che anche la tanto decantata **peculiarità** non è altro che un pretesto per instaurare regolamentazioni e controlli, tecniche di dominio e limitazione delle persone e della loro libertà? Cosa pensiamo della presunta libertà dei miti del progresso, che viceversa ha portato a uno sviluppo ‘contraproduttivo’ di una **peculiarità** legalizzata, amministrata e sovraistituzionalizzata e rischia di andare sempre più in questa direzione” (Liber amicorum, 229)?

Alexander presenta altri esempi oltre a quelli riguardanti il multilinguismo. Tuttavia, vorrei limitarmi alla questione dei modi di parlare comuni, visto che Ivan ha riflettuto per molti anni sul loro approntamento ai fini del progetto industriale di progresso. Dal piccolo volume degli scritti di Alexander in tedesco, curato da Peter Kammerer, evinco che Alexander è stato direttamente e duramente confrontato con questa politica delle lingue, sia a livello personale che professionale e nel suo lavoro politico.

Peter Kammerer (Kammerer, 10) cita l’esempio dei “censimenti linguistici” del 1981 e del 1991, nei quali ogni cittadino doveva fare una “dichiarazione di appartenenza” obbligatoria e nominativa a uno dei tre gruppi linguistici ufficiali. “Il godimento di certi diritti civili e benefici sociali è subordinato a questa dichiarazione, un passo, quindi, verso l’apartheid”. Kammerer scrive: “La vera sconfitta, tuttavia, non è stata l’attuazione di questa misura da parte di una ‘heimatblinden’ maggioranza, ma la benevola indifferenza con cui tutti i partiti che si dicono democratici hanno compiuto questo passo...” Il rifiuto di Alexander “di essere etnicamente inchiodato gli costò il lavoro al ginnasio di lingua tedesca di Bolzano nei primi anni ‘80 e lo privò del diritto di candidarsi a sindaco di Bolzano nella primavera del 1995, pochi mesi prima del suo suicidio” (ivi). E tutto questo per la conservazione della diversità delle lingue in Alto Adige! Questo accadeva a metà degli anni ‘90, dieci anni dopo la prima conversazione pubblica tra Alexander e Ivan, incentrata su questioni di “appartenenza etnica”, l’impossibilità di “identificazione” attraverso l’appartenenza linguistica registrata burocraticamente e, soprattutto, la rilevazione della “diversità” numerica di queste “lingue”.



Non so come Alexander e Ivan abbiano discusso allora, nel 1985, nella sala comunale di Bolzano, della contraproduttività di quella politica che mette in pericolo **la diversità delle lingue proprio applicando misure per salvarla**. Posso solo basarmi sugli scritti di Ivan per fare un'ipotesi sulle probabili linee di discussione tra i due amici.

1985 Piccoli doni nel bagaglio di Ivan Illich

Come prima cosa, si propone qui "Tools for Conviviality" ("La convivialità"). Un libro di difficile lettura e di grande attualità oggi. C'è un capitolo intitolato "Riscoperta del linguaggio". Dopo una lettura attenta di queste pagine, si capisce che Ivan muove da un livello più sotterraneo della ricerca di nuove politiche che non siano controproducenti. Non so se Alexander credeva che questa ricerca avesse un senso. Direi però che non lo ha avuto per Ivan, perché non avrebbe fatto altro che portare più a fondo nello stile di vita industriale. Perché? Ivan sostiene che in quello che ora chiamiamo "linguaggio" si riflette il fatto "che il monopolio industriale si estende anche sulla percezione e la motivazione." (Tools for Conviviality, 135). In altre parole, ci siamo dentro, dalla testa ai piedi! "Il modo di produzione industriale", secondo Ivan, "stabilisce un monopolio radicale non soltanto sulle risorse e sulle attrezzature, ma anche sull'immaginazione e sui desideri d'un sempre maggior numero di individui (Tools for Conviviality, 135). Il modo e la prospettiva in cui afferriamo linguisticamente un problema e cerchiamo risposte politiche è, per il tramite del nostro linguaggio, impregnato del modo di vita industriale: "Il codice operativo dello strumento industriale trascina nel proprio ingranaggio il parlare quotidiano, e l'espressione umana ancorata a una visione poetica della vita è tollerata appena, come una protesta marginale" (Tools for Conviviality, 138).

In poche frasi Ivan cerca di indicare come quel che chiamiamo "linguaggio" corrisponde alla modalità di produzione imprenditoriale. Egli mette in evidenza soprattutto il passaggio dalla parola che designa un'azione, il verbo, al sostantivo possessivo. Attività multisensoriali come "imparare", "riflettere", "ragionare", "pensare", "rimuginare", "farsi un'opinione di qualcosa" vengono raggruppate in avidi sostantivi: "sto facendo una formazione" o "ho una formazione in". Il "fare" per formarsi diventa "formazione", una merce che si può produrre, acquistare, possedere, che è documentata da un certificato, per ottenere il quale si deve competere con altri e che richiede il giudizio di esperti. Anche gli stati d'animo, il sentirsi o l'essere sani, diventano merci che si possono possedere - "la mia salute" - la cui produzione deve essere accompagnata e monitorata professionalmente. "In una società", dice Ivan, "in cui la lingua si è sostantivata, i predicati sono formulati in termini di un prodotto e le richieste in termini di lotta concorrenziale contro la scarsità. «Voglio imparare» diventa «voglio procurarmi un titolo di studio»." (Tool for

Conviviality, 90). Se prendiamo sul serio Ivan nella sua critica dei linguaggi industriali, il titolo tedesco del suo libro - "Selbstbegrenzung" - sarebbe tanto fuorviante quanto "Recht auf Gemeinheit", perché suggerisce che Ivan si interessi di qualcosa che può essere prodotto, per esempio tramite l'educazione. Essere abituati a un linguaggio industriale non ci permette quasi di riflettere tra di noi e senza un imperativo d'azione su ciò che Ivan chiamava la "struttura profonda degli strumenti", vale a dire che il monopolio industriale si estende anche alla nostra percezione, alle nostre ovvietà e certezze e alle nostre motivazioni. Alexander deve averlo capito, come risulta dalle prime frasi del suo discorso del 1985: "Siamo molto contenti che Ivan Illich ... sia venuto da noi in Alto Adige ... Questo è un grande dono per noi, e vorremmo **sfruttarlo** - ma ecco che si insinua un'idea di produttività, come se da questo incontro alla fine si dovesse trarre una somma garantita da portare a casa nero su bianco" (Liber amicorum, 227). Quindi spero che non chiederete a me - Barbara - quale utilità politica abbia il mio discorso!

Vorrei illustrare con due esempi come Ivan ha cercato di approfondire la sua intuizione che la nostra percezione e la nostra immaginazione sono state plasmate da istituzioni tipiche delle società industriali e che hanno un monopolio radicale. I due saggi che sto per pendere in esame sono "**Il diritto alla lingua comune**" da "Lavoro ombra" del 1981, e "**A Plea for Research on Lay Literacy**", apparso su The North American Review nel 1987.

Il diritto alla lingua comune

Quando Alexander e Ivan parlavano della contraproduttività delle politiche per salvare il "plurilinguismo" o le "caratteristiche" sudtirolesi, parlavano di qualcosa per cui nessuno dei due aveva parole. Questo è molto evidente in un secondo testo di Alexander, sempre del 1985, intitolato "Ivan Illich, il plurilingue non si definirebbe certo un 'ecologo' o un 'verde'" (Liber amicorum, 230). Presumibilmente è un riassunto della conversazione nel municipio di Bolzano. Ivan ha parlato di come "l'idea che l'uomo sia per natura monolingue sia un'idea moderna, europea e colonialista". Anche l'idea che le lingue possano essere chiaramente distinte le une dalle altre è artificiale ("il confine tra le lingue è ... artificioso"). Ovviamente, Alexander e Ivan parlavano di una realtà alla quale le parole "lingua" e "multilinguismo" non si adattano, di una molteplicità che non si lascia misurare in numeri o dividere in unità chiare, e che quindi non può essere gestita. Penso che dobbiamo prendere sul serio il fatto che Alexander e Ivan stavano parlando di qualcosa senza avere le parole per questo. Alexander si rese conto che la molteplicità in gioco non può essere compresa dalla parola "multilinguismo", e se lo si fa, si è già nel regime di "scarsità" che ha legittimato le politiche che hanno fatto inorridire Alexander.



Che l'idea di "lingua" e di "multilinguismo" appartengano al regime di scarsità e siano sin dall'inizio legati a un bisogno di amministrazione e di educazione, è il tema del saggio "Il diritto alla lingua comune". In questo saggio, Ivan esamina il linguaggio quotidiano. Come storico egli illustra il nuovo carattere economico di questa lingua nella società industriale mediante un evento poco conosciuto: Elio Antonio Nebrija, un grammatico, presentò alla regina Isabella, sovrana di Spagna, nello stesso periodo in cui Colombo salpò nel 1492, uno "strumento" "per colonizzare il linguaggio parlato dai suoi stessi sudditi". Intende sostituire la parlata del popolo con l'introduzione della *lengua castigliana* - il linguaggio della regina, il suo idioma" (19). Nebrija aveva scoperto "che poteva plasmare una lingua 'vera' partendo dai dialetti in cui si imbatteva quotidianamente in Spagna". Si mise a costruire una lingua, creando un "artificio" e facendola insegnare per sostituire i "dialetti sregolati e senza briglia della Spagna". Fino a quel momento nessuno aveva mai pensato di usare la grammatica come strumento per insegnare la lingua quotidiana: come strumento di conquista oltre mare, ma anche come mezzo di oppressione in patria (17). Nebrija si stupisce del fatto che i modi di parlare in Castiglia, fino ad allora non controllati, erano "sfrenati e sregolati". Vuole uniformare queste varietà mediante la grammatica e l'insegnamento. Con l'aiuto di armi e libri - *armas y letras* - la regina potrà unire le parti disperse, le *disiecta membra*, della Spagna in un "unica monarchia assoluta" (18). Le varietà linguistiche saranno trasformati da educatori e supervisori in una "lingua" universalmente valida.

Per illustrare la prevalente varietà e mescolanza di lingue, Ivan Illich descrive esempi di idiomi vernacolari usati all'epoca, ad esempio quelli di Colombo:

"Colombo, originariamente mercante di stoffe di Genova, parlava il genovese come lingua madre, un dialetto che ancora oggi non è standardizzato. Colombo imparò a scrivere lettere commerciali in latino, in un latino alquanto barbarico. Dopo aver fatto naufragio in Portogallo, sposò una donna portoghese dimenticando probabilmente quasi del tutto l'italiano. Il portoghese lo parlava senza scriverne mai una parola. Nei nove anni trascorsi a Lisbona prese l'abitudine a scrivere in spagnolo, senza mai impegnare la sua brillante intelligenza per impararlo a fondo.... Dunque, Colombo scriveva due lingue che non parlava, e parlava parecchie altre." (p.19f.)

Le abitudini poliglote, cioè le varietà nel parlare, Ivan le illustra in un altro contesto con il suo "amico", l'orafo di Timbuku: "parla Songhay a casa, ascolta la radio in Bambara, recita devotamente, in parte comprendendole, cinque volte al giorno le sue preghiere in arabo, nel souk riesce a farsi capire in due idiomi correnti e conversa nel discreto francese imparato nell'esercito - senza che nessuna di queste lingue gli fosse stato insegnato formalmente. Non aveva il proposito di impararle. Ogni lingua è qualcosa come un modo di rammentare certe esperienze appartenenti al contesto di quella lingua" (41).

La proposta che Nebrija fece alla regina su come ottenere "il dominio sulla lingua della nazione, e con essa il dominio sulle forme di pensiero, i modi di vivere dei popoli della regina" per mezzo della grammatica fallì per l'incomprensione di Isabella: lei rifiutò il progetto - "per il regio rispetto dell'autonomia linguistica dei propri sudditi", per il "rispetto della corona per l'autonomia giuridica di ogni villaggio" (28).

Siamo cresciuti con la certezza - mai messa in discussione - che la "lingua" - quindi anche il "multilinguismo" - sia qualcosa che è sempre esistito. Ma questa idea di "lingua" che precede il parlare ed è realtà autonoma che può e deve essere appresa, che usiamo per scopi specifici, esiste, secondo Ivan, solo dai tempi di Cristoforo Colombo. Ivan voleva mostrare che è una idea moderna, non un fatto a-storico, e che fin dall'inizio questa idea è stata legata ad una volontà di amministrazione e di educazione. Vediamo, quindi, che quanto detto in 'Tools for Conviviality', - quel che oggi chiamiamo 'lingua' riflette il fatto "che il monopolio industriale si estende sulla percezione e sulla motivazione" (Tools for Conviviality, 135) - deve essere formulato in modo più radicale: l'idea che la 'lingua' sia una realtà a-storica alla quale ci rapportiamo in modo strumentale è essa stessa una trasformazione della nostra percezione corrispondente al regime di scarsità delle moderne società industriali.

A mio avviso questo è un esempio di ciò che Ivan intendeva per "indagine sulla struttura profonda degli strumenti", lo strumento qui è la lingua stessa. Il capovolgimento dell'industrializzazione dell'uomo viene inibito dal linguaggio in cui concepiamo e problematizziamo la realtà e che impoverisce la nostra immaginazione politica (Tool for Conviviality, 137). Questo ci riguarda in pieno e non può essere risanato da un nuovo regolamento linguistico, come per esempio quello di usare più costruzioni verbali. Al contrario, questo sarebbe solo un altro giro di vite della modernizzazione.

A Plea for Research on Lay Literacy (Invito a una ricerca sull'alfabetizzazione laica)

Tra "Il diritto alla lingua comune" e il saggio del 1987 - "A Plea for Research on Lay Literacy" - che ora vorrei trattare brevemente, corre uno spartiacque. Nel 1985, quando Ivan divenne amico di Alexander, forse sperava ancora di scrivere un epilogo sul monopolio industriale del modo di produzione (Tools for Conviviality, Introduzione). Ma dagli anni '90 in poi l'ho sentito parlare ripetutamente della sua impotenza. Non so quali esperienze abbia fatto Alexander nel Parlamento europeo. In ogni caso, "A Plea for Research on Lay Literacy" riflette l'esperienza di impotenza di Ivan di fronte al fenomeno del linguaggio, al cui interno ha individuato una perversione che fa svanire la speranza in una riscoperta dei modi comuni di parlare.

"A Plea for Research on Lay Literacy" è una ripresa di "Tools for Conviviality" su un livello diverso. Allora si trattava ancora molto della contraproduttività degli



strumenti, e la dimensione della percezione traspariva in molti passaggi senza diventare oggetto di indagine. Ora invece si concentra soprattutto su questo aspetto. Ivan solleva la questione della storia **dell'esperienza** in una cultura plasmata dal libro, - per il modesto periodo tra Platone e il 1987. Dico decisamente storia **dell'esperienza**. Ivan intende "un particolare modo di percezione, in cui il libro diventa la metafora decisiva, grazie alla quale noi pensiamo **noi stessi** e il luogo di questo io stesso" (Lay Literacy, 10). Intende cioè una storia della **Deixis riflessiva**, di quando uno dice "io" e indica sé stesso. Ivan chiama questa specifica modalità di percezione "alfabetizzazione laica". Non la intende come ciò che in tedesco si chiama Alphabetismus, alfabetizzazione: la capacità di leggere e scrivere. Si tratta piuttosto di un "fall out" simbolico, una ricaduta simbolica dell'uso dell'alfabeto nelle culture occidentali" (ivi), che non si è fermata né agli alfabeti né agli an-alfabeti.

Con l'esempio della storia del testo, Ivan cerca di rendere plausibile che il libro sia stato la metafora decisiva che ha plasmato la **percezione di sé e sé stesso** fino agli anni '80, anzi, che ha reso possibile la percezione di un io di fronte a sé stesso. Non mi dilungo su quanto Ivan espone in poche pagine: di come, in seguito alla scoperta della lettura silenziosa, il testo visibile potesse diventare un'entità autonoma che si staccava dall'essere legato al libro e alla lettura; di come, in quanto conoscenza fissata evocabile in qualsiasi momento, avesse dato forma all'idea della memoria come magazzino; di come sia diventato metafora di un luogo nascosto nel cuore chiamato "coscienza", nel quale le azioni buone e quelle cattive sono registrate come in un libro; di come "...anche l'io analfabeta, parlando in confessione, si percepisce ora con gli occhi della cultura scritta, a immagine di un testo" (ivi, 15). In breve, "un nuovo tipo di passato congelato in lettere dell'alfabeto si consolida tanto in un 'sé', nella memoria e nella coscienza individuale, quanto nella società; nei documenti legali e nei libri contabili, nelle descrizioni e nelle confessioni scritte". E all'esperienza di un 'sé' personale corrisponde un nuovo soggetto legale ... che diverrà normativo per il concetto di persona ... Questo nuovo 'sé' e questa nuova società sono realtà che possono sorgere solo nell'ambito della mente alfabetizzata" (ivi, 15). Fondamentale, a mio avviso, è la tesi che la percezione di un io di fronte a sé stesso è un fenomeno di "alfabetizzazione laica", della storia del rapporto con il testo scritto nelle culture occidentali. Chi ancora si riconosce ancorato alla metafora del testo sa che ciò che io, **io (!)**, **Barbara**, dico, quando non sto solo farfugliando qualcosa tra me e me, ha un luogo nei miei sensi, da qualche parte in me stessa, **me stessa (!)**, - forse qui, dove punto con l'indice, un luogo dove peso le parole, le giro sul dritto e sul rovescio, le assaporo, mi affliggo o mi faccio forza. Questa "distalità" tra colei che parla, **io**, e questo luogo dove qualcosa mi appare, mi

si prefigura, mi colpisce, questa "distalità" tra identità ed io, come dice Ivan (ivi, 17) è fiorita nella cultura del testo. A mio avviso Ivan ha dato per scontato che questa distalità fosse il prerequisito per dire decisamente "no", o semplicemente per fermarsi, astenersi dal fare qualcosa, essere in contrasto con sé stessi.¹ Marianne Gronemeyer, che parlerà domani, ha scritto un intero libro sulla difficoltà del fermarsi, tanto è precaria questa capacità oggi! Per molto tempo è stato un prerequisito dell'azione etica.

Un amico molto caro e intimo di Ivan, Jean Robert, sostiene che Ivan usa la parola "distalità" per caratterizzare la relazione tra la mano e un attrezzo, a noi familiare fino a poco tempo fa. C'è una distanza, una distalità tra la mia mano e la penna, vale a dire posso afferrare la penna oppure no. Potrei anche afferrare una spada o un'arma da fuoco, oppure astenermi a toccarli! Anche il fenomeno del linguaggio, di cui Ivan descrive la genesi in "Il diritto alla lingua comune", era ancora caratterizzato dalla distanza: fino a poco tempo fa, perceivamo il linguaggio come qualcosa di cui facciamo uso, come di altri strumenti, un martello, per dire. Possiamo, per esempio, sporgere denuncia contro qualcuno o astenerci dal farlo, e questo fa la differenza, soprattutto per noi. Prendere la parola o non prenderla non è la stessa cosa, non riguarda lo stesso livello di quando, per esempio, comunichiamo o non comunichiamo dei nostri dati ad Amazon - sia farlo che non farlo entra come informazione nel profilo che elaborano di noi.

Ivan sostiene che questa "distalità" e quindi la possibilità di agire in modo etico è minacciata. È preoccupato che il linguaggio stia diventando uno "scambio di informazioni tecniche, prive di significato, senza un *perché* e senza un *io*, che prescindono da un soggetto dotato di identità e motivazioni" (ivi, 17). Credo che possa citare non solo George Orwell ma anche il linguista Uwe Pörksen come testimoni contemporanei della sua intuizione.

Nel 1988, un anno dopo "A Plea for Research on Lay Literacy", Pörksen ha pubblicato un libro, fortemente influenzato da Ivan, intitolato "**Parole di plastica. La neolingua di una dittatura internazionale**". Pörksen descrive come certi termini tecnici della scienza e della politica non vengono soltanto assorbiti nei modi di parlare quotidiani, ma vi influiscono in modo tale che il parlante non sa più modellare il significato delle sue parole. Tra questi sono, per esempio: comunicazione, sviluppo, informazione, crisi, relazione, salute, consumo, contatto, sessualità, risorsa, ruolo, pianificazione, problema, energia, crescita, futuro, processo, qualità... Si potrebbe probabilmente aggiungere: sostenibilità, protezione, sicurezza, scienza e alcuni altri. Queste parole sono caratterizzate, tra l'altro, dal fatto che possono essere collegate a piacere e sembrano avere un senso indipendentemente da qualsiasi contesto

1 Cfr. anche Hannah Arendt (1971): *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*. *Social Research* 38:3 417ff.



sostanziale: La crescita è un problema che ha bisogno di pianificazione. La qualità deve essere garantita anche in tempi di crisi, e la nostra società scientifica è ben attrezzata per questo. La comunicazione globale sarà assicurata anche in futuro attraverso l'espansione di infrastrutture sostenibili. Questi termini rappresentano un valore positivo e agiscono come un imperativo. Ecco un esempio dal "Ministero federale per l'ambiente, la conservazione della natura e la sicurezza nucleare"²²:

"Entro il 2050, quindi, tutte le emissioni di gas a effetto serra nell'Unione europea devono essere evitate per quanto possibile. Le restanti emissioni residue devono essere compensate da processi che rimuovono i gas serra dall'atmosfera... La Germania sta assumendo un ruolo attivo nel definire la politica climatica europea. Nel dicembre 2020, i capi di stato e di governo hanno deciso di aumentare l'obiettivo climatico dell'UE per il 2030 dall'attuale minimo del 40 ad almeno il 55% rispetto al 1990. Di conseguenza, le emissioni interne di gas a effetto serra dell'UE devono diminuire di almeno il 55% entro il 2030 rispetto al 1990".

Si potrebbe riformulare questo stesso testo in modo altrettanto convincente:

"Entro il 2050, tutti i passaggi di frontiera dell'Unione europea dovrebbero essere integrati il più possibile nell'infrastruttura digitale. Il restante traffico di frontiera analogico deve essere bilanciato da processi che permettono il tracciamento. ... La Germania sta assumendo un ruolo attivo nella digitalizzazione dei controlli alle frontiere intraeuropee. Nel dicembre 2020, i capi di Stato e di governo hanno deciso di aumentare l'obiettivo del 2030 per la digitalizzazione dell'amministrazione dall'attuale minimo del 40 ad almeno il 55% rispetto al 1990..."

Nel suo libro, Pörksen tratta molto dettagliatamente la questione di come possiamo capire che siamo davanti a una specie di "linguaggio" che si è fatto indipendente dal contenuto; che agisce come un imperativo senza dire nulla di preciso; che non può essere contraddetto; in cui non si pone più la questione del perché; che riduce la realtà multiforme a poche decine di parole che sono quasi le stesse in tutte le lingue occidentali (per esempio, la comunicazione); e che ci include senza che noi possiamo includere ciò che viene detto nella nostra esperienza.

Quest'ultima caratteristica corrisponde ad un modo di essere che Ivan ha caratterizzato con le parole "senza senso e senza sé" (*Lay Literacy*, 17). Agire eticamente non è più possibile quando riguarda qualcosa che non ha risonanza nella nostra esperienza, nei nostri sensi, in noi stessi.

Conclusione

Alexander era preoccupato del fatto che la politica di tutela della varietà e molteplicità delle lingue in Alto Adige ha finito per rappresentare una loro minaccia. All'epoca era ancora pensabile di poterla semplicemente smettere con questa politica. Le conversazioni tra Ivan e Alexander si svolgevano ancora nell'orizzonte storico dello strumento, la *causa instrumentalis*. L'imperativo politico di oggi di "limitare gli impatti negativi del cambiamento climatico" (BMU) è oltre uno spartiacque che Ivan deve aver percepito nel periodo tra il suo incontro con Alexander e lo studio di Pörksen sulle parole di plastica. Non possiamo più contraddire gli imperativi politici di oggi, nelle parole che possiamo ancora usare. Chiunque basi il proprio fare sull'esperienza personale è considerato un negazionista del cambiamento climatico. L'unica cosa che ci rimane, se vogliamo agire in modo etico, è riconoscere la nostra impotenza, la nostra **Ohnmacht**. Ivan, al contrario di Alessandro, aveva rinunciato a cercare di esercitare un'influenza politica. Aveva ben chiaro che non poteva assumersi la responsabilità di qualcosa che era al di là del suo potere. Così all'inizio degli anni '90 ha aggiunto un saggio alla traduzione tedesca di *Tools for Conviviality*: "Gesundheit in eigener Verantwortung: Danke Nein!" (Salute nella propria responsabilità: grazie no!). Penso che Ivan, e forse anche Alexander Langer o forse no, avrebbe formulato questo "Grazie no" anche verso una politica che si considera responsabile di "salvare il clima".

Letteratura

BMU (2021): *EU-Klimapolitik. Klima- und Energiepolitik der Europäischen Union*. <https://www.bmu.de/themen/klimaschutz-anpassung/klimaschutz/eu-klimapolitik>, [19.10.2021]

Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*. Heyday Books, Berkeley

Illich, Ivan (1998): *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. Beck Verlag, München

Illich, Ivan (1982): *Vom Recht auf Gemeinheit*. Rororo, Reinbek

Illich, Ivan (1987): *A Plea for Research on Lay Literacy*. *The North American Review* 272:3 p 10ff.

Langer, Alexander (1985): *Alpine Missverständnisse um Fortschritt und Widerstand gegen Modernisierung*. In: *Liber amicorum*, 227ff.

Langer, Alexander (1985): Ivan Illich, il plurilingue non si definirebbe certo un „ecologo“ o un „verde“. In: *Liber amicorum*, 230ff.

2 <https://www.bmu.de/themen/klimaschutz-anpassung/klimaschutz/eu-klimapolitik>, [19.10.2021]



NON BASTA INDIGNARSI: L'utopia concreta di Illich e Langer

Mauro Bozzetti

Accostare la figura di Ivan Illich, il critico radicale di ogni forma di istituzionalizzazione dei corpi sociali, a quella di Alexander Langer che per tutta la vita ha cercato di dare dignità al fare della politica, è giustificato per una serie di questioni. Prima fra tutte la loro forte condivisione sullo stato di ingiustizia in cui è finito il modo occidentale di organizzare la vita della nostra civiltà. Una situazione di prevaricazione che riguarda non solo l'aspetto economico, le disuguaglianze prodotte da una scandalosa e iniqua distribuzione della povertà e della ricchezza, delle risorse e dei tenori di vita, ma anche l'immiserimento spirituale della persona umana e lo sfruttamento illogico e predatorio del nostro pianeta. Sembra esserci qualcosa di sostanziale che mina alle radici il nostro sistema sociale, un male radicale che deve essere indagato, riconosciuto e quantomeno contenuto.

Il secondo motivo di vicinanza fra Illich e Langer è dato dalla formazione culturale e dalla loro biografia. Entrambi hanno avuto un genitore ebreo e l'altro cattolico. Questo ha significato per Illich dover fare i conti con i rischi che una certa appartenenza può lasciare in dote. Da adolescente è costretto a lasciare Vienna (dopo Spalato) per seguire la madre e i fratelli a Firenze e sfuggire alla persecuzione politica delle leggi razziali.

Anche il padre di Langer è originario di Vienna, per gli stessi motivi deve lasciare Sterzing in Sudtirolo e l'ospedale di cui è unico medico, per trasferirsi a Firenze e successivamente, quando la situazione rischiava di diventare troppo pericolosa, fuggire a piedi attraverso monti e ghiacciai nella sicura Svizzera.

Sia Langer che Illich scelgono di riconoscersi nella fede cristiana guardando all'ebraismo come alla religione di storica provenienza. Il tema della divino-umanità rappresenta ai loro occhi un motivo di non ritorno verso

la piena maturità umana. Illich, a Firenze, decide di farsi sacerdote. Si trasferisce presso il Collegio Capra

di Roma per frequentare i corsi di teologia presso l'Università Gregoriana. Langer, dopo aver frequentato il liceo dei Francescani di Bolzano, venendo così in stretto contatto con l'ideale della povertà a cui cercherà di restare sempre vicino, si trasferisce a Firenze per iscriversi alla Facoltà di Giurisprudenza. Negli anni sessanta la città toscana è un laboratorio particolarmente interessante per il cristianesimo progressista attento alla nuova coscienza sociale.

Fra i molti incontri importanti di questo periodo, il più intenso è sicuramente quello con don Lorenzo Milani. Il priore di Barbiana, che in una piccola realtà contadina era riuscito a realizzare un presidio educativo originale, vincendo il pregiudizio contro la presunta incapacità delle persone semplici di potersi avvicinare alla cultura, diviene per Langer un esempio di utopia concreta. Due termini che costituiranno parte del suo stesso manifesto politico³.

Nel 1970 curerà la traduzione in tedesco - insieme a Marianne Andre, matematica di origine ebraica amica del padre e di don Milani - di Lettera a una professoressa per l'editore Klaus Wagenbach di Berlino (con introduzione di Peter Bichsel).

La nuova pratica educativa di don Milani, il fascino che la sua persona trasmetteva, costituiranno per Langer il presupposto per accogliere quanto Illich dirà sui danni provocati dal sistema scolastico, dall'istituzione scuola.

Langer fu molto impressionato dalla richiesta di don Milani di abbandonare l'Università per dedicarsi immediatamente a risollevere la situazione dei giovani emarginati dal perverso e selettivo sistema scolastico. Anche Illich darà un contributo importante, e altrettanto radicale su questo tema, con il suo progetto di descolarizzare la società. Come l'industria della salute e quella dei trasporti, anche la scuola per Illich va contrastata

3 La fiera di Città di Castello in Umbria, da lui fondata, si chiama tutt'ora: "Fiera delle utopie concrete". La prima edizione, dedicata all'acqua, fu introdotta da una relazione di Ivan Illich su: "CO2, acqua, risorsa, cloaca".



nella sua funzione di omologare le qualità degli studenti agli ambiti lavorativi del sistema produttivo industriale⁴.

Sia Illich che Langer studiano Filosofia: Jacques Maritain e Romano Guardini sono gli autori che Illich sente più vicini⁵; particolare importanza ha l'amicizia con Erich Fromm, residente negli anni '60 a Cuernavaca, in Messico⁶, dove Illich fonda insieme a vari collaboratori, fra cui Valentina Borremans, il famoso CIDOC, il Centro Intercultural de Documentación. Nella sua introduzione agli scritti di Illich, ripresa anche nell'edizione italiana di Milana, Fromm sottolinea l'importanza della critica alla nozione di progresso. Cioè contrastare l'idea che la felicità umana possa dipendere dal consumo illimitato di beni, dall'aver e non dall'essere, e che questa rottura con la tradizione possa essere giustificata in nome di una presunta modernità.

Il "radicalismo umanistico" del "dottor Illich", sostiene Fromm, vuole invece negare il dogma secondo cui "le idee e le categorie mentali sorte insieme col moderno sviluppo della scienza e dell'industrialismo siano superiori a quelle di tutte le civiltà precedenti e siano indispensabili al progresso del genere umano"⁷. Inutile ribadire che Fromm si sente profondamente in sintonia con lo "shock creativo" che le parole di Illich suscitano nei suoi lettori.

Langer invece non cita quasi mai figure filosofiche; a parte Marx negli anni della militanza in Lotta Continua, il suo interesse primario è rivolto alla filosofia della religione, alla interpretazione di una teologia della storia. Il testo biblico a cui continuamente fa ricorso rappresenta per lui la forma letteraria più vicina alla linfa vitale delle tradizioni. E queste, soprattutto quelle legate alla sua terra, il Sudtirolo, sono considerate essenziali all'identità di una cultura, alla formazione delle categorie etiche dei cittadini. Emblematico da questo punto di vista è il testo su Giona.

Il profeta "contro voglia", il giusto mandato da Dio a predicare la penitenza nella città di Ninive, Giona, cerca

di sottrarsi alla richiesta del Signore, fugge su una nave ma è riconosciuto responsabile della tempesta che l'ha investita. Viene gettato in mare, inghiottito da un grosso pesce per essere poi riportato sulla terra; a questo punto si reca veramente a Ninive dove i cittadini gli danno ascolto, si convertono e iniziano un digiuno. Anche il re di Ninive si mise "a sedere sulla cenere"⁸. Allora Dio s'impietosisce e risparmia ai cittadini di Ninive la distruzione annunciata. Giona si lamenta ora con Dio per non aver dato seguito alla sua minaccia, facendo cadere lui nel ridicolo.

Il commento di Langer muove dalle lamentazioni verso questo nostro tempo volgare e dal domandarsi dove si possano trovare le risorse spirituali per andare avanti. Giona ci viene in aiuto proprio in quanto profeta contro voglia, disinteressato, che va contro corrente e chiede cambiamenti radicali. Il suo messaggio è semplice, ma profondamente vero. Cerca di sottrarsi alla sua missione – tema in cui Langer si rispecchia – ma non può non rispondere alle richieste del Signore del tempo.

La metafora del digiuno ha per Lager conseguenze politiche decisive, rappresenta una scelta di autolimitazione. "Nel digiuno si può ottimamente sintetizzare il cuore del messaggio anche della «conversione ecologica»", la quale è "cosa molto concreta"⁹ e praticabile da ognuno di noi, ma non sufficiente, perché per cambiare strada ci vogliono scelte sostanzialmente politiche, leggi e comportamenti condivisi. Anche uno dei temi centrali della proposta di Langer, la conversione ecologica, ha quindi origine da una esegesi del testo biblico.

Sia Langer che Illich si sono dovuti confrontare con il pensiero marxista. Langer, alla fine degli anni '70 decide di aderire a Lotta continua il movimento più spontaneista e meno dogmatico nel variegato panorama della sinistra extraparlamentare italiana. Ma il modo marxista di leggere e interpretare le contraddizioni del mondo non è diventato per Langer la base ideologica su cui fondare le proprie convinzioni politiche. La sua formazione, la situazione particolare del Sudtirolo così lon-

4 Anche Fabio Milana, nella sua introduzione al I Volume delle Opere Complete di Illich in italiano arriva a sostenere che "il confronto fra questi due coetanei (Milani era nato a Firenze nel 1923), ebrei per nascita, sacerdoti cattolici per vocazione, entrambi sovversivi nella tradizione" deve ancora essere pienamente studiato. Cfr. I. Illich, *Celebrare la consapevolezza*, Scritti 1951-1971, Opere complete, a cura di F. Milana, Pref. di G. Agamben, Vol. I, Neri Pozza, Vicenza 2020, nota 3, p. 16 (d'ora in poi con *Consapevolezza*).

5 Illich conosce personalmente Maritain nel periodo in cui quest'ultimo era ambasciatore di Francia presso la Santa Sede, e frequenta il seminario che teneva in San Luigi dei Francesi a Roma. Una volta a New York, nel '51, Illich ritrova Maritain all'Università di Princeton dove insegnava. Nel 1950 invece Illich si reca a Monaco per conoscere personalmente Guardini, di cui conosceva vari libri, e che stimava molto.

6 Negli anni '60 Fromm era direttore del Dipartimento di Psicologia dell'Università del Messico.

7 Cfr. E. Fromm, *Introduzione*, in *Consapevolezza*, cit., p.99.

8 Cfr. il libro biblico di Giona, 3,6.

9 A. Langer, *A proposito di Giona*, in *Il viaggiatore*, cit., pp. 399-400



tana dai conflitti tipici delle realtà industriali urbane¹⁰, le istanze ecologiste sperimentate in Germania, quando è borsista a Bonn, e i rapporti con i futuri fondatori dei verdi tedeschi, portano le sue convinzioni politiche su un altro livello: meno antagonista e più ecumenico, meno dipendente dall'ideologia e più umanista.

I trascorsi politici di Illich sono da ricondurre alla stagione che lo vede vicerettore dell'Universidad Católica di Ponce, capitale di Porto Rico. L'America latina e le tensioni politiche causate dal tentativo di imporre, anche tramite un certo cristianesimo, e con estrema violenza, il modello di sviluppo Nordamericano, rappresenta forse il momento più stridente per il suo essere credente. Nel '64, dopo il golpe militare, si precipita in Brasile per ottenere la liberazione dell'amico pedagogista Paulo Freire (e del leader contadino Francisco Julião) e portarlo con sé a Cuernavaca.

Uno degli strumenti utili, non solo intellettuale, per opporsi al crescente monopolio del sistema di produzione capitalistico - che agli occhi di Illich schiavizza inesorabilmente gli uomini¹¹ - era generalmente individuato nell'ideologia marxista. Solo che per lui poco importa che si tratti di un monopolio totalizzante a conduzione privata o di una istituzione pubblica, statale. Infatti sostiene che "le ideologie oggi correnti mettono in luce le contraddizioni della società capitalista, ma non forniscono il quadro necessario per analizzare la crisi del modo di produzione industriale"¹².

Mi preme qui ricordare che marxismo ed ecologia sono stati piani di comprensione del reale che hanno fatto molta fatica ad intersecarsi. Illich è stato, da questo punto di vista, una delle voci più autorevoli nel sostenere che il guaio vero non è il capitalismo in sé, visto che i paesi socialisti hanno prodotto gli stessi effetti patologici, ma il principio di industrializzazione della carenza, che si è caratterizzato nel risvoltare (violentemente) il mondo per renderlo funzionale alla pratica del consumo e dello sfruttamento illimitato dei beni naturali¹³. La vera questione politica è data dalla possibilità stessa di possedere e usare un monopolio radicale con cui cambiare la cultura dei popoli. Il problema insomma non è la concorrenza fra le autovetture di lusso occidentali e le Trabant del socialismo reale, ma il fatto che l'industria delle auto e gli automobilisti

abbiano occupato in maniera monopolistica le strade costringendo i pedoni a farsi da parte.

Anche i sistemi precapitalistici si muovevano timidamente in questa direzione, ma è con la svolta industriale globale che viene a crollare qualsiasi tipo di resistenza da parte delle tradizioni consolidate. Addirittura anche da quella religiosa, che avrebbe dovuto far sentire la sua voce critica, ricordare che il messaggio del vangelo significa contraddizione al mondo.

Alla fine degli anni '70, dopo la chiusura del Centro di Cuernavaca, Illich legge le opere di uno storico ed economista ungherese che diventerà per lui molto importante, Karl Polanyi, autore di *Trade and markets in the early empires*, e soprattutto di *The Great Transformation*, *La grande trasformazione*, il suo libro più importante. Anche se Illich non lo nomina spesso, questo autore è stato sicuramente determinante per la critica radicale all'invadenza velenosa dell'economia mercantile in tutte le maglie della società.

Alexander Langer non cita mai il nome di Polanyi, ma fra le carte dell'archivio della Fondazione di Bolzano, su due fogli sparsi, è riportata l'indicazione bibliografica di *The Great Transformation*, che probabilmente Illich gli consiglia di leggere. Non sappiamo se Langer abbia letto il testo di Polanyi, ma le discussioni con Illich avranno sicuramente toccato i temi principali di questa nuova analisi politica della storia dell'economia.

Karl Polanyi, nato a Vienna nel 1886, è stato un pensatore atipico, non accademico, molto attento ad interpretare i dati storici reali, legati alle conseguenze sociali che un dato modello di sviluppo esercita sulle fasce deboli, sulla proprietà di un territorio, sulla terra, e sul versante internazionale. Anche lui di origini ebraiche, oltre all'attività di studioso dei processi economici, ha avuto un ruolo politico diretto come fondatore del Partito Radicale Ungherese (nell'impero Austro-Ungarico), e manifestato forte interesse per la corrente del Socialismo cristiano. Oppositore del nazismo, nel 1933 emigra prima a Londra e poi in America dove scrive la sua opera principale, *La grande trasformazione*, durante la seconda guerra mondiale.

Il tema del doppio volto del progresso ha sicuramente richiamato l'attenzione dei nostri autori verso la sua opera. La rivoluzione industriale del XIX secolo si

10 Cfr. B. Lovera, A Langer, *Per un'analisi delle contraddizioni sociali in Alto Adige (Sudtirolo)*, tesi di laurea in Sociologia, Università di Trento, a. a. 1971-72, FAL, fasc. 50: "Nel Sudtirolo il nemico di classe a livello economico (lo sfruttatore) spesso è difficilmente individuabile (per i contadini, p. es.), la borghesia è ancora poco sviluppata e il rapporto fra sfruttati e sfruttatori è quindi più mistificato e poco cosciente, mentre altre forme di oppressione politica, religiosa, culturale, ecc. sono molto sentite e capite".

11 Cfr. I. Illich, *La convivialità*, tr. it. di M. Cucchi, redl., Milano 2013, p. 69: "è inevitabile che questa [la società dei consumi] comporti due tipi di schiavi: gli intossicati e quelli che vorrebbero esserlo, ovvero gli iniziati e i neofiti".

12 Ivi, p. 13

13 Cfr. in ivi, p. 48: "Attualmente i criteri istituzionali dell'azione umana sono l'opposto dei nostri, compresi quelli vigenti nelle società marxiste, dove la classe operaia si crede al potere. Il pianificatore socialista rivaleggia con il cantore della libera impresa, per dimostrare che i suoi principi assicurano a una società il massimo di produttività".



caratterizza per l'invenzione di miracolosi strumenti di produzione, i quali furono però accompagnati da un catastrofico sconvolgimento delle vite della gente comune. Basti pensare a cosa ha voluto dire in Italia l'abbandono delle campagne, e la fine della storia di comunità che, nel bene e nel male, lì si viveva, con il passaggio (obbligato) ai miseri quartieri dormitorio (spacciati come moderni da una urbanistica servile) delle periferie cittadine. Polanyi si chiede: "Quale satanico meccanismo (Satanic Mill) ridusse gli uomini a masse?"¹⁴. "E quale fu il meccanismo attraverso il quale il vecchio tessuto sociale venne distrutto tentandosi con tanta poca fortuna una nuova integrazione dell'uomo con la natura?"¹⁵. Quando Illich parla di monopolio radicale e di industrializzazione della carenza ha in mente, con molta probabilità, questa denuncia già segnalata da Polanyi. La rivoluzione industriale fu un catastrofico sconvolgimento delle vite della gente comune. Farla passare come un evento connaturato al carattere inevitabile della modernità, come una predisposizione dell'uomo al commercio, non è altro che una strumentale azione di psicologia capitalista¹⁶.

Parte da qui la nuova consapevolezza di Illich contro la condizione primaria dell'economia accademica fondata sulla domanda e sulla offerta. Polanyi aveva dimostrato come i traffici e i mercati degli antichi imperi¹⁷, titolo anche di un suo libro, fossero riusciti ad arginare la competizione economica e a porre limiti precisi al volume degli scambi commerciali. E questo per proteggere la vita sociale; basti pensare alla idea della vita misurata in Platone, o anche alla tradizione ebraica dell'anno sabbatico in cui si lasciava riposare la terra, si condonavano i debiti e venivano liberati gli schiavi.

Un secondo motivo già approfondito da Polanyi riguarda il rapporto fra il mercato e la natura. Secondo lui la funzione economica della terra è un elemento naturale inestricabilmente intrecciato con le varie istituzioni umane. La terra fa parte del lavoro e della vita degli uomini. Essa è collegata "alle organizzazioni di parentela, di vicinato, di mestiere e di credo, alla tribù, al tempio, al villaggio, alla corporazione e alla chiesa"¹⁸.

Isolare e manipolare l'ambiente naturale, la campagna, il luogo di abitazione per farne un mercato, è stata per Polanyi l'impresa più innaturale che l'uomo potesse commettere. Ne conseguiva la commercializzazione del suolo, la produzione esponenziale di cibo per una popolazione concentrata nelle città industriali e l'estensione di questo modello di produzione ai territori coloniali d'oltremare. "Con quest'ultimo passo la terra e i suoi prodotti furono infine adeguati allo schema di un mercato mondiale autoregolato"¹⁹.

"Un'economia di mercato può funzionare soltanto in una società di mercato"²⁰; la realtà sociale deve quindi essere trasformata e plasmata in modo da permettere a questo sistema economico di funzionare secondo le sue leggi, che sono però contro la natura umana.

La vera degradazione non è data dallo sfruttamento economico, ma dalla disgregazione culturale. Il pregiudizio economicistico ha evidenziato la situazione di sfruttamento in cui si trovano alcune classi sociali, soprattutto nei mondi terzi, ma ha avuto la colpa di nascondere alla coscienza politica il problema più grave legato alla degenerazione e alla distruzione di ambienti culturali. Se lo sfruttamento viene definito unicamente in termini economici e il lavoro e la terra vengono trasformati in merci, quando un lavoratore percepisce uno stipendio più che dignitoso sembra che questo annulli anche il suo stato di sfruttamento. Che invece permane; ed è anzi accresciuto dalla perdita del proprio habitat o delle tradizioni che favorivano una vita sociale felicemente incardinata in un contesto positivo per lo sviluppo delle diverse qualità umane.

Le conclusioni a cui giunge Polanyi possono essere prese come base da cui muove la nuova riflessione di Illich: innanzitutto che l'industrialismo non deve costituire più una schiavitù per gli uomini, ma essere invece subordinato alle esigenze della loro natura.

Un confronto fra Illich e Langer non può evidenziare solo i motivi che ne sanciscono la vicinanza, la comunità di intenti rispetto ai compiti politici che si impongono oggi a chi vuole lasciare un segno nella modernità. Questi li abbiamo già individuati nel comune inte-

14 Ivi, p. 45. L'espressione *Satanic Mill* deriva da una strofa del poema di W. Blake cantata dai laburisti inglesi e fa parte della tradizione cristiano-socialista britannica: "And was Jerusalem builded here/Among these dark Satanic Mills?".

15 Ivi.

16 Cfr. questo pensiero di Polanyi contro la posizione di Adam Smith, in *ivi*, p. 59: "Sulla base di questa infatti l'evidenza sembrava indicare che l'uomo primitivo lungi dall'averne una psicologia capitalista ne aveva in realtà una comunista (più tardi anche questo si dimostrò errato)".

17 Cfr. K. Polanyi, C. M. Arensberg, A. Pearson, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1997.

18 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, cit., p.

19 Ivi, p. 229.

20 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, cit., p. 74.



resse storico²¹, nell'importanza da attribuire ad una conversione ecologica delle coscienze e delle società, nel valore da assegnare ad una istanza metafisica in grado di giustificare la speranza e al contempo la resistenza verso le dinamiche negative di questo mondo. Quell'essere nel mondo senza essere di questo mondo. A conclusione del libro sulla Convivialità, e si tratta dell'ultima pagina, paragonabile all'ultimo aforisma dei *Minima Moralia* di Adorno, Illich si confida: "Si è presi dall'angoscia quando si constata che l'unico nostro potere per arginare l'ondata mortale sta nella parola e, più esattamente, nel verbo, giunto sino a noi e ritrovato nella nostra storia. Solo il verbo, con tutta la sua fragilità, può raccogliere la moltitudine degli uomini perché il dilagare della violenza si trasformi in ricostruzione conviviale"²². E anche qui Alexander Langer si sarebbe riconosciuto appieno.

Ma un confronto deve ritrovare anche quei tratti che caratterizzano la diversità. Illich vorrebbe passare a contrappello la storia per ricostruire una società di tipo conviviale. Langer, pur richiamandosi ai principi della lentezza, della sobrietà e della semplicità sembra più propenso a scendere a patti con la modernità, a fare i conti e venire a compromessi con la realtà politica in continua evoluzione. Per questo il suo impegno diretto nelle politiche locali non sempre è stato ben compreso da Illich.

Una seconda dissomiglianza è data dalla semplice constatazione che Illich è un cittadino del mondo, senza una terra di appartenenza, che vive fra il Messico e l'Europa, che tiene conferenze in tutto il mondo, la cui famiglia di riferimento sono i ricercatori e gli amici che seguono la sua proposta e la sua persona con totale dedizione²³. Langer invece, pur molto attivo per i suoi impegni politici e i tentativi di risolvere i conflitti interetnici, principalmente nella ex-Jugoslavia, in Albania, Bulgaria, Romania e in Palestina, ha sempre avuto una vera Heimat di riferimento, un lokal (denken) che diventava global (handeln), il Sudtirolo, e si è sentito più compreso dalla sua gente.

Anche il modo di intendere il ruolo politico da assumere verso le istituzioni di potere è sostanzialmente

diverso. Illich fa suo il compito di essere in maniera spregiudicata una spina nel fianco di ogni istituzione. Anche di quelle deputate alla formazione culturale o alla salute delle persone, per non parlare della mobilità, del trasporto che annienta il cammino. Langer invece cerca di trovare un rimando fra mondo sociale e istituzionale. Di far conoscere ai gruppi e movimenti associativi cosa avviene nelle stanze del palazzo, e d'inondare i luoghi del potere con le richieste e le aspettative della base. Langer si è veramente sporcato le mani, ha vissuto sulla sua pelle le contraddizioni a volte insopportabili della mediazione e dell'impotenza politica. Come Illich, non è mai sceso a compromessi con lo stile degli uomini di potere, ma ha anche dovuto lottare con le incomprensioni di chi, votandolo, pretendeva risultati senza accomodamenti. Ma il valore da assegnare alla vita sociale è sempre stato molto più rilevante che non quello della sua vita istituzionale.

Un ultimo aspetto riguarda la fedeltà all'utopia cristiana. Illich ha indubbiamente un rapporto più complesso con una professione di fede in cui si riconosce anche in qualità di sacerdote (la prima messa del giovane Illich viene celebrata nelle catacombe di Priscilla). Anche i suoi impegni come vicerettore dell'Università Cattolica di Ponce in Porto Rico e la partecipazione a due sessioni (trimestrali) del Concilio Vaticano II, rappresentano un forte coinvolgimento, almeno fino all'autosospensione dalle funzioni sacerdotali avvenuta nel '68, con le dinamiche ecclesiali.

Che tipo di cristianesimo è quello di Illich? Direi un cristianesimo contestativo e dinamico, anche monastico, in dialogo con una società altrettanto in evoluzione, soprattutto nel terzo mondo. Un cristianesimo che deve mettersi in gioco e accettare le sfide suscitate dalla macroscopica ingiustizia su cui poggia l'equilibrio precario del mondo. Ma Illich sarebbe anche d'accordo a caratterizzare il suo essere cristiano come corrispondente ad un preciso stile di vita, a una maniera personale di abitare il mondo. L'identità propria del credente²⁴ è resa più libera e originale se poggia sulla convinzione che le virtù teologiche vanno vissute a partire dal nome proprio che ci è stato dato in dote. Questa consapevolezza non manca certo a Illich.

21 Bisogna ricordare che Illich conclude il dottorato in filosofia alla Facoltà teologica dell'Università di Salisburgo con una tesi dal titolo *I fondamenti filosofici della storiografia* in Arnold Joseph Toynbee. Il punto che più interessa la nostra ricerca è da ritrovare nella convinzione di Toynbee che a muovere la storia siano le civiltà, e che queste si possono definire come i fasci finiti di relazioni intersoggettive. Si tratta di comunità dinamiche che sono in grado di evolversi liberamente e che costituiscono l'essenza del concetto di identità sociale. Le civiltà rappresentano per Toynbee la manifestazione più significativa della vita umana e della sua cultura nella storia.

22 Cfr. I. Illich, *La convivialità*, cit. p. 140. Si noti il riferimento esplicito al Prologo giovanneo.

23 Nella Cronologia curata da F. Milana, in I. Illich, *Pervertimento del cristianesimo*, cit., a p. 146, si ricorda che tra i suoi amici e collaboratori più stretti sorge il progetto "di dedicare interamente a lui, ormai in condizioni precarie di salute, cinque anni del proprio lavoro eventualmente sospendendo le attività accademiche, per contribuire al consolidamento delle comuni prospettive teoriche. Il gruppo progetta di vivere in Toscana; Illich insegna loro l'italiano con letture quotidiane di Pinocchio".

24 Cfr. M. Bozzetti, *Pensare con stile. La narratività della filosofia*, La Scuola, Brescia 2011. Particolarmente utile a questo riguardo è il testo di C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, vol II, tr. it. delle suore Benedettine dell'Isola San Giulio, revisione di M. Rossi, EDB, Bologna 2009.



Il cristianesimo di Langer è parabolico, fortemente legato all'esegesi e all'ermeneutica del testo biblico, in modo particolare di quei racconti didattici ben comprensibili e traducibili in gesti concreti. La parabola rimanda alla carità – si pensi a quella del buon samaritano –, alla politica delle cose giuste, può essere da tutti compresa e chiede risposte pragmatiche. La forza dei discorsi di Langer sta nella solidità comunicativa della narrazione parabolica, veicolo di com-passione verso il mondo, in particolare verso coloro che subiscono ingiustizia²⁵.

Per entrambi, Illich e Langer, il cristianesimo si trova ad un bivio così ben descritto già da Polanyi a conclusione del suo libro: o esso causerà la fine della economia di mercato oppure soccomberà. La libertà dell'uomo occidentale, conquistata attraverso l'insegnamento del cristianesimo è per Polanyi inapplicabile ad una società industriale. E se questa "non si disgregherà o non volgerà verso soluzioni degenerative, una ricostruzione delle fondamenta della coscienza umana si presenta come imperativa"²⁶. Se sarà ancora il cristianesimo ad assolvere a questa funzione, resta questione aperta.

L'inconciliabilità fra cristianesimo delle origini e cultura occidentale del consumo e dello sfruttamento senza limiti dei beni naturali, con tutto quanto ne consegue, è in fondo anche tema dell'enciclica *Laudato si'*. Questo testo di denuncia o manuale di resistenza nei confronti di quei meccanismi che hanno reso invivibile la nostra casa comune, è una novità assoluta come testo ecclesiale, sia nel linguaggio sia nei contenuti. Senza mezzi termini Francesco dice: "se qualcuno osservasse dall'esterno la società planetaria, si stupirebbe di fronte a un simile comportamento che a volte sembra suicida"²⁷. E per sottolineare la contraddizione fra messaggio evangelico e modello economico il Papa sostiene, "è certo che l'attuale sistema mondiale è insostenibile"²⁸. Come uscire dall'ossimoro?

Forse la novità dei nostri giorni è proprio la presa di coscienza che le contraddizioni geo-politiche sono diventate insostenibili. Non possiamo più fingere con noi stessi. Non possiamo più consolarci con i nostri impegni. Dobbiamo porci il compito di ridisegnare un nuovo modello di società post-industriale: il sogno dei nostri autori è infatti rivolto al futuro, alla ricostruzione etica, estetica, ambientale e politica di un mondo finalmente libero dai grandi monopoli, capace di riscoprire la forza morfologica delle parole, di decolonizzare l'immaginazione.

E forse, mai come oggi, sentiamo vero il radicalismo umanistico di Ivan Illich, e indispensabile la conversione ecologica a cui ci ha fortemente richiamato, nella sua breve vita, Alexander Langer. A noi la responsabilità di riaprire questo discorso.

25 Cfr. questo testo inedito di Langer: "In vari modi ho pensato di dover prendere su di me le sofferenze del mondo, di "salvare" e di "illuminare". Sto cercando di superare questa coscienza infelice pensando di stare meglio io, di produrre meno guasti e di favorire più autonomia negli altri". Dattiloscritto fasc. 321 dell'11 settembre 1986, cit. in F. Levi, *In viaggio con Alex*, cit., p. 211.

26 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, cit., p. 320.

27 Papa Francesco, *Laudato si'*. Enciclica sulla cura della casa comune, Guida alla lettura di C. Petrini, indici a cura di G. Vigni, San Paolo, Milano 2015, p. 68.

28 Ivi, p. 71.



QUANDO VENGONO MENO I LIMITI TUTTO DIVENTA ARBITRARIO: Sulla scomparsa del poter essere diversi

Marianne Gronemeyer

Negli appunti per la conferenza che Ivan Illich ha tenuto il 22 gennaio 1999 presso la sala della biblioteca di Brema, si leggono le seguenti frasi: “Ma io non voglio appartenere a questo mondo. Voglio sentirmi uno straniero, un viandante, un emarginato, un visitatore, un prigioniero... Sì, sto parlando di un pre-giudizio, dunque di una *Haltung*, no, non di una *Haltung*, della mia *Haltung*. Sto parlando non di un’opinione, di una valutazione o ipotesi iniziale, ma di una disposizione di fondo ... Di un fondo sul quale io stò, sul quale esi-sto, al quale, in ogni punto, faccio riferimento...”

Con questo Illich nomina e fissa per sé un limite che corre tra due forme di livellamento: da un lato l’arbitrarietà, dall’altro l’uniformità. Allo stesso tempo, però, questo è un limite che egli pone tra se stesso e “questo mondo”, dal quale prende le distanze ben consapevole di essere in esso e di non potervi sfuggire. Camminare sul filo tra arbitrarietà e uniformità è un esercizio funambolico: il limite tra “io” e “mondo” di cui ineluttabilmente sono parte è contraddittorio quanto lo sono i limiti per loro stessa natura, in quanto devono al contempo separare raccordare, essere di ostacolo e al tempo stesso essere superabili. Ciò che serve per mantenersi in equilibrio sul filo e poter vincere le contraddizioni, Ivan lo definisce con la parola *Haltung*.

Haltung è un “peso massimo” tra le parole della lingua tedesca, porta un enorme carico di significati divergenti e persino contraddittori.

Ma come intendersi su una cosa il cui concetto è tanto indeterminato e vago, da poter affermare con certezza che non esistono due parlanti della mia comunità linguistica (quella tedesca) che intendono la stessa cosa quando ricorrono a questo “masso filosofico” (S. Kierkegaard). A questo si aggiungono i problemi di traduzione.

Tuttavia, questa non è una peculiarità del termine *Haltung*. Il significato di ogni parola è un caso unico poiché ogni parola che una persona nel corso della vita ha fatto sua, quanto a colore, suono, atmosfera ha una storia personalissima e inconfondibile. I significati delle parole si incarnano letteralmente in noi nel corso delle centinaia di volte che le incontriamo, ascoltiamo e

usiamo attivamente. È sempre un’insinuazione pensare che una qualsiasi parola abbia per il mio interlocutore lo stesso tono, suono, colore e significato che ha per me. Che si possa mai raggiungere un consenso, che i significati possano pienamente coincidere è un’illusione.

È parte della *conditio humana*, delle condizioni del nostro essere uomini e donne: non poter fare, e non aver mai fatto, l’esperienza dell’altro o degli altri. “Ogni individuo è invisibile per l’altro”, scrive l’antipsichiatra Ronald D. Laing.²⁹ Eugen Rosenstock-Huessy, - grande pensatore del secolo scorso quasi del tutto dimenticato - descrive così questo confine tra l’Io e il Tu: “Non esistono due persone che possano pensare la stessa cosa. Se lo immaginano soltanto. Più se lo immaginano, più tendono ad essere lontane l’una dall’altra. Hanno più probabilità di capirsi le persone che hanno percezione di questa condizione, che sanno che, nelle parole, “nessun ponte porta da persona a persona”, i grandi solitari.³⁰

Ma allora, come possiamo intenderci sulla cosa della quale stiamo parlando? E come potrei accertarmi che voi, che ascoltate o leggete, capite ciò che dico proprio nel senso che intendo io? Che voi, quindi, lo comprendiate nel modo “corretto”?

Non lo posso accertare affatto, nonostante la megalomania pedagogica, né dovrei volerlo accertare. Tuttavia, malgrado questa deprimente constatazione, continuiamo a desiderare e a sperare di farci capire.

Cosa posso fare perché il discorso non vada alla deriva dell’arbitrarietà? Faccio quello che faccio sempre quando ho a che fare con parole ricalcitranti e ambigue come *Haltung*: studio i d’intorni della parola, le sue parentele etimologiche e la loro storia familiare, poi allungo lo sguardo sui sinonimi e contrari per mettermi con fiuto e naso alla ricerca di tracce di significato. È così che Ivan ha caratterizzato questa ricerca di indizi, affidandola più al naso e non solo alle orecchie.

Purtroppo non posso condividere con voi questa ricerca, perché ogni lingua ha cortocircuiti propri e non so nemmeno quali parole italiane potrebbero riprodurre i molti aspetti della parola *Haltung*, né di quale termine si sarebbe servito Ivan per tradurla.

29 Ronald D. Laing: *Phänomenologie der Erfahrung*, Francoforte 1969, pag. 12.

30 Eugen Rosenstock-Huessy: *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Vol. 1, Heidelberg 1963, pag. 661.



Quello che posso fare è condividere alcune intuizioni, colte nel corso della mia ricerca sui significati e connotati impliciti che per me si attivano quando sento e uso la parola *Haltung*. La prima impressione è che *l'Haltung* sia un bene culturale in pericolo. *Haltung* è fuori moda, perché ha a che fare con

- ▶ esitare, rallentare, frenare
- ▶ inibire, ostacolare, limitare
- ▶ accettare, sopportare, tollerare
- ▶ cura
- ▶ ascetismo e autolimitazione
- ▶ il conservare e il non dimenticare;

Tutte queste sono arti del vivere che oggi, in un'epoca segnata dal culto dell'efficienza e dell'individualismo estremo, sono considerate disturbi da eliminare. L'uomo e la donna flessibili, figure modello dell'esistenza moderna, si lasciano accelerare, superano i limiti anziché farsene ostacolare, non oppongono resistenza ma affrontano i problemi; preservano il proprio vantaggio, avanzano pretese invece di accontentarsi e imparano a dimenticare oggi quel che era valido ancora ieri.

Ne deduco che, dovendo scegliere tra resistenza e adattamento, rettitudine e successo, la *Haltung* sta dalla parte della resistenza e della decenza. Essa è imparentata con l'arte del non-fare, non con la voglia di essere sempre più efficienti. Ho molta stima della *Haltung*.

Tuttavia la si può pensare anche in maniera diversa, senza per questo essere irragionevoli. Karl Jaspers, per esempio, che ha trattato diffusamente le questioni legate alla *Haltung*, la non considera affatto solo come qualcosa di desiderabile, quanto piuttosto come una necessità ineludibile: in ogni *Haltung* – dice – si può scorgere l'inizio di un'ipotetica atrofia dell'"esistenza vera". Ogni abitudine, al pari di ogni *Haltung*, limita l'ambito del possibile. Si tratterebbe di evitare qualsiasi irrigidimento, perché: "*Haltung*, resa assoluto, irrigidisce e toglie vitalità". *Haltung* si legittimerebbe solo per il fatto che l'uomo è costituzionalmente incapace di vivere ogni momento attingendo all'origine.³¹ *Haltungen* (al plurale), pertanto non sarebbero altro che stampelle per l'esistenza, da utilizzare il meno possibile. In esse Jaspers intravede il pericolo dell'irrigidimento e mette in guardia contro la fossilizzazione e la testardaggine, la pedanteria e la prepotenza, e, forse, anche il fanatismo. Questa preoccupazione non è ingiustificata.

Se Ivan Illich e Karl Jaspers si fossero incontrati per parlare della *Haltung*, senza prima chiarirsi il proprio punto di vista rispetto a questo concetto, non si sarebbero minimamente capiti. Nessuna delle due interpretazioni è "corretta" o "sbagliata". Le parole sono ambigue, polisemiche, ma non la loro ambiguità è il problema,

bensi la tendenza a canalizzare le nostre parole in una "unidimensionalità". (Herbert Marcuse).

Bisogna restituire alle parole la pienezza dell'ambiguità polisemica. Nessuna parola nel suo significato è identica a un'altra. ("I sinonimi non esistono", afferma Eugen Rosenstock-Huussy). Imparando a percepire le sfumature tra parole apparentemente sinonime accresciamo la nostra conoscenza. Inoltre, nessuna parola è identica a sé stessa. La "notte" è diversa se la contrappongo al giorno o alla luce, se la considero nel contesto dell'inquinamento luminoso oppure delle mie paure e preoccupazioni notturne. La rispettiva ambivalenza, imprecisione e non-determinatezza sono l'aspetto migliore delle parole, perché mantengono aperta la possibilità di dialogo.

Ma possiamo chiarirci le idee circa il significato che attribuiamo alle parole anche in altro modo. Possiamo raccontare storie, evocare situazioni e momenti in grado di attivare ricordi, sentimenti ed esperienze analoghi in chi ci ascolta. Da qui può nascere un flusso narrativo che ri-trasforma concetti e parole in storie.

Racconterò due episodi di questo genere che mi hanno insegnato qualcosa sulla *Haltung*, o meglio, sulla sua scomparsa.

Dopo un lungo viaggio in auto, arrivati a Berna poco prima dell'orario di chiusura dei negozi e piuttosto affamati, ci affrettiamo a prendere qualcosa da mangiare nel reparto alimentare di un grande magazzino.

Scegliamo dei tortini alle castagne al prezzo di 4 franchi e 80. Comuniciamo l'ordine alla commessa che ci fissa per alcuni secondi, poi guarda l'orologio e, infine, con determinazione prende il vassoio con i tortini e con piglio deciso li getta in un sacco dell'immondizia. Alquanto sorpresa azzardo una fiacca, ormai rassegnata protesta. Nessuna reazione, continua lo spietato lavoro di distruzione dei dolci.

Abbiamo assistito a una drammatica svalutazione. In un batter d'occhio una merce del valore di 4 franchi e 80 era diventata immondizia e non-valore, senza che ci fosse stata alcuna alterazione della sua qualità. Quel che era stato presentato con tanto di decorazioni all'improvviso era diventato oggetto di disgusto, sporcizia e spazzatura. A cosa era dovuto la sua incredibile trasformazione in disgustosa poltiglia? La lancetta dei secondi aveva toccato le 12 ed erano scoccate le 17: l'ora di fine lavoro per le signore dietro il bancone.

Secondo episodio: Ho preso un Intercity da Mainz per raggiungere Bremen, per una conferenza. È una giornata estiva caldissima. Sto seduta nel primo vagone, quello subito dopo la locomotiva. Poco dopo Koblenz, il treno comincia ad andare a scossoni, si

31 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter, Volume 3, Art., *Haltung*, Basilea, Stoccarda 1974, pag. 991.



sentono rumori tremendi, poi la frenata d'emergenza. Subito dopo l'annuncio dell'altoparlante: "è stata appena investita una persona. Il treno non proseguirà la sua corsa per un tempo indeterminato". Non avevo mai sentito un annuncio così crudo, e ha sortito il suo effetto. L'idea di essere bloccata a "tempo indeterminato" in quel treno caldissimo mi gettò nel panico. Percorro tutto il treno alla ricerca del capotreno. Lo prego di aprire uno spiraglio della porta, egli risponde con determinatezza: "Non mi è permesso. Le norme di sicurezza, capisce?" Insisto, implorandolo di aiutarmi, ma non cede. Rischierebbe il suo posto di lavoro, dice. Alla fine interviene un medico che aveva assistito alla scena e il capotreno, davanti all'autorità medica, infine cede. Non gli si può rinfacciare il suo iniziale rifiuto categorico. Probabilmente, se violasse le norme di sicurezza durante il servizio, metterebbe a rischio il proprio posto di lavoro.

Perché ho raccontato questi due episodi, che cosa hanno in comune e in che modo sono effettivamente indicativi di un drammatico declino di *Haltung*? In entrambi gli episodi le decisioni vengono prese non in base alla situazione, ma in base alla procedura prevista. Anzi, di decisioni da parte di chi agisce non si può parlare affatto. Da loro non è richiesta la capacità di prendere delle decisioni, né le si tiene capaci. Si chiede loro una capacità del tutto diversa da quella di rispondere in modo appropriato a una situazione concreta, facendo affidamento sulla propria esperienza. La capacità, cioè, di semplificare e rendere banale la particolarità e unicità di una situazione, nella quale bisognerebbe tener conto di una molteplicità di punti di vista e bisogni per poter prendere una decisione calibrata. In sintesi, la capacità di farne una situazione standard alla quale un funzionario in carica sa reagire in modo standardizzato grazie al repertorio di risposte interiorizzate. Questo è l'esatto contrario di *Haltung* per come la intendo io. Alle commesse dietro al banco dei dolci non deve importare se abbiamo fame, né devono chiedersi perché un articolo che valeva quattro franchi e ottanta perde il suo valore nel giro di pochi secondi. A loro deve interessare unicamente l'orario di chiusura da rispettare puntualmente e senza intoppi. E questo – le viene spiegato – è nel loro personalissimo interesse. Poiché solo così possono essere certe della fine puntuale della propria giornata di lavoro. Ma perché dovrebbe essere di loro interesse reagire in modo scortese e sentirsi, per tutta la sera, avviliti dall'esperienza di insensatezza della propria giornata lavorativa?

Per il capotreno - sottostando agli ordini di servizio - la situazione psico-fisica dei passeggeri è di secondario interesse. La situazione standard, a cui egli deve ridurre delle situazioni e circostanze complesse, non è altro che un insieme di misure di sicurezza generali.

Questo meccanismo lo troviamo oggi in ogni ambito della società: nell'ambito sanitario, dove le figure di

medico e paziente, nel loro aspetto di persone, stanno scomparendo sostituite sempre più spesso da valori e parametri di analisi cliniche; nelle scuole e nelle università, dove è andato perso il legame insegnante-studente che esula dallo stretto necessario. Nel caso eccezionale che si crea, un tale rapporto sarebbe malvisto perché potrebbe intralciare l'attuazione di percorsi educativi predefiniti. Nei centri commerciali, nelle banche e nelle biglietterie, dove chi vende fa felice i clienti con un frasario di finta cordialità, mentre non gli importa niente dell'individuo che si rivolge a lui con una determinata richiesta. L'interesse è rivolto unicamente alla motivazione per l'acquisto. Negli uffici e presso le autorità, tenute a ignorare le istanze particolari degli individui per poterli trattare e liquidare secondo procedura.

Siamo in transizione verso la "società senza esseri umani". Certo, le persone ci sono ancora, ma non più l'una per l'altra. Abbiamo perso ogni contatto e ci incontriamo di rado, veramente, come due individui, io e te. Le nostre attività non sono più rivolte agli altri, ma al funzionamento per i loro figli di un meccanismo complesso e intricato di cui siamo semplici particelle funzionali che devono far sì che in meccanismo non si inceppi.

Siamo pagati non per fare il bene degli altri, ma per il fatto di non disturbare. Per non disturbare, dobbiamo prestare poca attenzione agli altri e concentrarci sul buon funzionamento dell'ingranaggio, che ha assoluta priorità rispetto alle persone. Ci siamo fatti sottrarre la competenza e la cura di noi stessi e degli altri. Le madri e i padri sono diventati erogatori di servizi per i loro figli da rendere idonei alla scuola. Medici e terapeuti propongono ai loro "clienti" servizi modulati in termini di prezzo. I ragazzi vengono valutati, censurati con i voti, li si tiene occupati con confezioni di sapere a modulo; tutt'al più sono considerati un "investimento nel futuro" che si spera darà buoni frutti. E le tanto acclamate conquiste della tecnologia che ci facilitano la vita promettendo sicurezza, comodità e risparmio di tempo, fanno sì che sempre meno abbiamo a che fare con gli altri. Al mio passaggio le porte si aprono come per magia, e chiudendosi silenziosamente mi sospendono dal prestare attenzione verso chi vi transita insieme a me. Sempre nuovi dispositivi elettronici rendono superfluo qualsiasi contatto con l'altro. Gli autobus a pianale ribassato rendono le persone in sedia a rotelle più indipendenti, certo, ma abbassano anche la soglia di attenzione e sensibilità nei loro confronti. I favolosi telefoni portatili rendono agili le mie dita, e, allo stesso tempo, mi rendono muto/a. Il Tête à Tête con il computer è la quintessenza del contatto con il mondo. Il vuoto di esseri umani, ovunque, in mezzo alla folla.

Non è per niente facile spiegare agli altri perché questo mi spaventa tanto. Avere bisogno uno degli altri non è una cosa ben vista, la si confonde con dipendenza, e questa confusione ha metodo. Viviamo in una società che ci chiede di "diventare sempre più indipendenti gli



uni dagli altri, ma sempre più dipendenti dall'insieme".³² Aspiriamo all'individualità e all'autonomia e ne abbiamo un concetto distorto: quello del lupo solitario e dello show-master. Quello del: io non ho bisogno di nessuno, so fare tutto da me. Se non ho bisogno di nessuno, non devo niente a nessuno. È questa la mia libertà. Tutto quello di cui ho bisogno, lo trovo sul mercato. Un buon servizio per ogni bisogno e circostanza sostituisce la famiglia, gli amici e i vicini ed è, in confronto a loro, molto meno esigente. Basta pagare, o essere in grado di pagare.

In questi rapporti spersonalizzati, le norme si sono sostituite alla *Haltung*. La questione, essenziale, sta nella domanda: Come faccio a sapere cosa devo fare? Il punto centrale, quello che fa la differenza, in sintesi è il seguente: Mi affido alla mia *Haltung* oppure mi lascio guidare da una norma?

Dunque: Come faccio a sapere cosa devo fare? Chi o che cosa me lo dice? E da quale autorità me lo lascio dire? Sono sempre esistite una serie di istanze socialmente autorizzate a formulare degli imperativi, dei doveri, e a renderli poi vincolanti: il diritto e la legge, il buoncostume e la decenza, le norme di cortesia, i contratti vincolanti, il potere militare, la patria podestà e la scuola, ma anche le istanze legate ai ritmi della natura, alle tradizioni e usanze rituali. Queste istanze fanno da controparte reale, più o meno potente, per i destinatari dei loro imperativi, controparte alla quale si può opporre resistenza oppure - non impunemente - ci si può sottrarre.

Di tutt'altro genere sono gli imperativi impliciti delle norme, degli standard. Non fanno da controparte. Non vi risuona più la voce umana. Le norme, gli standard, sono il risultato di misurazione e calcolo; sono costruzioni puramente numeriche, disgiunte dalle persone e tendenti al valore medio. Sono materia dell'ingegneria e della statistica. E per quanto si insista nell'affermare che sono indicatori di qualità, le norme standardizzate non indicano che la mera quantità: esse riducono gli studenti ai voti, i malati ai valori, i dirigenti al reddito, i lavoratori al loro rendimento per unità di tempo e la natura alla sua potenzialità di risorsa per i nostri progetti di ottimizzazione del mondo. Le norme non riguardano i desideri, i sogni, le paure e i bisogni delle persone. Si manifestano come esigenze del sistema, o meglio, non si manifestano affatto. Sono onnipresenti sotto forma di comandi muti, impliciti, e sono diventati talmente ovvie che ci vuole un grande sforzo mentale per rimetterle in discussione. È questo che rende le ov-

vietà tanto pericolose: sembrano non avere una storia, quindi non un inizio e neanche una fine: „È sempre stato così e così sarà sempre."

Invece le norme, gli standard, hanno alle spalle una storia travagliata quanto a significato e influenza, e hanno acquisito sempre maggiore potere. Deduco quindi che, se mi tengo alle norme, escludo di poter giudicare e decidere sulla base di una mia *Haltung*. Per questo è importante capire con che cosa abbiamo a che fare.

Il termine *standard* proviene dal linguaggio militare e si riferisce a una cosa concreta, cioè allo stendardo del re (the king's standard), un'insegna da campo conficcato nel terreno verticale che segnava il posto di raduno dell'esercito.³³ Sin dall'inizio, quindi, lo standard era connotato di un certo potere di comando. Il suo significato si estende poi nell'ambito del simbolico e sarà esso stesso considerato 'fonte di autorità', e successivamente diviene 'modello di correttezza dotato di autorità'.³⁴ Con questi passaggi l'imperativo implicito dello standard non può più essere contestato o messo in dubbio.

A metà del XIX secolo si assiste ad un fatto decisivo. Per decreto ufficiale viene introdotto in Inghilterra l'inglese standard', come lingua uniforme, corretta, unica e vincolante per tutti i sudditi; di conseguenza le 'lingue madri regionali' parlate dalla maggioranza degli inglesi vengono classificate come scorrette.

Con questo, lo *standard* ha conquistato una nuova dimensione di potere; d'ora in poi diventerà l'autorità determinante che decide sulle norme vigenti della società. Per l'imposizione di una norma o standard, di colpo la normalità tramandata e vissuta può essere spodestata e resa illegale. Chi non corrisponde allo standard predefinito è declassato. La normalità, quindi, non è più quello che le persone quotidianamente fanno o come vivono, parlano, si relazionano; la normalità può essere decretata dalla penna di un burocrate esperto. Tutti devono passare al vaglio di questo standard ed esserne giudicati. Lo standard indica un valore medio a cui tutti devono corrispondere, altrimenti sono fuori dalla normalità.

Un altro esempio, più recente, viene dagli Stati Uniti, dove nel 2017 il valore di pressione arteriosa considerata accettabile, cioè normale - esso stesso uno standard da - 140 su 90 è stato abbassato a 130 su 80. Risultato: 30 milioni di americani che si erano coricati da sani si sono svegliati da malati, senza che fosse intervenuto alcun cambiamento delle loro condizioni. Come l'inglese standard ha trasformato persone con sorprendenti ca-

32 Botho Strauß: Paare Passanten, 2a ed., Monaco 1981, pag. 17.

33 Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, Bd. 2, 2a ed., Articolo 'Standard', Berlino 1993, pag. 1342.

34 Raymond Williams: Keywords. A Vocabulary of Culture and Society, 7a ed. Fontana 1981, pag. 248. „Standard...soviel wie gesetzlich normal, mustermäßig... im englischen und nordamerikanischen Maß-, gewichts- und Münzwesen die einem bestimmten Gesetz entsprechenden Einheiten", so zum Beispiel die Anteile des Feingoldes an der Goldlegierung. Meyers Großes Konversationslexikon 6a ed., Vol. 18, Lipsia e Vienna 1909, pag. 844.



pacità linguistiche ed espressive in esseri in difetto per lingua ed istruzione, così 30 milioni di americani sani, dal giorno alla notte si sono ritrovati essere pazienti bisognosi di cure.

Gli standard trasformano persone piene di potenzialità vitali in esseri carenti e bisognosi di ogni tipo di supporto e aiuto: questo è la tipologia di persona indispensabile per garantire il futuro dell'attuale società della crescita, basata su produttività sfrenata e consumo bulimico. Ma non finisce qui: gli standard sono in grado di creare uguaglianza globale e – per un fattore stupefacente della loro logica fatale - allo stesso tempo, disuguaglianza crescente. Oggi siamo di fronte al paradosso di dover temere sia il rapido sviluppo dell'uguaglianza globale, sia l'ancor più rapido sviluppo della disuguaglianza globale. In un certo senso viviamo da tempo in una cultura mondiale uniforme che ha generato una "monocultura del pensiero" (Vandana Shiva). Ma come possono l'uguaglianza e la disuguaglianza aumentare allo stesso tempo? La standardizzazione è una strategia di uniformazione con l'obiettivo di rendere comparabili le cose tra loro. Tutto è comparabile con tutto, quando gli può assegnare un valore che dice quanto costa una cosa, una persona, un'idea, un servizio, un pezzo di natura. Nel mondo di ieri si diceva: ogni cosa ha il suo tempo, vale a dire il suo ritmo, il suo passo e andamento. Questo ha dato origine a una impressionante diversità e ricchezza culturale. Sotto il regime degli standard vale il detto: ogni cosa ha il suo prezzo, perciò è intercambiabile, a patto che ogni cosa è rappresentata da numeri e si rinuncia alla diversità. In questo modo, alla fin fine, si possono paragonare una missione di guerra con una predica domenicale, una casa di proprietà con dei confetti di marzapane. Quel che conta è unicamente il prezzo. Siccome quel che è stato reso uniforme non può più coesistere nella diversità, gli uniformati devono entrare in competizione tra loro, devono, cioè, lottare non solo per non soccombere nella gerarchia degli uniformati, ma per uscirne vincitori. E la vittoria sarà tanto più prestigiosa, quanti più rivali saranno stati sconfitti. Essere in competizione per la conformità diventa un segno distintivo della vita. La logica folle secondo la quale tutto si deve uniformare per poter essere distinto, Ivan Illich la chiama *Assurdistan*. In *Assurdistan*, il clima sociale è avvelenato, perché gli imperativi morali e i criteri di successo sono diametralmente opposti. I 'doveri' ai quali i membri della società sono chiamati a rispondere sono paradossalmente irrealizzabili, e rendono impossibile prendere delle decisioni e assumersi una *Haltung*, perché non è permesso fare ciò che si dovrebbe fare: gli studenti dovrebbero essere solidali e gentili tra loro, ma li si premia quando rivaleggiano a tutto andare. Ai rifugiati è richiesto di adattarsi fino all'abnegazione, ma ci si aspetta che se ne vadano prima possibile. Alle persone anziane si richiede di essere arzille e di man-

tenersi in forma, ma anche di accontentarsi di una vita pubblica e sociale limitata. I consumatori sono tenuti a sostenere l'industria dell'automobile e del turismo, e al contempo assumersi la responsabilità per il clima. I genitori devono amare i propri figli e allo stesso tempo considerarli un investimento per il futuro, un capitale.

A fronte di tali pretese, o si impazzisce o si diventa apatici o violenti. O esiste forse un modo per non soccombere a questa follia?

Ivan Illich cita il comico americano Bob Hope, che già negli anni '60 lanciava il suo grido d'aiuto per poter disertare l'*Assurdistan*. „Lord, let the world stop for a moment, I want to get off!“

Ivan Illich sa bene che in *Assurdistan* si rischia di perdere il buon senso e sarebbe meglio starsene alla larga. Ma constata dispiaciuto di non essere Bob Hope e di non credere che si possa ancora uscire dal sistema '*Assurdistan*'. „Ma...“, dice poi, e segue quanto ho citato all'inizio, la professione di fede della sua *Haltung*. Le figure a cui fa riferimento - lo straniero, il viandante, l'emarginato, il visitatore, il prigioniero - danno un'idea di ciò che egli intende con *Haltung*.

Grazie alla *Haltung* posso parlare nella prima persona – io – anche in mezzo all'*Assurdistan*, essa mi permette ancora di affermare me stesso/a, ma soprattutto di rispondere con un "No, grazie!" a quegli imperativi che si arrogano l'autorità in nome di norme standard e esigenze del sistema.

Sappiamo come si arriva alle norme standard. Sono il risultato di operazioni aritmetiche astratte che trasformano il mondo in cifre e valori monetari, ai quali gli esperti appongono il marchio dell'autorità.

Ma una *Haltung*, come nasce? Questa domanda ci porta a due tradizioni della storia occidentale. Nell'antichità, *Haltung* – *Hexis* (*disposizione ndr*) si acquisiva praticando delle buone abitudini. Nasce, cioè, dalla pratica ripetuta di un comportamento virtuoso, ed è Aristotele a dire che "l'uomo non può anelare, desiderare, volere qualcosa che non gli appaia sotto la luce del bene, fosse anche generico". "Per i greci un comportamento scriteriato è anzitutto ... stupido, grottesco, denota ignoranza, ed è di ostacolo allo sviluppo di chi agisce in quel modo", come si legge in Ivan Illich.³⁵

L'altra tradizione è quella giudaico-cristiana. Essa considera un dono quanto in me sta prendendo la forma di una *Haltung*, dono che è dovuto all'incontro con l'Altro. *Haltung* non è qualcosa che io posso sperare di conquistare con i miei sforzi. L'incontro con l'Altro, (declinato nei tre generi grammaticali della lingua tedesca, al maschile, al femminile e al neutro), questo momento unico, sempre sorprendente, non può essere costruito intenzionalmente. Posso far sì che le nostre

35 Ibid pag. 13.



strade si incrocino, posso fare in modo che ci troviamo fisicamente alla stessa ora nello stesso luogo, ma non che siamo presenti l'uno per l'altro, che diventiamo, cioè soggetto e soggetto, uno di fronte all'altro, in tutto pari. Essere presenti uno per l'altro non vuol dire che io comprendo quest'altra persona a me estranea, ma vuol dire che resisto alla tentazione di volerla comprendere per poter lasciare intatta la sua alterità. Emmanuel Lévinas insistentemente mette in guardia contro l'ossessione di voler comprendere. La comprensione reca danno all'altro perché, secondo Lévinas, "lo identifica"³⁶, cioè lo riduce alla mia idea di lui o di lei. Se ti comprendo, non ti posso più incontrare, non stiamo più uno di fronte all'altro, perché quello che incontro non sei tu, ma l'immagine, l'idea che mi faccio di te. In ultima analisi, se comprendo l'altro incontro solo me stesso. Mi privo della possibilità di lasciarmi perturbare da te, dalla tua alterità, e quindi forse anche di farmi trasformare. Solo se divento estraneo a me stesso si dà la possibilità di trasformazione, che in incontri sempre nuovi e sorprendenti con l'Altro può far sbocciare in me una *Haltung*. Ma come può realizzarsi questo incontro? Attraverso l'esperienza dell'altro?

"Userai questa parola con molta cautela", afferma Lévinas. Esperienza è [già] conoscenza. (La conoscenza dell'altro, > M.G.<). È piuttosto "l'essere presente dell'Altro che (mi) tocca... Sono toccato - je suis touché - perché allora sono effettivamente passivo. Sono stato toccato. In tedesco avete questa bella espressione: l'Altro mi riguarda."³⁷ Se l'Altro mi riguarda, nel suo sguardo io mi posso riflettere e imparare, gradualmente, a dire 'io' e posso sentire la base sulla quale sto ed esisto e che mi tiene e mi dà *Haltung*. Devo solo essere aperto/a all'Altro e all'Altra. Non è una cosa che si possa programmare; ma accade, viene innescata e resa possibile da chi mi sta di fronte, sia questo un essere umano, animale, vegetale - o anche cose inanimate - che mi toccano e riguardano in tutta la loro estraneità.

Haltung richiede ascesi, rinuncia. Non, come afferma Illich, quella al bel vivere (sesso, droga e rock'n roll, per dirla senza peli sulla lingua), ma l'ascesi nei confronti delle ovvietà moderne. E, forse, rifiutarsi a seguire fedelmente il mondo ridotto in numeri degli algoritmi e raccontarlo, il mondo, anziché contarlo, rientra in questa forma di ascesi. Per fare questo, ci vuole *Philia*, amicizia con il mondo, e la voglia di farsi sorprendere e di meravigliarsi.

nota: il termine tedesco *Haltung* può assumere in italiano molteplici significati, anche molto diversi uno dall'altro: postura, contegno, atteggiamento, attitudine, tenore, andatura, controllo, portamento, disposizione.

Quest'ultimo termine è, a mio parere, quello che più si avvicina nel contesto del discorso pronunciato da Marianne Gronemeyer. Tuttavia per ragioni di coerenza con il suo discorso e con quanto da lei affermato a pagina 3 ("*...ogni lingua ha le sue battute e non so nemmeno quali parole in italiano potrebbero riprodurre i molti aspetti della parola Haltung, né quale parola avrebbe utilizzato Ivan per la sua traduzione.*") si è scelto di lasciare il termine *Haltung* in tedesco all'interno del testo italiano.

36 Vgl. Emmanuel Lévinas: *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, In: ders. *Die Spur des Anderen*, 3a ed., Friburgo 1998, pag. 186, 191. e: *Die Spur des Anderen*, in: ebenda, pag. 215.

37 Emmanuel Levinas im Gespräch mit Florian Rötzer, in Florian: *Französische Philosophen im Gespräch*, Monaco 1987, pag. 96.



INTERCULTURALITÀ, da Illich a Langer (Sintesi)

Fabio Milana

Assumo il concetto di “interculturalità” nell’accezione corrente, secondo cui «“interculturale” esprime non tanto una realtà statica, quanto la possibilità di innescare un processo di comprensione, traduzione e negoziazione (dialogica) tra diversi universi culturali» (Ricca, *Oltre Babele*, p. 12). In questo senso lo tengo distinto dal concetto di “multiculturalità”, che designa uno stato, una condizione a suo modo stabilita (benché problematica e talvolta critica), piuttosto che un dinamismo processuale.

Possiamo dire a introduzione che Illich e Langer sono nati entrambi in contesto multiculturale, seppure inquadrato nella camicia di forza degli stati nazionali (potremmo anzi interpretarli come eredi, rispettivamente di prima e seconda generazione, di un lascito asburgico, entro cui un peso specifico potrebbe riconoscersi alla vena ebraico-viennese presente in entrambi); inoltre, che hanno entrambi intrapreso percorsi di interculturalità. Se il primo aspetto – la condizione multiculturale – è più evidente e più influente in Langer, il secondo, l’attività interculturale, è più esplicito e più elaborato in Illich; ma desidero mostrare come su questa dimensione specificamente interculturale si possano individuare significative corrispondenze tra l’articolata riflessione di Illich e le più diradate testimonianze che possediamo di quella di Langer.

Su questo piano si potrebbe richiamare anche il comune riferimento alla fede cristiana, secondo la confessione cattolica, giacché all’apparire dell’aggettivo *intercultural*, negli anni ’30, è significativo e precoce l’apporto della riflessione missiologica. Da parte cattolica, il tentativo di svincolare la missione dal contesto coloniale e dal pregiudizio razziale può essere fatto risalire a Benedetto XV (*Maximum illud*, 1919) e poi a Pio XI (*Rerum ecclesiae*, 1926); di grande rilievo fu in quegli anni il ruolo della *Societas verbi divini* e in particolare dell’etnologo viennese p. Schmidt, che hanno avuto un ruolo nella formazione di Illich. Circa la sua *Bildung*, è anche pertinente ricordare l’opera di Toynbee, con la sua attenzione ai rapporti reciproci tra *civilisations* (o anche *cultures*, dacché i due termini, nei contesti non di lingua tedesca, sono pressoché equivalenti), tanto più nell’angoscia per l’imminente e invadente *westernization* del mondo. Si potrebbe osservare come, un po’ paradossalmente, mentre le intersezioni tra culture esistono da sempre, una sensibilità specificamente “interculturale” sia sorta soltanto là dove l’egemonia di una sola cultura si era ormai affermata a livello globale.

Ciò che caratterizza il pensiero e l’azione *intercultural* di father Illich è il senso *attivo* di uno *scambio* in atto tra culture, che ha non solo il carattere della *reciprocità*, ma quasi della *complementarità*. Qualcosa di più della sola conoscenza e interazione tra diversi, un tipo di scambio che può essere in fondo occasionale e in sé aproblematico. Si tratta piuttosto di un’autentica *sfida* che come tale l’incontro comporta, e che incoraggia – in qualche caso costringe – entrambi gli attori a un *cambiamento*, e un cambiamento per così dire speculare, non simmetrico e tuttavia coordinato tra i due vettori, e tale da produrre qualcosa di nuovo e *condiviso*. Certo, non una sintesi facile e felice, ma un processo doloroso, come penoso è sempre quell’incontro con l’altro, il cui paradigma per Illich è in definitiva il confronto supremo con l’Alterità che si verifica al momento della morte.

Forse la declinazione più esplicita di questa sua visione è quell’idea di un *wedding of contrasting cultures* che, nel 1962, è già l’insegna dei “Reports” pubblicati dal Center for Intercultural Formation, e pertanto il cuore del progetto missionario (*e non* anti-missionario, come è stato invece frainteso) di Illich. Ma ancora prima di quella data, già nei primi scritti di lui ancora pseudonimi, troviamo all’opera un analogo schema. Lo scritto d’esordio sulla *Parrocchia americana* inizia e si costruisce a partire dall’irruzione del migrante cattolico portoricano. Di fronte a tale fenomeno, si poteva scegliere di istituire una “parrocchia nazionale” per i soli portoricani, così che essi e i loro ospiti continuassero a stare al chiuso dei rispettivi recinti, a ben vedere tutti nazionali, tutti enclaves in un contesto considerato estraneo ed ostile. O si poteva accogliere i nuovi arrivati all’interno delle parrocchie esistenti, garantendo loro uno *spiritual care* rispettoso delle loro tradizioni e aiutandone per questa via l’integrazione; ma in tal modo, rendere la parrocchia in certo senso essa pure migrante, dislocarla cioè dal suo assetto tradizionalmente protettivo, renderla plurale al proprio interno e proprio per ciò aperta alla pluralità circostante, ai tempi e ai soggetti altri da sé. Con l’*accogliere*, la parrocchia imparava a *uscire da sé* – uscire dal “ghetto”, come allora si diceva, e farsi *missionaria* nel contesto di una società pluralista. È noto che questa “linea” della “parrocchia territoriale”, promossa da Illich e Fitzpatrick, fu fatta propria dall’arcivescovo di NYC e contribuì alle “fortune” di quella diocesi. Anche più noto è che la ridefinizione della Chiesa tutta come costitutivamente missionaria sarà una delle principali acquisizioni del Concilio (*Ad gentes*, 1965).

L’approfondimento della conoscenza di Porto Rico e più in generale dell’America Latina sta alla base del progetto missionario a cui Illich si dedica a partire dal 1960.



La formazione interculturale fornita agli aspiranti missionari dai centri animati da Illich ha molteplici aspetti, naturalmente; ma il processo interculturale più vasto cui i «CIF Reports» si dichiarano impegnati, reca appunto il programma sopra ricordato. In che senso “matrimonio di opposte culture”? Credo che la risposta sia questa. La chiesa americana uscita dal ghetto è una chiesa che opera in un contesto di pluralismo e secolarizzazione, cioè al di fuori dell’orizzonte di “cristianità”; è una “differenza” organizzata, autosufficiente, missionaria. Le Chiese latino-americane, per contro, per quanto povere di risorse e specialmente di “funzionari a tempo pieno”, operano nel continente per eccellenza cattolico, godono dell’appoggio dei vari governi, integrano le diverse comunità e identità nazionali. Queste Chiese devono rassegnarsi a perdere una simile posizione di privilegio, tipica appunto di un regime di “cristianità”; quella, la Chiesa del nord, deve imparare da loro come cavarsela in carenza di mezzi e di uomini, com’è inevitabile che le cãpiti con l’avanzare dei processi di secolarizzazione. Insomma, l’una deve aiutare le altre a entrare nella modernità; queste sono chiamate a suggerirle come sopravvivere in tale modernità.

È abbastanza noto che, per vari motivi, questo impianto progettuale dovrà essere abbandonato da Illich nel corso degli anni 60; ma credo di poter dire che, come impianto concettuale, esso permanga nelle fasi successive della sua elaborazione. Si affaccia ad esempio in quel testo di particolare rilievo che è *Planned Poverty*, o anche, in altra edizione, *Outwitting the “developed” nations*. Lo schema di pensiero soggiacente a questo testo potrebbe essere sintetizzato così: i paesi del Sud del mondo sono sottoposti a una sfida indeclinabile, quella dello sviluppo (“O sviluppo o morte”: Everett Reimer, 1962), lanciata dai paesi del Nord insieme con gli strumenti che dovrebbero consentire agli sfidati di superare la prova. Ma una *controricerca* potrebbe individuare strumenti alternativi, meno traumatici per queste società e culture e insieme più efficienti nei rispettivi contesti; un successo in tale controricerca potrebbe sviluppare modelli in grado di “outwit” (aggirare, dare scacco a) le nazioni ricche, così da essere da queste “invidiati” e forse adottati. Mi sembra che questo schema di pensiero resti attivo per lo meno in tutti gli anni 70, e sia sotteso alla ricerca illichiana di questo suo periodo particolarmente creativo.

Potrebbero essere in ogni caso individuati altri affioramenti di questo paradigma dello scambio interculturale, inteso come *agonistico* e come *creativo* (di novità *condivisa*) nel pensiero e nella vita di Illich. Qui desidero sottolinearne uno, che è stato messo in luce in modo assai pertinente da un giovane studioso, Simon Ravenscroft, in uno di contributi più illuminanti a proposito del nostro autore. Egli ha sottolineato il carattere relazionale e mutualistico dell’idea di *carità* in Illich, coerente alla tradizione medievale-cattolica, e opposto alla concezione *unilaterale* del “dono” tipica della

moderna filantropia. Ad esempio, nella famosa lettura della parabola del Samaritano, «Illich sostiene che fu in realtà il Samaritano a ricevere per primo un dono da parte del Giudeo ferito. Tale dono era qualcosa “che solo Dio, chiamandolo attraverso il giudeo percosso, poteva donare [...] l’invito ad agire nella carità” (*Rivers*, p. 18). L’atto di benevolenza del Samaritano non è dunque un gesto unilaterale, ma costituisce una risposta al ricevimento di un dono divino, per la mediazione del giudeo ferito, intervenuto come qualcosa di inaspettato e “sorprendente”, come una “grazia” (ivi, p. 222). Questa interazione è dunque interamente mutua e reciproca: implica uno scambio di doni. Di fatto agli occhi di Illich la parabola del buon Samaritano rivela ciò che egli chiama una “nuova nozione di mutualità”, nella misura in cui il suo fine ultimo è lo “stabilirsi di una relazione tra soggetti che in precedenza si trovavano separati dalla barriera della differenza etnica” (ivi, p. 52)». Ciò si rifrange naturalmente in quell’esercizio continuo e continuato della carità che è l’amicizia e, attraverso di essa, giunge a influenzare la stessa concezione della identità personale: giacché l’io riceve sé stesso come un dono proveniente dallo sguardo dell’altro, cioè al modo in cui questo altro gli ha dato forma amandolo.

Vorrei ora sottolineare qualcuna di quelle convergenze, in apparenza episodiche, che si possono registrare negli scritti di Langer rispetto a queste coordinate illichiane. Come ho detto, mi pare che Langer, specialmente all’inizio e alla fine della sua vita, e in certo senso dall’inizio alla fine, sia stato impegnato da situazioni di convivenza interetnica di cui intendeva rinforzare o almeno preservare, ovvero drammaticamente recuperare l’equilibrio. Degli spunti più apertamente dinamici in senso “interculturale” mi sembra si possano ravvisare:

a) Sin dai testi più giovanili fino al suo (relativamente) tardo “decalogo” sulla convivenza, emerge – non necessariamente in primissimo piano, ma emerge – l’invito a conoscere la lingua e la cultura delle etnie compresenti sullo stesso territorio, di familiarizzare con esse e con i loro portatori, di interagire consapevolmente in vista, tra l’altro, di un arricchimento comune (punto 3). Notevole, in questo senso, il ruolo di quelle “piante pioniere” di una forma più alta di convivenza che possono essere i “gruppi misti interetnici”, per quanto minoritari.

b) A proposito di “minoranze”, in questo caso “etniche”, vorrei citare Langer da un suo discorso dell’89 a Lubiana al Simposio scientifico internazionale su “minoranze per l’Europa”. Quivi si legge al punto 6: «Dalle minoranze etniche può scaturire un rilevante impulso a postulare una diversa forma di “progresso”, “sviluppo”, “modernizzazione” segnata da una minore uniformazione rispetto al “centro” e da un accresciuto valore intrinseco delle “periferie” (fino a giungere alla messa in discussione di tale rapporto), nonché da una dimensione entro la quale “altro” non significhi “inferiore”. [...] La multiforme insorgenza dei gruppi etnici minoritari potrebbe [...] aprire a loro (e alla società tutta) nuove prospettive, e



quella che è una condizione comunemente percepita come svantaggiata, potrebbe invece rivelarsi foriera di notevoli benefici: l'esclusione dal "progresso", potrebbe mutarsi in una consapevole estraneità e trasversalità rispetto al "progresso". Coloro che sono gli ultimi sulla via dello sviluppo "tradizionale", potrebbero divenire i primi sulla via di un "altro" sviluppo. L'attuale passiva sottomissione a una condizione imposta potrebbe suscitare una "critica del progresso" di tipo creativo», una critica che, come si legge al punto 9. dello stesso testo, «può rappresentare un considerevole arricchimento anche per altre persone e altri gruppi, e per le stesse "maggioranze"».

c) Nell'idea, molto precoce in Langer (cfr. «Bi-zeta 58», dicembre 1964), ripresa, direi anzi testimoniata, nella battaglia iniziata con l'81 contro le "gabbie etniche" in Südtirol e formalizzata infine nei *Dieci punti per la convivenza* del 94 (al punto 8), depositata nella figura del traditore-ma-non-transfuga, cioè di colui/coloro che scelgono di minare la compattezza etnica per rendersi "pontefici", creatori di ponti e quindi di scambio interculturale rispetto ad altre comunità coesistenti. È una figura che richiama quella del missionario come intesa dal giovane Illich: uno che si è fatto straniero, ha rinunciato alla propria terra, lingua e cultura, senza d'altra parte smettere mai di appartenervi, così da mantenersi nella condizione dello "straniero con noi". Illich lo vede come il punto di contatto e di articolazione tra culture diverse, come la "levatrice" di quel processo di nuova incarnazione della parola di Dio che potrà sorgere solo dall'interno di una nuova comunità credente; e perché questo sia possibile, il missionario sarà talvolta chiamato a effettivamente "tradire" gli interessi nazionali-coloniali della sua patria, da cui però non può né vuole fuggire. Da considerare, peraltro, che queste caratteristiche pertengono anche a quel tipo di ricercatore cui si appella più tardi la *counterfoil research* bandita da Illich, uno a rischio di «essere considerato, dai suoi simili appartenenti alla minoranza privilegiata, un distruttore della base stessa su cui tutti poggiamo».

Ma vorrei proporre un parallelismo ulteriore, e specificamente la scelta di Illich di rimanere nel clero pur "tradendo" il ruolo e il mandato clericale. Dal suo punto di vista, chiedere la riduzione allo stato laicale avrebbe significato confermare quelle "gabbie" ecclesiali che egli aveva inteso, nel suo *Vanishing Clergyman*, mettere in discussione. Piuttosto: se non potevano esserci dei

laici autorizzati a celebrare i misteri, poteva però esserci almeno un sacerdote che rinunciava a farlo al posto loro. In modo tacito, "monsignor" Illich si faceva segno di contraddizione e insieme indice (se vogliamo, sfida) in vista del mutamento possibile nell'orizzonte ecclesiale.

Così siamo passati dal terreno del contatto e scambio tra *civilisations* a quello fra condizioni culturali o sociali diverse all'interno di uno stesso mondo – e in realtà questo passaggio è attuato da Illich stesso molto presto, non più tardi del 67 dell'*Invito a celebrare*: da quando il cambiamento è diventato cifra epocale, noi tutti siamo continuamente sfidati (e a nostra volta sfidanti) da fattori di "sviluppo" sempre più accelerati e invadenti, non di rado in senso distruttivo, cui tuttavia possiamo (potremmo forse ancora oggi) rispondere in modo creativo. Qui per concludere vorrei citare una frase di don Milani, da quella *Lettera a una professoressa* che Langer si impegnò a tradurre per il pubblico di lingua tedesca. Dice don Milani,

«la cultura vera, quella che ancora non ha posseduto nessun uomo, è fatta di due cose: appartenere alla massa e possedere la parola. Una scuola che seleziona distrugge la cultura. Ai poveri toglie il mezzo di espressione. Ai ricchi toglie la conoscenza delle cose» (p. 105).

Si tratta di una buona definizione dello scambio interculturale in genere, qui presentato nel rapporto tra la classe colta, priva di esperienza della realtà, e la massa, priva della parola per esprimere quella esperienza. Somma delle rispettive dotazioni e deficienze (di "forma" o di "contenuto"), sarebbe «la cultura vera», quella che ancora andiamo cercando.

"Non sviluppare la produzione di merci, ma l'arte della vita" ovvero "Ivan Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità"



“NON SVILUPPARE LA PRODUZIONE DI MERCI, MA L'ARTE DELLA VITA” ovvero “Ivan Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità”

Peter Kammerer

PREMESSA

A. Illich e Marx

Vorrei chiamare il mio intervento “Non sviluppare la produzione di merci, ma l'arte della vita”, monito molto attuale in tempi di COVID. Ho già scritto nel 2011 un saggio, pubblicato dalla rivista LO STRANIERO di Goffredo Fofi, per dimostrare l'esistenza di un rapporto sotterraneo tra il pensiero di Ivan Illich e il Marx dei “Manoscritti economico-filosofici”.³⁸

Rileggendo quel lavoro mi sono accorto dell'importanza non solo di Marx per Illich, ma anche di Illich per ripensare un marxismo in crisi. Finora tra le due correnti di pensiero regna sovrana l'incomunicabilità. Comprensibile la diffidenza del mondo operaio verso la radicalità delle posizioni antitecnologiche e verso l'elogio che Illich tesse all'economia di sussistenza. Altrettanto comprensibile l'orrore di Illich di fronte a tutti gli ismi, marxismo compreso. Ma come non vedere il terreno comune dei due pensieri che si estende ben oltre le due affermazioni basilari dei “Manoscritti” di Marx che riportiamo qui e che si possono considerare senz'altro condivise da Illich:

a) “Ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un nuovo bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza e spingerlo ad un nuovo modo di godimento e quindi di rovina economica.”

La legge una volta accettata che ogni uomo per poter sopravvivere riceve i mezzi (un reddito) solo se riesce a vendere qualcosa agli altri, incatena gli individui al mercato e alla sua ideologia, determinando perfino la struttura delle loro pulsioni. Si tratta di catene che il movimento operaio non ha mai spezzato e con le quali ha imparato a vivere.

b) “La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose”.

Ecco il nucleo centrale della teoria dell'immiserimento di Marx, contestatissima nel nome dell'abbondanza di merci raggiunta dalla “affluent society”. Mi pare un fatto del tutto straordinario nella storia delle idee (*Geistesgeschichte*) che proprio Illich, con la sua teoria della mutazione antropologica “dell' *homo sapiens* in *homo miserabilis*”, fornisca gli strumenti per comprendere meglio una teoria marxiana del tutto accantonata dal movimento operaio.

B. Leggere Illich in tempi di Covid

Vorrei proporre alla vostra attenzione solo tre brevi citazioni discutibili e da discutere.³⁹ⁱⁱ Penso che il periodo COVID non debba essere solo una palestra di disciplina sociale, ma soprattutto una occasione di riflettere sul rapporto che la nostra società ha istaurato con la vita e la morte. In particolar modo con il rischio e la sicurezza, diventata quest'ultima una divinità in grado di chiedere qualsiasi sacrificio. Un incubo. Durante una passeggiata per Assisi nei lontani anni '70, dice Illich: “Mi è venuto da riflettere quanto e in che forma sottile e molteplice la condizione del lebbroso ha invaso la nostra società”. Illich parla della stigmatizzazione e conseguente esclusione dalla vita sociale a causa di una malattia. “E su questo potere di stigmatizzare ch'io vorrei attirare l'attenzione, e soprattutto sulla stigmatizzazione che discende dalla semplice previsione di un rischio” (p. 38). Il potere viene delegato a “specialisti sotto il manto della scienza”, delega che equivale secondo la concezione di Illich dell'*homo miserabilis* ad un esproprio e a una rinuncia di sviluppare l'autonomia multiforme (*allseitig*, direbbe Marx) che dovrebbe caratterizzare la dignità umana. La crescente medicalizzazione di fatti naturali della vita, ad es. la gravidanza e la vecchiaia, spingono, secondo Illich, verso una estensione strisciante del potere di stigmatizzazione. “Ci deve fare paura una società nella quale non soltanto non si può esercitare l'arte di morire ... ma perfino svegliandoci al mattino dobbiamo perceperci attraverso gli occhi con criteri tecnici, autodiagnosticarci” (41). E conclude: “L'idea che la competenza tecnica dia diritto a diagnosticare, ad appiccicare etichette anche quando queste etichette stigmatizzano, e poi a prendere

38 Peter Kammerer: “Ivan Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità” in *Lo Straniero*, anno XV, n.137, novembre 2011.

39 ii Citazioni prese da “Illich risponde dopo Nemesi Medica”, a cura di Luigi Bovo e Pia Bruzzichelli, Cittadella editrice, 1978.



lo stigmatizzato e a sottoporlo a cure forzose, tutta questa idea nasce nel campo della medicina e di qui si generalizza all'intera società" (44). Perfino "il pedagogo oggi si comporta come un medico".

Personalmente non riesco a non vedere dietro a questi fenomeni di controllo e di selezione l'ombra di una concezione economicistica della vita, dell'attività umana sottoposta ai dettati della produttività economica, alla divisione del lavoro, all'abitudine del lavoro eterodiretto, al dominio dei mezzi sui fini, alla passività rafforzata da tutti i tipi di droghe e illusioni, in breve, l'ombra di quella realtà che andrebbe superata secondo l'utopia marxiana basata sul riconoscimento della necessità essenziale per la specie umana: il bisogno dell'altro uomo.

C. L'articolo del 2011

Solo dopo questa premessa trovo il coraggio di presentarvi l'articolo del 2011,

„Per l'economia mondo l'Italia ha un eccesso di prodotti e processi maturi. La deindustrializzazione si può evitare con una politica pubblica a sostegno di merci e servizi carichi d'innovazione.“ Da Sbilanciamoci.

„Né le giungle e le paludi, né le prevenzioni ideologiche hanno impedito che i poveri e i socialisti si lanciassero a capofitto nelle autostrade dei ricchi, le quali portano al mondo in cui gli economisti prendono il posto dei preti.“ Da Illich (Storia dei bisogni, 21).

„Ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un nuovo bisogno, per costringerlo ad un nuovo sacrificio, per ridurlo ad una nuova dipendenza e spingerlo ad un nuovo modo di godimento e quindi di rovina economica.“ Da Karl Marx (Manoscritti economico-filosofici).

Ivan Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità.

1. Illich: Pensatore nella rete

È vero che Ivan Illich è una spina nel nostro fianco, perché mette in crisi la nostra professionalità, il nostro sapere di esperti, il nostro ruolo. Un uomo politico, un operatore sociale, un economista oggi non può che essere schizofrenico, come dimostra la citazione sopra, presa dal sito di "Sbilanciamoci", un sito di opposizione bello e importante che consiglio a tutti. Per uscire dalla crisi dobbiamo produrre merci nuove. Mentre la tesi centrale del pensiero di Illich attacca proprio l'attività umana che si traduce in forma di merce. Dobbiamo accettare e vivere in modo creativo questa contraddizione senza finire come sono finiti i francescani, quando Bonaventura nella sua grandiosa leggenda del santo, ufficializzata e imposta come unica autentica nel 1266, scrisse: "una umiltà come quella si poteva, sì, ammirare, ma non certo imitare" (Bonaventura, VI, 2)⁴⁰. Noi non possiamo considerarci dispensati.

Illich non è un caso singolo, ma si colloca in una rete della quale fanno parte tanti altri nomi ancora. In ordine alfabetico: Bahro, Brecht, Fromm, Gorz, Gramsci, Keynes, Marcuse, Marx, Napoleoni, Pasolini, Polanyi. Chiedo scusa se non ne elenco tanti altri: ho fatto una scelta.

Obiettivo di questo intervento è quello di superare un certo isolamento settario che colpisce ognuno di questi autori e di creare delle sinergie mettendo in rilievo quel che li unisce, anziché le loro differenze. Mi interessa in particolare la linea che riporta da Illich via Fromm a Marx. Su questa strada ricca di varianti, giri, scorciatoie e vicoli ciechi incontreremo poi tutti i nomi di qui sopra e tanti altri.

Illich stesso non ha mai evidenziato questa linea⁴¹. La mia è dunque una ipotesi basata su due fatti: l'amicizia importante Fromm-Illich specialmente nella seconda metà degli anni '60, poco dopo che Fromm (1900-1980) aveva pubblicato una scelta dei "Manoscritti economico-filosofici" di Marx ("Das Menschenbild bei Marx", 1963⁴²) e la lettura dell'articolo "Bisogni" nel bellissimo "Dizionario dello sviluppo" curato da Wolfgang Sachs (1992). In questo saggio Illich formula una vera e propria teoria dell'impoverimento in termini che ricordano

40 Il papa nel 1230, appena 4 anni dalla morte del santo, dichiara non vincolanti le norme stabilite da Francesco nel suo testamento.

41 Nelle note all'articolo „Bisogni“ in: Wolfgang Sachs (a cura di): „Dizionario dello sviluppo“, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998, Illich chiama in causa questa „linea“ rifiutando però la sua „invenzione umanistica“ che si rifletterebbe nel concetto da lui rifiutato di „bisogni di base“.

42 Preceduto da „The sane society“, 1955.



e rimandano (secondo il mio avviso) direttamente ai “Manoscritti economico-filosofici”⁴³.

2. I miti del progresso

Già molto prima, alla fine degli anni '60, Illich ha distrutto i miti del progresso cari sia al capitalismo, sia al socialismo. Cerchiamo di riassumere il suo discorso.

L'aumento vertiginoso delle merci dovute al sistema industriale di produzione distrugge i valori d'uso che costituiscono la ricchezza degli uomini. Chi entra nel giro delle merci per soddisfare i suoi bisogni trova, da un certo punto in poi – frustrazione e dipendenza, anziché soddisfazione. Il lavoro di Illich cerca di individuare questa soglia e di chiarire il mistero dei valori di scambio che distruggono i valori d'uso. Il suo ragionamento parte dalla distruzione dell'economia di sussistenza che comporta l'espropriazione di saperi e di autonomia al punto che viene meno la capacità sia del singolo, sia delle comunità, di compiere scelte autonome, la capacità di attivarsi in forme umane di vita e di esistenza. Scrive Illich: *...la divisione del lavoro, la moltiplicazione delle merci e la dipendenza da esse hanno forzatamente sostituito con confezioni standardizzate quasi tutte le cose che la gente un tempo faceva da sé o fabbricava con le proprie mani*⁴⁴.

Ciò che altrimenti saprebbe fare benissimo: costruirsi una casa, curare le patologie più semplici, istruirsi, gestire le proprie controversie giuridiche e politiche, muoversi da un luogo all'altro⁴⁵.

Attività svolte una volta “in casa”, sul “letame proprio”, senza delega al mercato, attività che Illich chiama “vernacolari”⁴⁶.

Tuttavia dobbiamo guardarci bene dalla mitizzazione dell'economia di sussistenza. Credo che l'uomo dell'economia di sussistenza abbia sofferto e soffre anche

oggi, nel terzo mondo, ristrettezze e limiti terribili che lo costringevano (costringono) a delegare, anche lui, la costruzione della casa, la salute, l'istruzione e la soluzione delle proprie controversie a poteri superiori per niente innocui. Il “saprebbe fare benissimo” è spesso un eufemismo. E per i servi della gleba antichi e moderni non esiste nemmeno la mobilità se non forzata.

Ma non sono certe provocazioni illichiane il punto cruciale⁴⁷. Quel che interessa Illich e a noi tutti è l'attacco alla divisione sociale e tecnica del lavoro (che sta a monte della questione delle merci) di cui gli effetti negativi vengono analizzati e discussi sin dai tempi di Adam Smith, la quale però viene accettata come destino inevitabile nel nome della moltiplicazione miracolosa delle merci. Una specie di patto con il diavolo firmato da chi voleva uscire dalla propria ristrettezza scegliendo la libertà del mercato libero⁴⁸. Infatti, nel nome della produttività del lavoro non resiste valore che non viene sacrificato sull'altare dello sviluppo. E il sacrificio si presenta come “distruzione creativa”: si distruggono tribù e comunità, ma si creano nazioni e società; si distrugge l'economia di sussistenza, ma si crea il mercato mondiale; alle antiche vie e modi di comunicazione si sostituisce il traffico moderno; al sapere popolare subentra la scuola e la scienza, alle cure in famiglia la clinica. I vantaggi dello sviluppo superano di gran lunga gli effetti collaterali negativi. Di questo è convinto tutt'ora il 99 % della popolazione dei paesi sviluppati, economisti di sinistra inclusi. Keynes, come prima di lui Marx, vede questa fede come un abbaglio storicamente necessario per risolvere i problemi economici dell'umanità. Il momento di togliere l'inganno, avverte Keynes nel 1930⁴⁹, non è ancora giunto. Per almeno altri cento anni dovremo fingere con noi stessi e con tutti gli altri che il giusto è sbagliato e che lo sbagliato è giusto, perché quel che è sbagliato è utile e quel che è giusto no. Avarizia, usura, prudenza devono essere il nostro

43 Giorgio Barberis nel suo saggio „Il pensiero di Ivan Illich tra patogenesi della modernità e possibili vie di fuga“ in: Pier Paolo Poggio (a cura di): „L'Altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico.“ Vol. II, „Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989“, Jaca Book, Milano 2011, pag. 782, nota 29, vede anche lui „una singolare convergenza, tutta da indagare“ tra il testo marxiano e Illich.

44 Ivan Illich: „Per una storia dei bisogni“, Mondadori, Milano 1981, 23.

45 Roberto Mordacci nella prefazione a Ivan Illich: „Disoccupazione creativa“, Boroli editore, Milano 2005, 7; questo saggio di Illich si trova anche nel volume „Per una storia dei bisogni“, op. cit. come primo capitolo.

46 Ivan Illich: „Lavoro ombra“, Mondadori, Milano 1985, pag. 41 ss.

47 Un esempio di queste esagerazioni idealizzanti fornisce la conferenza di Majid Rahnema: „Ripensando il vernacolare“, in: AA.VV. „Politica senza il potere in una società conviviale“, L'Altra pagina, Città di Castello, 2007 (atti del convegno tenutosi a Lucca nel 2006). Leggete il romanzo „Fontamara“ di Ignazio Silone.

48 „Il Faust“ di Goethe può essere letto come il grande dramma del capitalismo. E prima del “Faust”, in un famoso racconto della letteratura romantica, Peter Schlemihl vende la sua ombra al diavolo in cambio di una disponibilità illimitata di denaro (1813). L'ombra pare non gli serva, ma il denaro sì. Non capisce che l'ombra è quella parte “inutile” senza la quale il corpo messo in luce rimane incompleto. Senza la propria ombra Schlemihl è un uomo segnato che viene escluso dalla convivenza civile. Si riscatterà come scienziato solitario. Tuttavia nella storia la scelta del patto diabolico è stata per niente libera come ha dimostrato Polanyi, bensì imposta dall'alto, dal potere politico, con la forza e con la violenza. Ma una volta istaurate le regole dell'economia di mercato queste hanno messo radici nell'anima degli uomini e sono difficili da sradicare.

49 John Maynard Keynes: „Prospettive economiche per i nostri nipoti“, in: “Keynes. Antologia“, a cura di Giacomo Costa, Il Mulino 1978, pag. 214-226.



dio ancora per un poco, perché solo questi principi possono trarci dal cunicolo del bisogno economico alla luce del giorno.

E continua:

Vedo gli uomini liberi tornare ad alcuni dei principi più solidi e autentici della religione e delle virtù tradizionali: che l'avarizia è un vizio, l'esazione dell'usura una colpa, l'amore per il denaro spregevole, e che chi meno s'affanna per il domani cammina veramente sul sentiero della virtù e della profonda saggezza. Rivaluteremo di nuovo i fini sui mezzi e preferiremo il bene all'utile. Renderemo onore a chi saprà insegnarci a cogliere l'ora e il giorno con virtù, alla gente meravigliosa capace di trarre un piacere diretto dalle cose, i gigli del campo che non seminano e non filano (Matteo 6, 26-30).

Il passaggio dalla coscienza falsa e meschina a un ordine in cui non si sviluppa la produzione di merci, bensì l'arte della vita, passa per una "rivoluzione culturale" difficilissima, che presuppone come prima tappa indispensabile la riduzione dell'orario di lavoro e la liberazione del tempo libero. Sono d'accordo su questo tutti i nomi fatti sopra, da Bahro a Polanyi e questa riduzione anche oggi rimane l'indicatore più significativo di civiltà.

Quel che non funziona nel ragionamento di Keynes e di altri "riformisti" (scusate l'etichetta) viene messo in luce proprio dalla radicalità del pensiero di Illich. L'accumulazione di merci non solo non risolve la condizione di miseria degli uomini, ma la aggrava modernizzando la povertà. Illich esprime questo concetto con due tesi chiave:

a) La mutazione antropologica "dell'homo sapiens in homo miserabilis"⁵⁰.

b) La controproduttività dei sistemi tecnologici-burocratici⁵¹.

"L'alta intensità di mercato" ha cambiato i sensi e la mente degli uomini trasformando la natura dei desideri e della speranza del "homo sapiens" in aspettative e rivendicazioni dell'uomo bisognoso, uomo impotente e incapace di "usare in modo autonomo le doti personali, la vita comunitaria e le risorse ambientali"⁵².

Nelle società basate sul modo industriale di produrre si registra non solo una "disutilità crescente delle merci" aggravata da una dipendenza crescente dal consumo (cresce dunque una dipendenza da cose sempre più inutili), ma anche una controproduttività dei sistemi tecnologici-burocratici che Illich non si stanca di illustrare soprattutto nel campo della medicina, della scuola, dell'abitare, dell'alimentazione e della mobilità. La maggior parte delle soluzioni offerte dal progresso produce ormai effetti negativi: Il consumo passivo dell'ospedale ci fa diventare malati, la scuola ci istupidisce, l'edilizia ci imprigiona, gli alimenti ci avvelenano e il traffico blocca la comunicazione e i rapporti umani.

La perdita di autonomia diventa incapacità di libertà. L'uomo "miserabilis" è incapace di compiere la rivoluzione che lo dovrebbe liberare non solo dalla miseria, ma anche dalle costrizioni della legge economica⁵³. L'economia industriale non produce le condizioni materiali per la libertà dell'uomo senza modificare l'uomo profondamente. Ecco il senso del titolo marxiano di una "Critica dell'economia politica". Muovendosi con i mezzi moderni che lo spostano come un pacco chiuso in un contenitore, il viaggiatore disimpara a viaggiare. Il trasporto minimizza lo spazio nel quale qualcosa di umano e di divino possa avvenire. O come diceva Rilke:

*"Nulla più gli giunge, e nessun giorno gli accade,
e tutto ciò che incontra gli mente:
anche tu, mio Dio. E come pietra sei,
che ogni giorno lo trascina giù in fondo."⁵⁴*

Per Illich non si tratta dunque di riforme da attuare: una migliore distribuzione della ricchezza, un maggiore risparmio di energia, un campionario di merci innovative-tutte cose sacrosante, ma che non rompono la sottomissione degli individui alle forze divinizzate del mercato e della produttività economica⁵⁵. Per Illich come per Fromm è in gioco l'uomo e quello che intendiamo con "umano"⁵⁶. Questa questione costituisce il filo rosso della linea che ho chiamato Illich-Fromm-Marx.

50 Ivan Illich: „Bisogni“, in: Wolfgang Sachs (a cura di): „Dizionario dello sviluppo“, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998, p. 61.

51 Ivan Illich: „Per una storia dei bisogni“, Mondadori, Milano 1981, 60 ss.

52 ibidem, p. 8.

53 “Nella nuova era, la figura caratteristica è la persona che è stata presa da uno dei tentacoli del sistema sociale e inghiottita. Per questa persona non esiste più la possibilità di partecipare alla realizzazione di qualcosa in cui aveva sperato.” Illich in: “I fiumi a Nord del futuro. Testamento raccolto da David Cayley”, Quodlibet, Macerata, 2009, 173.

54 „Dem kommt nichts mehr, dem stößt kein Tag mehr zu“. Traduzione leggermente ritoccata da me. Rainer Maria Rilke: „Il libro d'ore“ a cura di Lorenzo Gobbi, una bella edizione bilingue, Servitium editrice, Bergamo, 2008, 252. Ringrazio Fabio Perego per il suo regalo.

55 idem, pag. 32 ss. Impressionante è l'accettazione pressoché universale del potere del mercato che decide il destino della Grecia o del governo, l'uso del paesaggio, i programmi scolastici, le stanze e i giochi dei bambini, i nostri sogni ecc.ecc.

56 Erich Fromm: „Io difendo l'uomo“, Bompiani, Milano 2004.



3. La ricchezza

Le questioni sollevate da Illich vengono affrontate da Marx in tre analisi: quella della merce e in particolare del feticismo delle merci nella prima sezione del primo volume de "Il Capitale", quella dell'immiserimento e quella dell'alienazione ambedue svolte nei "Manoscritti economico-filosofici". Le correnti maggioritarie del marxismo hanno sorvolato la questione del feticismo, hanno ritenuto falsa quella dell'immiserimento e hanno limitato lo studio dell'alienazione al lavoro in fabbrica. Fromm e altri come Korsch, Lukacs, Marcuse ecc. ritengono invece che proprio queste parti dell'opera marxiana siano quelle più attuali per comprendere la società moderna. Il pensiero di Illich getta una luce illuminante in particolare sulla teoria dell'immiserimento di Marx. In questa sede devo procedere con rapidi flash, ma penso che un approfondimento del rapporto Marx-Illich ci farà vedere anche le teorie di Illich in una nuova luce.

Il ragionamento di Marx può essere riassunto così:

La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una immane raccolta di merci.

Così inizia il primo volume de "Il capitale". Qualche capitolo avanti leggiamo: Una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Ma dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici⁵⁷.

Un oggetto prodotto come merce assume, cosa incredibile, una vita propria come i tavoli che ballano, e si contrappone (all'uomo, p.k.) come un essere estraneo, come una potenza indipendente da chi lo produce... Con la massa degli oggetti cresce quindi la sfera degli wesseri estranei, ai quali l'uomo è soggiogato, ed ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spogliazioni.

Perché, per poter vivere ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un nuovo bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per ridurlo a una nuova dipendenza e spingerlo a un nuovo modo di godimento e quindi di rovina economica.

Questo processo di alienazione e di inganno si riassume nel risultato:

La svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione delle cose.

Questa frase, nel 1844 incomprensibile perfino ai filosofi, la metterei oggi su ogni fabbrica, su ogni scuola e su ogni edificio pubblico. Non solo che l'uomo davanti alle proprie opere diventa piccolo e incapace di controllarle,

la sua stessa vita intesa come „attività vitale” viene ridotta a un „mezzo di vita”, una strumentalizzazione che rende „all'uomo estraneo il suo proprio corpo”, sia quello fisico, sia la natura, che è „il corpo inorganico dell'uomo”. L'ultima conseguenza è „l'estraniamento dell'uomo dall'uomo”.

Ecco l'effetto di una ricchezza che si presenta come una immane raccolta di merci: impotenza e rapporti disumani con sé stesso e con gli altri.

Marx nel 1844 è arrivato a queste conclusioni sulla via di una prima critica all'economia politica. Alla ricchezza definita in termini di valori di scambio Marx contrappone quella basata sullo sviluppo dei sensi e della sensibilità umana:

Si vede come al posto della ricchezza e della miseria come le considera l'economia politica, subentri l'uomo ricco e la ricchezza di bisogni umani. L'uomo ricco è ad un tempo l'uomo che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane, l'uomo in cui la sua propria realizzazione esiste come necessità interna, come bisogno. Facendo l'ipotesi del socialismo, non soltanto la ricchezza, ma anche la povertà dell'uomo riceve in egual misura un significato umano e quindi sociale. È il vincolo passivo che fa sentire all'uomo come bisogno la più grande delle ricchezze, l'altro uomo.”

In queste citazioni marxiane troviamo tutti i concetti fondamentali di Illich e non posso immaginarmi una definizione più bella del concetto di “convivialità” di questa: “creare l'uomo bisognoso dell'uomo”.

4. Strategie

Illich difensore delle “attività umane originarie, quali imparare, camminare, abitare, curare, conversare”⁵⁸ condivide con il giovane Marx un'immagine dell'uomo che non si sa se sopravvivrà il 21esimo secolo. La natura umana è un progetto aperto e ormai è palese la forza finora irresistibile della manipolazione della natura umana effettuata dall'invasione delle merci in tutte le sfere della nostra vita. Le generazioni dopo di noi stanno davanti a questa scelta: o re-imparare ex nuovo le “attività umane originarie” o subire i cambiamenti che si abbattano su tutti con la forza di un destino cieco. È quasi un miracolo che la coscienza di una scelta possibile sia rimasta viva ancora dopo tutte le sconfitte del Ventesimo secolo.

Penso che sia necessario fare i conti con il secolo passato e compiere senza paure ideologiche una analisi critica di tutti i tentativi, spesso straordinari, fatti per sottrarre l'attività umana ai dettati della produttività economica, della divisione del lavoro, della condizione di essere eterodiretti, del dominio dei mezzi sui fini; sottrarle alla

57 Le citazioni sono tratte da: „Karl Marx, Antologia”, a cura di Enrico Donaggio e Peter Kammerer, Feltrinelli, Milano 2007, pagine 81, 89, 125, 129, 130.

58 Prefazione di Wolfgang Sachs in: Martina Kaller-Dietrich: „Ivan Illich. Vita e opere”, Edizioni dell'Asino, Roma 2011.



passività rafforzata da tutti i tipi di droghe e illusioni. Negli ultimi anni della sua vita Illich si è dedicato ad una archeologia della civiltà dell' "homo sapiens". Le domande cruciali mi pare siano queste: quanti reperti di questa civiltà troviamo nel mondo dell'homo miserabilis, sepolti sotto la valanga di consumi e forme consolidate di patologie moderne, e come usare questi reperti per articolare la necessità più profonda della specie umana: il bisogno dell'altro uomo. È possibile ancora trarre da questo bisogno l'energia per una rivoluzione dei comportamenti, dei modi di vivere?

Illich insegna che questa strada passa per una critica degli esperti che certificano "i bisogni", per una analisi dell'etica professionale degli intellettuali, per una riscoperta della necessità e della sofferenza, per l'utilizzo dei valori d'uso e per un uso progressivo e non regressivo del corpo e della mente⁵⁹, o come diceva Marx, per una "umanizzazione dei sensi".

Si tratta di bisogni non astratti o limitati a una classe o una élite culturale, ma di bisogni concreti che riguardano oggi ogni famiglia italiana. Faccio due esempi.

Il primo riguarda la distruzione dello spazio acustico e l'autodistruzione dell'udito dei giovani. La legge della controproduttività affermata da Illich si manifesta nel fatto, che la cosa oggi chiamata musica e concerto distrugge l'udito. È un fenomeno di massa che riguarda anche gli altri sensi umani esposti a uno stress mortificante in divertimentifici che non divertono.

Il secondo esempio riguarda la disoccupazione. Tutti ammettono che questa sia il destino di una massa crescente di giovani. Ma tutti fanno finta che si devono e si possono creare posti di lavoro pur ammettendo che quel che si produce è in misura crescente inutile e/o dannoso. La questione dell'occupazione è uno dei feticci più potenti della politica, un idolo che richiede sacrifici immensi, ma ai quali tutti pare siano bendisposti. Anche la sinistra si rifiuta di occuparsi nelle sue proposte giovanili dell'unico obiettivo realistico: quello indicato da Illich come "disoccupazione creativa". Una specie di sciopero alla rovescio, un insieme di atti difficili da organizzare, un „volontariato“ tutto nuovo.

Troveremo molti alleati su questa strada e ne abbiamo bisogno. Utilizziamo la forza di questi alleati ufficialmente dichiarati cani morti. Riprendiamo l'idea di Brecht (e certo non solo sua) sulla funzione del teatro: "Deve divertire senza nessun obbligo di insegnare, se non il sapere come ci si muova piacevolmente, sia col corpo che con lo spirito". Vorrei finire leggendo una delle sue ultime poesie intitolata "Piaceri". Suona così:

Il primo sguardo dalla finestra il mattino

il vecchio libro ritrovato

volti entusiasti

neve, il mutare delle stagioni

il giornale

il cane

la dialettica

fare la doccia, nuotare

musica antica

scarpe comode

capire

musica moderna

scrivere, piantare

viaggiare

cantare

essere gentili.

59 Ivan Illich: „La perdita dei sensi”, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2009 (“La perte des sens”, Paris, 2004).



PREFAZIONE AL LIBRO DI MARTINA KALLER-DIETRICH: VITA DI IVAN ILLICH. Il pensatore del Novecento più necessario e attuale ⁶⁰

Wolfgang Sachs

Capodanno 1972. Il sole invernale picchia, gli ampi banani, assieme agli alberi di avocado, gettano la loro ombra sul tavolo di legno dove ci siamo seduti a bere un succo d'arancia, su una collina di Cuernavaca con vista sul cono innevato del vulcano del Popocatepetl. Di tanto in tanto scrutavamo tra gli alberi verso l'ingresso della Casa Blanca, come veniva chiamata, non senza ironia, la casa padronale, che ospitava la biblioteca del Cidoc (Centro Interculturale di Documentazione), le aule per i seminari e un silenzioso cortile interno. Sarebbe davvero venuto verso di noi? In effetti, non erano passati che pochi minuti, che si riconobbe un uomo che portava alla villa una pila di libri alta un metro, tenendola incastrata tra il mento e le mani. In men che non si dica era seduto con noi, il poncho legato sulle spalle, e, senza convenevoli, aveva iniziato a sottoporci la sua ultima idea. La crescita industriale non avrebbe potuto segare il ramo sul quale poggiava? Egli comunque ipotizzava che si poteva definire quantitativamente la soglia, oltre la quale l'aumento di automobili avrebbe portato a rallentare gli spostamenti. I suoi occhi brillavano, mentre sparava a raffica le sue idee. Bisogna veramente dimostrare che il progresso non è altro che un autoinganno! Sembrava che con le grandi mani scolpisce frasi nello spazio; non c'era posto per domande da parte nostra. Un sorriso malizioso e complice, ed era nuovamente sparito tra gli alberi. Questo fu il mio primo incontro con Ivan Illich.

Non sarebbe stato l'ultimo. Seguirono innumerevoli passeggiate, discussioni, conferenze, pranzi, e così, quasi trent'anni dopo, l'ho vegliato, assieme ad altre amiche e amici, al suo capezzale a Brema. Che uomo è stato? Se gli veniva chiesto da dove venisse e per quale motivo, rispondeva solitamente con allusioni e parabole, in un misto di pudore cattolico e di scaltrezza ebraica. Come cercava di essere preciso nelle sue analisi storiche, così restava sempre sul vago nel dare le proprie informazioni biografiche. Per questo i vecchi amici drizzavano le orecchie alla notizia di un'opera sulla sua vita, speranzosi di ottenere finalmente dei chiarimenti sulle motivazioni e sugli aspetti meno conosciuti di uno dei più brillanti pensatori del XX secolo. Martina

Kaller-Dietrich ha fatto a noi e a tutti i lettori questo dono. Con questo volume ha realizzato la prima biografia di Ivan Illich e lo ha fatto con disinvoltura e intuito. Non essendo esposta alla magia della personalità di Illich, ha potuto mantenere obiettivo lo sguardo sulla persona. Essendo una conoscitrice appassionata delle lotte per una politica dello sviluppo proprio in America Latina, è stata in grado di far risaltare in modo intenso il contesto storico dell'impegno illichiano. Infine, essendo austriaca, ha potuto ripercorrere con passione l'infanzia e la gioventù di Illich a Vienna. In questo modo la sua biografia fa emergere una personalità il cui pensiero è stato stimolato dalle tragedie e dai trionfi del secolo appena trascorso, ma i cui fatti interessano il XXI secolo con la sua prevedibile confusione disperazione. Osteggiato in quanto mezzo ebreo nella Vienna occupata, educato alla disciplina scolastica all'università gregoriana di Roma, entusiasmato dalla vita degli indigeni a Puerto Rico e in Messico, turbato dalla campagna militare di evangelizzazione degli americani a favore dell'economia industriale, animato dai movimenti per la liberazione del Sudamerica, irritato dall'a-moralità dei postmoderni, e infine critico verso i servizi d'assistenza dello stato sanitario ed economico, Ivan Illich è stato – di questo tratta la biografia – un testimone e allo stesso tempo un critico radicale di ogni società “moderna”.

Ma perché si dovrebbe leggere Illich oggi? È possibile rispondere sia in modo sintetico che in modo più ampio. Sinteticamente: Illich riflette sulla rivoluzione mondiale che ha trasformato la cultura agraria in società industriale. Infatti la morte delle culture contadine è stata – per dirla con Eric Hobsbawm – il sovvertimento sociale più drammatico della seconda metà del XX secolo, un sovvertimento che separa per sempre il mondo moderno dal passato. Esso ha segnato la fine di un'evoluzione culturale durata migliaia di anni, durante la quale la maggior parte delle persone viveva di agricoltura, di allevamento o di pesca. Una volta che i contadini giapponesi ed europei hanno smesso di coltivare la terra, negli anni sessanta il Sudamerica e gran parte dell'Asia ne hanno seguito l'esempio. Illich ha potuto toccare con mano questa rivoluzione: a New York era assistente parrocchiale degli immigrati caraibici, a Porto Rico era impegnato nel sistema educativo, in Messico visse la lotta per la sopravvivenza delle culture indigene; viaggiò in pullman attraverso l'America Latina

60 Edizioni dell'asino, 2011.



e traversate a piedi in Africa hanno posto davanti ai suoi occhi lo scontro delle epoche. In questo sovvertimento è riuscito a vedere ben poco di quel progresso sostenuto dai teorici della modernizzazione. In questo modo – così pensava – veniva cambiata la *conditio humana*. Fino a quel momento, secondo lui, la storia dell'umanità aveva creato continue e opportune forme culturali, ma ora si era costretti a registrare la spietata superiorità di una megamacchina con pretese universali che mirava alla produzione di massa e alla pianificazione da parte di esperti di quai tutta la vita quotidiana. Così i bestseller mondiali di Illich come *Deschooling Society* (Descolazzare la società) o *Medical Nemesis* (Nemesi medica) possono essere letti come una difesa di attività umane originarie come studiare, camminare, abitare, curare o divertirsi, e precisamente come una requisitoria contro la trasformazione di queste attività in merci prodotte in serie a opera delle scuole, dei sistemi di trasporto, delle città e delle sue periferie, degli ospedali e dei mass media. Per usare un'immagine coniata da lui stesso: l'opera di Illich è un necrologio di grande portata per quel mondo di culture non-industriali che sta scomparendo.

Ma Illich era ben lontano dal fermarsi all'espressione del dolore universale della perdita; preferiva passare all'attacco. Quindi, per rispondere dettagliatamente alla domanda sul significato odierno di Illich: egli affianca al necrologio delle culture non-industriali la prefigurazione di un mondo post-industriale che si eleverà bene o male dalle rovine dell'*hybris* industriale ed economica. Infatti egli lamenta il processo di modernizzazione non per nostalgia del passato, ma perché lo ritiene tutt'altro che adeguato al futuro. Nel frattempo, questa diagnosi è diventata, in apparenza, consapevolezza comune: difficilmente si troverà qualcuno pronto a difendere a spada tratta il processo di modernizzazione nell'epoca del caos climatico, del *peak oil* e del deterioramento della natura. Si sollevano già le nuvole di tempesta del XXI secolo. Certo, per Illich, su un piano più profondo, la crisi della biosfera è solo un sintomo. Egli crede che essa affondi le sue radici nell'arroganza della dismisura, nel superamento di ogni limite. Nella prima metà della sua opera, egli attribuisce alle istituzioni moderne e ai loro esperti la resistenza a riconoscere i limiti del potere umano. E non manca di imputare al sistema scolastico, dei trasporti e sanitario il fatto di essere diventati già da tempo troppo sovrachianti, disumanizzanti, controproducenti. Nella fase successiva della propria vita, invece, pone l'accento sul fatto che l'illimitatezza è già introiettata nelle credenze comuni grazie alla trasformazione del significato di concetti come "sviluppo", "vita", "salute", in grandezze di sistema che prescindono dalle persone in carne e ossa. Così, ai suoi occhi i mezzi diventano più importanti degli obiettivi, non solo dal punto di vista materiale, ma anche spirituale. Perciò, per Illich il problema non è solo la crisi della natura (ovvero il degrado dell'ambiente), quanto anche la crisi

sociale ed etica. In altre parole, non scompare solo l'ambiente naturale, ma con esso le condizioni nelle quali possono prosperare l'amore per il prossimo e la responsabilità personale.

Dopo aver constatato che supernazioni come la Cina e l'India si stanno muovendo, oltretutto con un'accelerazione che porterà pesanti turbolenze al mondo e al pianeta, conviene prendere con sé Illich come viatico per tempi più duri. Egli ci ricorda che non sono sufficienti le tecniche e l'economia verde, perché non si riuscirà a contenere la crescita a livello mondiale senza la garanzia di un impegno reciproco di ciascuno e senza un personale rispetto dei limiti. L'arte delle culture contadine consisteva nel rendere amabili i limiti; del resto è proprio questo che conta dopo il declino dell'industrialismo. Ai lettori dei suoi saggi Illich lascia tracce di ogni tipo affinché prendano gusto non solo a salvare il mondo, ma anche se stessi. Con la sua ricerca di una tecnica democratica e legittimata ha anticipato la miniaturizzazione tecnologica e il collegamento in rete, le sue riflessioni sull'amicizia dimostrano che cosa tiene unita nel profondo una società, la sua lode di uno stile di vita semplice è imperniata sulla formazione della persona e del carattere. Leggerlo non solo illumina, ma dà anche più forza.



PENSARE IN MODO DIVERSO (UMDENKEN) con Alexander Langer e Ivan Illich

Franz Tutzer

“Umschwenken setzt Umdenken voraus” - “Cambiare rotta richiede prima un ripensamento”. Questo il titolo di un breve e poco conosciuto saggio di Ivan Illich pubblicato nel 1980 nel Fischer Öko Almanach, articolo degno ancora oggi di essere letto, perché estremamente attuale. “Solo chi ha cominciato a pensare diversamente, può cambiare rotta; la comprensione si approfondisce sul nuovo cammino. Coloro che cambiano rotta senza aver prima cambiato il loro modo di pensare si fanno ingannare. Anteporre il cambiamento di rotta al ripensamento, ad un nuovo modo di pensare significa farsi trarre in inganno e manipolare da un furbacchione o da un guru.” Per più di mezzo secolo abbiamo sentito voci autorevoli, per esempio quella di Günther Anders, Rachel Carson, E.F. Schumacher, Erich Fromm, il Club di Roma, Leopold Kohr, Pier Paolo Pasolini e molti altri, che hanno evidenziato i problemi e i pericoli di una società industriale orientata alla crescita in modo chiaro e comprensibile e ci hanno invitato ad un ripensamento profondo. I problemi sono rimasti, anche se si possono osservare alcuni effetti positivi delle misure tecnologiche adottate in ambito ambientale. Rimangono comunque una grande inquietudine e preoccupazione dovute al riscaldamento globale, al drammatico declino della biodiversità, alla distruzione delle culture agricole tradizionali e al rapido avanzare della digitalizzazione e della virtualizzazione del nostro mondo. E, per ultimo ma non meno importante, la pandemia ha inesorabilmente sollevato la questione della connessione con il nostro stile di vita.

Decenni fa, anche Ivan Illich e Alexander Langer hanno letto i segni del tempo con incredibile chiarezza e hanno cercato di interpretarli. La domanda che ci si pone è la seguente: possono loro, ancora oggi nel 2021 e negli anni a venire, offrirci orientamento per il necessario “ripensamento”? Giorgio Agamben ha recentemente sottolineato che per gli scritti di Illich, secondo un detto di Walter Benjamin, è arrivata l’ora della leggibilità”. Penso che questo valga anche per Alexander Langer.

Nel terreno impervio e poco chiaro del nostro tempo, vorrei ricordare alcune riflessioni, punti di orientamento arrivateci da Ivan Illich e Alexander Langer circa il ripensamento, la necessità di cambiare modo di pensare. Mi riferisco a vari scritti di Illich e ai seguenti testi o relazioni di Alexander Langer: “Caro San Cristoforo”

(1.3.1990), “A proposito di Giona” (5.4.1991), “La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile” (1. 9.1994, Colloqui di Dobbiaco) e „Giustizia, pace, salvaguardia del creato. Tesi sull’attuabilità politica di una conversione ecologica” (4.11.1989, Cusanus-Akademie, Bressanone).⁶¹ Anche se Langer cita raramente Illich nei suoi scritti o discorsi, i riferimenti al pensiero di Illich sono chiari e inconfondibili. Attraverso alcuni punti chiave, cercherò di illustrare perché Illich e Langer possono ancora offrire, e ancora di più in questo momento, un orientamento per la conversione ecologica così necessaria. Spero di riuscirci, almeno in parte.

Un primo punto: percepire e rispettare soglie e limiti

“Bisogna dunque riscoprire e praticare dei limiti: rallentare (i ritmi di crescita e di sfruttamento) abbassare (i tassi di inquinamento, di produzione, di consumo), attenuare (la nostra pressione verso la biosfera, ogni forma di violenza). Un vero *regresso*, rispetto al *più veloce*, *più alto*, *più forte*. Difficile da accettare, difficile da fare, difficile persino a dirsi.” Così Alexander Langer nella sua lettera a San Cristoforo. E questo appello alla limitazione, all’auto limitazione, e gli ammonimenti insistenti volti ad evitare una crescita che supera ogni limite sono presenti anche nei discorsi e nelle dichiarazioni sopra indicati e in molti altri testi di Langer. Un’eco politica di Ivan Illich.

Alla fine degli anni Cinquanta e negli anni Sessanta, Ivan Illich è stato testimone di un enorme stravolgimento che è stato propagandato come sviluppo e progresso, ma che alla fine ha portato alla scomparsa e alla distruzione di diverse culture contadine e tradizionali, diversissime tra di loro, orientate alla sussistenza. Nei suoi primi scritti - pubblicati come saggi in varie riviste americane ed europee - aveva già esaminato le conseguenze di questa modernizzazione, che ebbe origine nei paesi industrializzati del Nord, e le sottopose a una dura critica. Nella prima metà degli anni ‘70, pubblicò in rapida successione una serie di libri - pamphlet li chiamò più tardi - che lo resero famoso nel mondo: “Deschooling Society”, “Tools for Conviviality”, “Medical Nemesis” e “Energy and Equity”. In questi scritti, Illich si occupa soprattutto di un’intuizione centrale: la necessità di una limitazione politica degli “strumenti”. Il termine “strumento” viene definito da Illich in modo molto ampio: per lui, gli

61 I testi citati di Alexander Langer si trovano sul sito della fondazione Langer (<https://www.alexanderlanger.org/it>)



strumenti sono tutti i mezzi progettati dall'uomo che vengono utilizzati per uno scopo specifico, dai dispositivi e dalle attrezzature tecniche alle organizzazioni e istituzioni che offrono servizi.

La crescita che potremmo definire industriale degli "strumenti" e la società organizzata intorno ad essi non solo mettono in pericolo l'ambiente fisico, ma quando si supera una certa soglia, si arriva inevitabilmente alla contro produttività, detto palesemente, un dispositivo tecnico farà più male che bene. Oltre una certa soglia di intensità, gli "strumenti" non rispondono più al loro scopo originario. In definitiva, la crescita sproporzionata distrugge le possibilità di essere artefici del nostro agire e del nostro vivere entro i limiti, caratteristica questa delle culture di sussistenza in tutto il mondo. Le attività autonome si trasformano in domanda di beni e servizi.

Illich non è un luddista. Le istituzioni e gli strumenti sono funzionali quando aiutano a mantenere il sottile equilibrio tra ciò che le persone possono fare per se stesse e la loro comunità e ciò che gli strumenti possono fare al servizio di istituzioni anonime. Egli illustra le sue tesi in ambiti quali la scuola, la medicina, i trasporti o l'edilizia abitativa per attirare l'attenzione sulle conseguenze politiche, sociali e culturali della crescita industriale e di un'economia basata esclusivamente sulle merci e sul loro consumo illimitato.

Illich chiama la sua controproposta una "società conviviale". In una tale società, gli strumenti sono soggetti a una limitazione della loro crescita. La determinazione di tali soglie e limiti è una necessità politica.

Nelle sue analisi successive, Illich va oltre l'analisi di ciò che fanno gli strumenti e si chiede cosa ci dicono gli strumenti. (Le scuole "dicono" che l'educazione e la formazione si possono avere solo come risultato di un'istruzione amministrata, i moderni sistemi di trasporto "dicono" che l'uomo è un essere carente che dipende dal trasporto a motore). Si tratta dell'influenza degli strumenti sull'autocomprensione dell'uomo, sull'immagine di sé, sulla sua identità. Quando Alexander Langer nella sua lettera a San Cristoforo parla del fatto che "è difficile accettare e attuare questo (appunto il riconoscimento dei limiti), anzi, è persino difficile dirlo", ecco, è proprio questo il punto, il nocciolo della questione.

In Ugo di San Vittore, un monaco del XII secolo che gli piaceva chiamare uno dei suoi amici, Illich trova anche una sorprendente filosofia della tecnologia: l'abate Ugo definisce la "scienza della meccanica" una parte della filosofia. Riferendosi alla storia della creazione dell'uomo, dice che gli esseri umani sono diventati deboli per loro colpa e pertanto devono sopravvivere in un ambiente che loro stessi hanno danneggiato. Di conseguenza, egli intende la scienza della meccanica come la ricerca di un rimedio a questa condizione dolorosa, piuttosto

che come un mezzo per addomesticare e dominare la natura con l'intenzione di creare uno pseudo-paradiso. Vede gli strumenti, per così dire, come stampelle per aiutare l'uomo ad esistere in questa disarmonia che ha causato. Quanto diversa è una tale concezione della tecnologia e degli strumenti dall'idea di utilizzarli come mezzi per dominare e trasformare il mondo.

Secondo punto: tenere i sensi aperti

A partire dagli anni 90, Ivan Illich ha concentrato la sua attenzione soprattutto sulla storicità della nostra percezione, del vedere, del sentire, e su ciò che ha chiamato, con Barbara Duden, "storia del corpo". Ha percepito una rottura nell'autocomprensione delle persone, che ha descritto come "disincarnazione". Illich vede la minacciosa dissoluzione della forma concreta, della corporeità dell'essere umano e della perdita dei sensi come risultato delle scoperte scientifiche in campo genetico e medico e della loro rappresentazione mediatica, come pure di un mondo sempre più virtualmente determinato. Con Barbara Duden ripercorre la storia dello sguardo e invoca una nuova "ascesi dello sguardo" per prendere le distanze dal mondo virtuale dello "show".

Mentre in passato guardare e sentire erano ancora attività attive, inseparabilmente connesse con la nostra esistenza corporea, ora i nostri sensi sono spesso solo organi di ricezione passivi che sono incessantemente inondati di segnali e stimoli dall'esterno: quello che vediamo e sentiamo oggi ci arriva in misura smisurata attraverso dispositivi tecnici, dagli altoparlanti e dagli schermi. Le attività dell'occhio e dell'orecchio sono state integrate in un complesso sistema tecnico e trasformati in una parte di esso.

Ivan Illich connette la sua analisi storica della "perdita dei sensi" con un appello al recupero delle pratiche ascetiche. Alla domanda su quale forma di ascolto considera appropriata, Illich rispose a margine del convegno "L'udito e l'ascolto" a Città di Castello: "Quell'ascolto nella conversazione diretta, tra persone che possono guardarsi in faccia. Una conversazione che coinvolge l'orecchio oltre alla vista: Mi do a te attraverso la pupilla dei miei occhi".⁶²

La percezione sensoriale determina in definitiva il modo in cui incontriamo gli altri e anche il modo in cui comprendiamo noi stessi. È un prerequisito indispensabile per la consapevolezza della nostra corporeità e per un rapporto sobrio e non sentimentale con il mondo.

Come uditori siamo in grado di percepire l'altro, il prossimo, nella sua particolarità, nella sua alterità, nella sua peculiarità. Per Emmanuel Levinas, l'etica inizia con l'ascolto della voce dell'altro. Da questo si capisce anche la relazione tra l'ascolto e l'"obbedien-

62 Suttora, Mauro: Non sappiamo più ascoltare. Intervista a Ivan Illich, in: *Libertaria*, Ottobre 2001



za”: l’obbedienza come risposta liberamente scelta alla chiamata dell’Altro. Quasi nessun altro concetto suona così estraneo al mondo moderno e alle sue “forme essenziali di pensiero e di vita: l’ipotesi scientifica, il funzionalismo, lo scambio di merci e l’esperimento” (come diceva Robert Spaemann).

Il nostro ascolto attento è richiesto anche in un altro aspetto: Ivan Illich nei suoi ultimi anni - come già sottolineato - ha riorientato il suo precedente interesse per ciò che gli strumenti fanno al suo interesse per ciò che dicono. La percezione, l’ascolto di questo “Diktat” attraverso gli strumenti del mondo tecnico-scientifico e dei suoi sistemi tecnici sempre più sofisticati è anche un presupposto per comprendere il cambiamento in corso nell’auto percezione dell’uomo.

La custodia dei sensi è anche un prerequisito della virtù della prudenza. “La prudenza è una virtù cardinale, una virtù antica. L’opposto della prudenza è la miopia, la cecità. La persona prudente non è utopica, è realista - cerca di avere un rapporto sobrio con la realtà”, scrive Wolfgang Sachs in un commento al discorso di Alexander Langer a Dobbiaco. E ancora: “La prudenza ha a che fare con la percezione delle cose nel contesto. È quindi una virtù che contraddice la massimizzazione lineare.” Possiamo aggiungere: Lo sguardo prudente è un prerequisito per riconoscere le soglie e i limiti degli strumenti e delle istituzioni. Non è un caso che la virtù della prudenza sia la prima e fondamentale virtù nominata tra le quattro virtù cardinali.

Alexander Langer contrappone con grande urgenza alla ruota del criceto del mondo occidentale, che gira sempre più velocemente, il suo motto *lentius, profundius, suavius*, che è anche un invito a tenere i sensi aperti. E tutta la sua attività politica può essere vista anche sotto l’aspetto dell’“ascolto”: dell’“ascolto” dell’altro, dello straniero, di chi parla una lingua diversa, di chi pensa diversamente. È anche “l’ascolto” di una chiamata come quella fatta al profeta Giona per avvertire la città di Ninive. Le sue analisi politiche, espresse nei discorsi e nei testi citati, sono sempre anche espressione di una visione sobria della realtà.

Ivan Illich parla già di “sobria semplicità” o “austerità” nel suo libro “Tools for Conviviality”, pubblicato all’inizio degli anni ‘70: “L’uomo che trova la propria gioia nell’impiego dello strumento conviviale, io lo chiamo austero... L’austerità non significa infatti isolamento o chiusura in se stessi. Per Aristotele, come per Tommaso d’Aquino, è il fondamento dell’amicizia”. E inoltre, “... Tommaso definisce l’austerità come una virtù che non esclude tutti i piaceri, ma soltanto quelli che degradano o ostacolano le relazioni personali”.⁶³

E c’è un altro aspetto: “Se dovessi scegliere una frase del Vecchio Testamento per il mio stemma”, ha detto Ivan Illich nella conversazione con David Cayley, “sarebbe *Timeo Dominum transeuntem*: temo che il Signore mi stia passando accanto”.⁶⁴ È questa paura di perdere il momento di grazia e l’occasione che non torna, la paura che non mi fa rendere conto che è il Signore o il prossimo che mi chiama e che richiede la disposizione dei sensi aperti, la disposizione a una viva attenzione.

Terzo punto: Con i piedi sul suolo

“La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà anche socialmente desiderabile”, ha detto Alexander Langer nel 1994 alla conferenza “Benessere ecologico e non illusioni di crescita” a Dobbiaco. “La domanda decisiva, quindi, appare non tanto quella su cosa si deve fare o non fare, ma come suscitare motivazioni ed impulsi che rendano possibile la svolta verso una correzione di rotta. Ecco perché una politica ecologica potrà aversi solo sulla base di nuove (forse antiche) convinzioni culturali e civili, elaborate - come è ovvio - in larga misura al di fuori della politica, fondate piuttosto su basi religiose, etiche, sociali, estetiche, tradizionali, forse persino etniche (radicate, cioè, nella storia e nell’identità dei popoli).”

Vorrei associare a questo le riflessioni di Illich in occasione di una relazione presentata a un’assemblea della Conferenza dell’ONU su Tecnologia e Sviluppo a Vienna nell’agosto del 1979, perché a mio parere sottolineano un approccio teorico rappresentativo, attraverso il quale diventa possibile comprendere la società e le possibilità di decisione politica, anche e soprattutto per quanto riguarda la conversione ecologica citata da Alexander Langer e la sua praticabilità politica.

Illich distingue tre “assi” (o livelli), fra loro perpendicolari, su cui avvengono le opzioni politiche che incidono sulla società. E caratterizza questi assi del sistema di coordinate tridimensionali sotto due aspetti: un primo riferito alla questione, all’oggetto in gioco su ciascuno di questi assi, un secondo riferito alla procedura, al metodo, nel quale la partecipazione pubblica alle decisioni su uno di questi tre assi diventa possibile.

Sull’asse x Illich colloca le opzioni, le decisioni che hanno a che fare con il conflitto di gruppo, le questioni di potere, il bilanciamento degli oneri e dei privilegi, e sono solitamente associate ai concetti di destra e sinistra. Sull’asse y mette le alternative tecniche “hard” e “soft” e le discussioni che riguardano la valutazione degli strumenti, la valutazione dei mezzi tecnici. Sul terzo asse, l’asse z, ci sono le discussioni che riguardano l’immagine dell’uomo nella società (Erich Fromm avreb-

63 Ivan Illich: *La convivialità*, red edizioni, 1993, p. 13.

64 Ivan Illich: *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 85.



be detto: avere o essere.) Su questo livello o asse, Illich contrappone a una società basata sulla massima crescita dell'intensità delle merci una società basata su attività di sussistenza, una società in cui - secondo quanto afferma Karl Polanyi - la sfera economica formale è di nuovo incorporata in una matrice culturale.

Questi tre assi/livelli sono indipendenti l'uno dall'altro, ma sempre in relazione tra loro. Questi tre livelli corrispondono a tre diversi tipi di procedure politiche nel processo decisionale.

Sull'asse x, sono i rappresentanti eletti dei partiti che sostengono una particolare scelta. Questo è anche chiaramente affrontato da Langer nel suo discorso sulla conversione ecologica quando parla della „necessità che gli organismi di rappresentanza democratica sviluppino criteri per realizzare l'autolimitazione della portata delle loro decisioni, con riguardo all'ambiente, al resto dell'umanità ed ai posteri.”

L'asse y è il posto per i movimenti di cittadini che condividono una convinzione comune su una questione specifica, ad esempio “Ingegneria genetica - no grazie”, che si occupano di limitare progetti tecnici. Anche Langer condivide questa posizione nel suo discorso.

Sull'asse z, si tratta di rivendicare il diritto alla sussistenza, la possibilità per una società o una comunità di “raggiungere un accordo di maggioranza sulle dimensioni tecnologiche entro cui vuole vivere”, scriveva Illich in un saggio insieme con Valentina Borremans nel 1971.⁶⁵ Alexander Langer parla con chiarezza anche di questo a conclusione del suo intervento: “Una svolta verso la conversione ecologica appare possibile solo se tutti decideranno di agire da inflessibili e coraggiosi *indigeni* laddove si vive e si opera - naturalmente sempre con una visione solidale e globale, ma con quello specifico radicamento e quella specifica responsabilità per il proprio *pezzetto di biosfera*.”

Quello che Illich intende dire con questa immagine tridimensionale è questo: Si può stare sia a destra che a sinistra e pensare l'uomo come homo economicus, in cui ogni singola considerazione è determinata da decisioni di utilità marginale. Allo stesso modo, si può stare sia a destra che a sinistra e scegliere di intendere l'uomo come diametralmente opposto all'homo economicus. Le scelte sull'asse y possono essere fatte in modo simile: L'abbandono dell'energia fossile, per esempio, e l'orientamento verso un'energia dolce e rinnovabile possono essere perseguiti sia per mantenere un'ulteriore crescita economica sia come condizione necessaria per una limitazione liberamente scelta dai cittadini.

Questo è del tutto in sintonia con l'avvertimento di Alexander Langer contro un'implementazione am-

ministrativa e tecnocratica riduttiva delle visioni e convinzioni ecologiche (cfr. la tesi 6 dell' discorso di Langer). Non basta la tecnologia “verde” o la sola “gestione ecologica”; una società conviviale non sarà realizzabile senza il riconoscimento dei limiti e una gioiosa sobrietà. Lo scetticismo di Alexander Langer sul concetto di “sviluppo sostenibile”, come formulato nel Rapporto Brundtland del 1987, è più attuale che mai in vista degli “Sustainable Development Goals” (SDG) approvati nel 2015.

Di fronte al caos climatico e alla manipolazione genetica, alla migrazione di massa e alla crescente disuguaglianza globale, alla perdita di biodiversità e al disorientamento etico, come possiamo ancora parlare oggi in maniera adeguata di responsabilità? Nelle sue conversazioni con David Cayley, Ivan Illich ha espresso un estremo scetticismo su un concetto non riflettuto di responsabilità. Possiamo - così la sua risposta alla domanda di Cayley - essere responsabili solo di qualcosa che è alla portata delle nostre mani. Parlare di responsabilità per la terra nel suo insieme, per la terra come sistema, è per lui presunzione ed espressione di fede nell'onnipotenza dell'uomo. Già in uno dei suoi primi discorsi Illich chiede ai suoi ascoltatori di staccarsi dalle loro “buone intenzioni”. Ma è solo nei suoi ultimi anni che chiarisce la ragione più profonda del suo atteggiamento, cioè resistere alla grande tentazione del principe di questo mondo all'opera nel nostro tempo: l'esercizio del potere su tutta la terra - il potere di gestire la terra come un sistema, di rendere la terra migliore. E si dichiara non-potente (senza potere) semplicemente ritirandosi dalla logica del potere a fin di bene. Questo richiede un atteggiamento ascetico e un rifiuto di qualsiasi forma di sentimentalismo. Si tratta di stare con i piedi sulla terra, sul suolo, non su un pianeta. Che questo non possa rimanere limitato al livello individuale è ovvio. Si tratta anche di una “politica senza potere”, precisamente di intraprendere percorsi autonomi come comunità verso il riappropriarsi di una dimensione consapevole della propria vita, dell'arte di vivere, della sofferenza, dell'arte di sopportare l'esistenza e dell'arte di morire, e non di consegnarle a un sistema di cura, per quanto perfetto possa essere.

Quarto punto: gioiosa frugalità

“Ci può essere un domani, ma non c'è un futuro sul quale possiamo dire qualcosa, o sul quale abbiamo un qualunque potere...La sensazione di essere in grado di celebrare il presente e di celebrarlo usandone il meno possibile, perché è bello e non perché è utile per salvare il mondo, può creare la tavola imbandita, dove la vitalità viene consapevolmente celebrata,” dice Illich

65 Valentina Borremans e Ivan Illich: La necessità di un limite massimo condiviso, in: *Celebrare la Consapevolezza, Opere Complete*, Vol. 1, p. 693.



a David Cayley. E prosegue: “Conosco solo un modo per trasformare nei stessi...: *nudum Christum sequere*.”⁶⁶

Queste sono le parole di San Girolamo, che fanno eco alla chiamata ad Abramo: “Esci dal tuo paese...”. come nota Domenico Farias, amico di Ivan fin dai suoi anni da studente a Roma, nel suo commento ad alcuni passaggi del libro *Ivan Illich in Conversation* di Cayley. Illich seguì questo richiamo a più riprese, rinunciando alle certezze e aperto alle sorprese: si allontanò “dal suo paese” non solo in senso geografico, come un peregrino per tutta la vita, via dalla Dalmazia, via da Roma, da New York, da Puerto Rico, da Cuernavaca, ancora e ancora via dalle varie università in cui insegnò, per citare solo alcune tappe. Ma fu anche un esodo dalle certezze e dalle ovvietà del nostro tempo, dalle possibilità generalmente accettate e dai modelli indiscussi di interpretazione. Un esodo in un terreno impervio e dall'esito incerto.

Anche il percorso intellettuale e politico di Alexander Langer fu un percorso di partenza, di “allontanamento dal suo paese”, spesso osteggiato e non compreso nel suo paese d'origine. E un percorso di uno sforzo eccessivo, come risulta dalla sua lettera a San Cristoforo. Si tratta della questione del passaggio oggi necessario da una sponda all'altra e che un Cristoforo di oggi dovrebbe superare: “Il nodo della traversata che abbiamo di fronte è probabilmente il passaggio da una civiltà del “sempre di più” a una civiltà del “basta” o addirittura del “forse è già troppo”.

In un suo saggio, pubblicato nel 1972 e ora disponibile nel primo volume dell'edizione completa curata da Fabio Milana, Illich esprime la sua profonda convinzione: “Per la prima volta nella storia infatti - e vi cito solo una delle Beatitudini - si potrà dare la prova scientifica che *'beati sono i poveri'* i quali volontariamente stabiliscono i limiti comunitari a ciò che sarà bastevole e perciò bastevolmente buono per la nostra società” E ancora: “Beati sono i poveri, perché di loro è la terra”.⁶⁷

Nei suoi ultimi anni, Illich parlò a più riprese di un cambiamento epocale di cui credeva di essere testimone. Ha descritto questo cambiamento epocale come transizione dall'età della strumentalità verso l'età dei sistemi. L'epoca della strumentalità, che egli fece iniziare con il XII secolo, fu caratterizzata dalla distanza tra lo strumento e il suo utilizzatore. La società durante questo periodo, dice nella sua conversazione con David Cayley, divenne sempre più dominata da una “straordinaria intensità di scopi”. Quest'epoca sta finendo, e sta sfociando nell'era dei sistemi. La distanza tra l'utente e il suo strumento non esiste più, poiché l'utente è, per così dire, inghiottito

dal sistema. L'uomo diventa sempre più parte di un sistema globale che non conosce più alcun altrove. Gli “strumenti” sono diventati sistemi che assorbono l'essere umano. L'idea è spaventosa. Eppure pensa di scoprire un piccolo raggio di speranza: “Con la crescente intensità di strumentazione va di pari passo, nella società occidentale, una mancanza di attenzione per ciò che tradizionalmente si chiamava ‘gratuità’. Esiste un altro termine per l'agire senza proposito, per l'atto non finalizzato, compiuto solo perché è bello, buono e giusto, e non perché inteso a conseguire, a costruire, a trasformare, a gestire qualcosa? In tedesco, ho coniato il termine *Umsonstigkeit* per indicare l'assoluta assenza di scopo”, dice Ivan Illich in un'intervista con Cayley. E continua: “Quando le persone non sono più così profondamente impregnate dello spirito di strumentalità, possono capire cosa intendo per *Umsonstigkeit*... Ed io sostengo che il recupero di questa possibilità sia il punto principale di cui stiamo discutendo: la possibilità che una vita bella e buona sia innanzitutto una vita di gratuità, di *Umsonstigkeit*, e che quella *Umsonstigkeit* non sia qualcosa che possa scaturire da me senza essere stata aperta e provocata grazie a te.”⁶⁸

Nudum Christum sequere, in gioiosa frugalità e in un atteggiamento di gratuità come condizione per la conversione, per la conversione ecologica nel senso di Alexander Langer. “In una società in cui tutto si è trasformato in merci e denaro, dove chi ha soldi può comperare e stare meglio e la ricchezza sembra decidere la qualità della vita, occorre la riabilitazione del gratuito e dell' *immitato*” dice nella sua riflessione sul profeta Giona.

Un ultimo punto

Quando Illich parla di un'epoca dei sistemi ormai affermata in cui la distanza tra l'utente e il suo strumento scompare, si collega all'idea della scomparsa della *Grande Tradizione*. Nella sua conferenza al Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen intitolata “Origini filosofiche della civiltà senza limiti” dice: “Quella che si chiama la Grande Tradizione fino all'epoca di Cartesio e Mersenne era una forma di pensiero millenaria, che poteva essere chiamata anche ‘cosmica’ o ‘armonica’. La parola *chosmein*, del resto, viene dal greco, dove *chosmein* significa ‘allineare l'uno di fronte all'altro’. ...Questa ambiguità costitutiva, questa essenziale bilateralità di ogni realtà e allo stesso modo del sensorio e della mente, svani nel XVII secolo”.⁶⁹ Questo rapporto reciproco ha creato anche sempre una limitazione reciproca ed è stato il garante della misura organica.

66 David Cayley: *Conversazioni con Ivan Illich*, Eleuthera, 1994, p. 216.

67 Ivan Illich: *Come trasmettere la fede*, Opere Complete, Vol. 1, p. 550.

68 Illich, Ivan: *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, S. 225-226.

69 Ivan Illich: *Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation*, in: von Weizsäcker (Hrsg.): *Grenzenlos*, Birkhäuser Verlag Berlin 1997, S. 202.



Il tramonto di questa Grande Tradizione porta alla perdita dell'equilibrio mantenuto dalla tensione tra i regni complementari. Questo rapporto reciproco ha creato anche sempre una limitazione reciproca ed è stato il garante della misura organica. Il tramonto di questa Grande Tradizione porta alla perdita dell'equilibrio mantenuto dalla tensione tra i regni complementari. Illich ripercorre questa perdita in tutta la sua opera, descrivendo ambiti complementari il cui equilibrio o la cui tensione misurata è minacciata dal predominio dell'uno o dell'altro: La chiesa come lei (church as she) e la chiesa come essa (church as it), la mania dello sviluppo e le culture della sussistenza, la produzione industriale e le attività autonome, il genere e il sesso, l'età degli strumenti e l'età dei sistemi, le città costruite intorno alle ruote e il diritto a camminare, l'economia della scarsità e i beni comuni, la Allmende, il sistema medico e la capacità umana di affrontare la malattia e la sofferenza, l'energia e la giustizia, la costrizione alla crescita e una cultura dell'abbastanza.

Nel momento in cui un settore diventa dominante e spiazza completamente l'altro, non nascono solo quelli che lui chiamava nei suoi scritti tecnocritici "monopoli radicali" e contro-produttività, ma in un senso molto più ampio un "dentro" totalizzato, una pura e totale immanenza, un "drübenloses Hüben", un qua senza un là. "Per la frontiera senza un là, c'è solo la parola "inferno", dice Illich nella suddetta conferenza.

Lo scrittore ungherese László F. Földényi scrive: "Quando la totalità dell'essere, l'insieme cosmico, si riduce a un mondo tecnicamente manipolabile: questo è l'inferno".⁷⁰

E il teologo Karl Rahner affermava già negli anni '60 a proposito del destino dell'uomo in un tale mondo: "Cesserebbe di essere un uomo. Si sarebbe ridotto all'animale ingegnoso."⁷¹

La posta in gioco è molto alta. Di conseguenza, il cambiamento di pensiero dovrà essere profondo. Fissare dei limiti all'inquinamento e auspicare un'economia verde non è sufficiente. Tutte queste misure, per quanto necessarie e sagge possano essere nei singoli casi, sono l'espressione del desiderio di garantire la "sopravvivenza" al modello di crescita ancora in vigore. Alexander Langer e Ivan Illich vanno oltre nel loro pensiero e lavoro politico e vanno più in profondità. Il loro pensiero critico non è orientato a una "sopravvivenza" di qualunque tipo. È ancora sempre un aiuto indispensabile per il nostro orientamento oggi e domani. È un richiamo a quello che in Giovanni, cap. 10 viene detto da Gesù: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza."

70 László F. Földényi: Dostoevskij legge Hegel in Siberia e scoppia a piangere, Il nuovo Melangolo, 2009.

71 Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen: Karl Rahner, München 1997, Verlag C.H.Beck, S. 113.



AUTORI

Mauro Bozzetti, Roncosambaccio, professore di Filosofia Teoretica all'Università di Urbino, consigliere della Lupus in fabula e membro della Fondazione Langer, varie pubblicazioni su temi estetici, teoretici e ambientali.

Barbara Duden, Berlino, storica, professoressa emerita dell'Università di Hannover, per molti anni ha collaborato strettamente con Ivan Illich. Varie pubblicazioni sulla storia del corpo e la storia dei sensi.

Marianne Gronemeyer, Friesenheim, dal 1987 al 2006 professoressa di scienze dell'educazione a Wiesbaden, pioniera del dibattito critico sulla crescita e autrice di numerose pubblicazioni. Collaborazione di lunga data con Ivan Illich.

Peter Kammerer, già docente di sociologia all'Università di Urbino, pubblicista, amico di Alexander Langer, critico letterario e teatrale, ha tradotto in tedesco le opere di Pasolini, Gramsci e Langer.

Fabio Milana, dottore in Scienze religiose, si occupa di storia e letteratura religiosa contemporanea; è attualmente curatore per Neri Pozza delle Opere Complete di Ivan Illich.

Wolfgang Sachs, Berlino, ricercatore e autore nel campo dell'ambiente, dello sviluppo e della globalizzazione. Dal 1993 lavora al Wuppertal Institute for Climate, Environment and Energy. Curatore e co-autore del volume Dizionario dello sviluppo.

Franz Tutzer, Bolzano, agronomo, dal 1985 al 2019 preside dell'Istituto Tecnico Agrario di Ora (BZ), vari impegni nel volontariato.





Contattaci:



GREEN EUROPEAN FOUNDATION
Rue du Fossé 3, L-1536 Luxembourg
Sede di Bruxelles: Mundo Madou,
Avenue des Arts 7-8, 1210 Brussels

t: +32 2 329 00 50
e: info@gef.eu

Connettiti con noi:

Visita il nostro sito Web per saperne di più su di noi



Segui i nostri social media per rimanere informato sulle nostre ultime attività ed eventi che si svolgono in tutta Europa

