



MIMESIS ETEROTOPIE

N. 199

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (Università degli Studi di Messina)

Antonio Caronia (NABA)

Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi "Insubria" Varese)

Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)

Maurizio Guerri (Università degli Studi di Milano)

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo)

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)



SPACCO TUTTO! VIOLENZA E EDUCAZIONE

a cura di
PAOLO MOTTANA



MIMESIS
Eterotopie

© 2013 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Isbn: 978-88-5751-642-4
Collana *Eterotopie*, n. 199
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Paolo Mottana</i>	9
---	---

LA VIOLENZA E I DISPOSITIVI EDUCATIVI <i>di René Schérer</i>	15
---	----

LA VIOLENZA NELLA SCUOLA E NELLA FAMIGLIA

INTRODUZIONE <i>di Paolo Mottana</i>	29
---	----

VIOLENZA NELLA FAMIGLIA: UNA LETTURA SISTEMICA STRATIFICATA <i>di Laura Formenti</i>	35
---	----

Una complessa stratificazione: quattro livelli di analisi delle storie	38
---	----

Oltre i presupposti banalizzanti: la riflessione che ci salva	41
---	----

COME UNA VERTIGINE: LA GIOVINEZZA TRA FORMAZIONE MORALE E VIOLENZA DEL RICATTO <i>di Elena Madrussan</i>	45
--	----

La vita davanti e la morale del no	47
------------------------------------	----

La vita dirimpetto e la morale del sì	55
---------------------------------------	----

RABBIA È VIOLENZA? PER UN APPROCCIO POST-VITTIMISTA AL NODO DELLA VIOLENZA <i>di Nicoletta Poidimani</i>	63
--	----

Monopolio statale della violenza e politiche securitarie	63
--	----

Vittimizzazione vs autodeterminazione	65
---------------------------------------	----

La violenza sessuale: un dispositivo analizzatore	67
---	----

Stigmatizzazione e criminalizzazione della rabbia	69
La sfida possibile	70

LA CREATIVITÀ È L'ACQUA POTABILE DI UNA SOCIETÀ <i>di Marianella Sclavi</i>	75
--	----

LA VIOLENZA NEI SISTEMI SIMBOLICI

INTRODUZIONE <i>di Fabio Botto</i>	83
---------------------------------------	----

VIOLENZA GRATUITA E INDIFFERENZA <i>di Mario Vergani</i>	89
Violenza, mezzi e fini	89
Violenza calda e fredda	94
Indifferenza e violenza	98

VIOLENZA, IMMAGINARIO COLLETTIVO E PRATICHE SOCIALI <i>di Paolo Bellini</i>	105
--	-----

UN TERRIBILE AMORE PER LA GUERRA: IL CONTRIBUTO DI JAMES HILLMAN ALLA COMPrensIONE DELLA VIOLENZA <i>di Marina Barioglio</i>	117
Caveat lector	117
Un gossip immaginale	118
Tra le maglie di Efesto	120
Fughe mercuriali	126

L'ELABORAZIONE DELLA VIOLENZA

INTRODUZIONE <i>di Francesca Antonacci</i>	133
---	-----

VISSUTA SULLA PELLE: LA VIOLENZA COME MEMORIA CORPOREA <i>di Ivano Gamelli</i>	139
Il corpo non dimentica	139
L'autoregolazione della violenza	140
L'intuizione non basta	142

L'esperienza bambina dell'aggressività e della violenza nel setting psicomotorio	143
Dall'associazione libera all'analisi corporea	147
Cominciare a litigare	148
SPACCO TUTTO. EDUCARE ALLA VIOLENZA	
<i>di Fausto Taiten Guareschi</i>	153
Violenza dei sensi	153
Se incontri un Buddha per strada uccidilo!	163
L'ELABORAZIONE DELLA VIOLENZA NEL CONTESTO DELLA PSICOTERAPIA SOMATORELAZIONALE	
<i>di Luciano Marchino</i>	169
Il passato non è passato	170
Definire la violenza	172
L'incorporazione della violenza nevrotica e la sua elaborazione	174
BIBLIOGRAFIA GENERALE	177
GLI AUTORI	185



ELENA MADRUSSAN

COME UNA VERTIGINE. LA GIOVINEZZA TRA FORMAZIONE MORALE E VIOLENZA DEL RICATTO

Nella sterminata sequenza di possibilità con le quali intercettare nella violenza, un parametro di comprensione dei processi sociali del nostro tempo sembra essere stato – almeno finora e almeno secondo il senso comune – quello di considerarla, sostanzialmente, secondo due modalità tra loro opposte: o essa è un effetto deviante di cui è più urgente sterilizzare le manifestazioni che non individuare le cause, oppure essa è figlia di un disagio – per lo più psicologico e sociale – da arginare e sanare. Stretta tra repressione, contenimento e medicalizzazione, la violenza sembra dunque permanere nello stato di “materia oscura”, volta a volta ricondotta a emergenza sociale, sociopatia individuale, costrizione ambientale. A complicare il tentativo di rischiarare tale “materia oscura” è una certa genericità del suo nome, che invece andrebbe meglio declinata nelle specifiche situazioni in cui essa si manifesta e agisce. Per scoprire, magari – seguendo una traiettoria liberata dal giudizio con il quale siamo acconci a sentirla evocare – che essa rinvia a una serie di questioni tra loro problematicamente interconnesse e assai raramente scioglibili nella tacita perentorietà di qualsiasi definizione.

Che la si voglia intendere come “un’azione di potere che porta ad intenzionali offese fisiche agli altri” (POPITZ, 1992, p. 38), oppure, alla maniera di Benjamin, come questione di diritto e di giustizia – con la sua paradossale legittimazione quale mezzo in vista di un fine (BENJAMIN, 1955) –, che si tratti della decifrazione della violenza ideologicamente organizzata o di quella sotterranea dei linguaggi (CANETTI, 1960)¹ o di quella implicita nel mutamento sociale, in ogni caso a dare luce e a gettare ombre sul fenomeno in questione e sulla sua specifica situazionalità è lo sguardo che intenzional-

1 Per una lettura pedagogica del *Lebenswerk* canettiano, da cui emergono molte chiavi di comprensione del rapporto tra potere e violenza, si rinvia a CALVETTO (2011). Relativamente al radicamento dei temi benjaminiani qui evocati nella sua formazione giovanile e, più in generale, nel movimento del *Wandervögel*, si veda GIACHERY (2011).

mente gli si rivolge. Fino a dover riconoscere, con Žižek, che “c’è una mistificazione intrinseca nel confrontarsi direttamente con la violenza: l’orrore insopportabile delle azioni violente e la pietà per le vittime costituiscono inevitabilmente un’esca che ci impedisce di pensare” (ŽIŽEK, 2008, p. 10).

Eppure, è proprio a questa “esca” che la riflessione pedagogica non può in alcun modo abboccare. Cosicché a farsi cifra del problema non è forse la definizione di cosa sia violenza, quanto piuttosto il significato, implicito o esplicito che sia, cui la circostanza “violenta” allude. Per cui, alla circolarità disarmante con la quale il binomio emergenza-correzione allontana dalla presa sul problema, e all’indagine che ne mostri la brutalità soverchiante in vista della sua rimozione, è possibile rispondere tentando un approccio pedagogico di matrice esistenziale, a partire dalle condizioni originarie che riguardano, in particolare, il tempo della giovinezza.

In tal senso, all’orrore del comportamento violento si sostituisce la caratura tragica della relazione soggetto/mondo, la quale, inscrivendosi nell’esistenza di ciascuno, precede le sue stesse manifestazioni, dislocando lo sguardo non su uno dei due poli della questione – soggetto/mondo, individuo/società –, ma sul loro intreccio dinamico. In questa chiave, in particolare, la forza originaria che genera ciò che comunemente chiamiamo violenza sembra tradurre nelle forme dell’inaccettabile l’istanza propria di ogni soggetto in formazione: la frattura lacerante tra potere e rivolta, tra normatività ed eccesso, tra razionale e irrazionale, tra richiesta del mondo e orizzonte progettuale.

Una scelta siffatta tenta di rispondere ad almeno due esigenze. Per un verso, quella di liberarsi dalla tentazione di un giudizio che, fermandosi a sancirne l’ovvia aberrazione, si sottrae al problema morale che essa solleva. Non solo perché tale giudizio finisce per amplificare l’ostilità di una rappresentazione pubblica dai contorni non sempre limpidi, diffondendo quel sentimento allarmistico che, paradossalmente, ne tradisce l’importanza sottovalutandone la natura ctonia. Ma soprattutto perché tale distorsione – non importa se agita con la malafede del moralismo corrente o con la razionalità tattica necessaria al governo dei processi sociali – impedisce, di fatto, di coglierne i tracciati più propri, la caratterizzazione più profonda, la sua costitutività esistenziale. E rischia vieppiù di ridurre l’educazione a puro e semplice strumento contenitivo o correttivo di un sintomo.

Ecco, allora, la seconda esigenza, speculare alla prima: quella di tentare di comprendere. E di farlo, innanzitutto, con quell’attenzione critica cui obbliga un tema tanto delicato quanto cogente. Dunque, una tensione a fare proprio il problema, a concepirlo nella prossimità cui chiama la responsabilità educativa piuttosto che nella estraneità di un esercizio di for-

za, lasciando sullo sfondo, insieme al clamore dell'opinione, la fretteosità equivoca di qualsivoglia soluzione.

Del resto, l'ineludibile condizione del comprendere sembra essere proprio quella di sostare, senza compromessi, negli spazi di una riflessività radicale. Quella stessa cui alludeva l'*Erzieher* nietzscheano rimbrottando i suoi giovani interlocutori: "Prendete tempo, portatevi in giro il problema, ma pensateci giorno e notte" (NIETZSCHE, 1872, p. 101).

Che poi questo tentativo tradisca l'attesa di una spiegazione a portata di mano non può che corrispondere, pedagogicamente, ad un'urgenza più significativa: andare per le strade del mondo con una consapevolezza più accorta della problematicità esistenziale. A maggior ragione quando ad essere bersaglio indiretto della contro-reazione alla violenza è proprio la giovinezza.

La vita davanti e la morale del no

L'idea che sulla giovinezza gravino alcune delle stereotipie forse più sedimentate e convenzionali che la nostra cultura conosca non può comunque bastare a giustificare il fatto che essa diventi così spesso il fulcro dell'attenzione allarmata di certa contingenza quotidiana. Se non altro quando la sua cifra costitutiva rischia di essere travalicata dal primato di una visione aprioristicamente edificante del futuro, che legittima il differimento della decisività e del senso nel tempo a venire. Il sottile legame tra una concezione destinale dell'esistenza e la rassicurante rappresentazione della giovinezza nella dialettica tra incompiutezza esistenziale e normatività sociale, sembra allora trovare nella retorica della "vita davanti" un efficace espediente alla trasfigurazione del problema. Il quale, invece, non riguarda tanto l'effrazione giovanile dell'attesa sociale quanto il misconoscimento della giovinezza come età decisiva *nel* e *del* tempo presente.

Stretta nella complicità tra un certo ottimismo intrinseco al divenire e la necessità stringente di governarne il processo, la giovinezza è vista, per lo più, in relazione – antitetica o preliminare – all'età adulta. Tanto da definirne mosse e attese, comportamenti e sentimenti, in funzione del superamento di ciò che essa è. Questo primo posizionamento giustifica, allora, il giudizio di merito relativo all'incompiutezza esistenziale del giovane e si accompagna alla legittimazione implicita della premura normativa che lo riguarda. Sicché l'educazione diviene il luogo di trasformazione dell'entropia esistenziale nell'armonia di ruoli e identità, privilegiando, ancora una volta, il risultato sul processo.

In tal senso, al giovane non spetterebbero che due possibilità: corrispondere o ribellarsi. È nel secondo caso che l'inaccettabile emerge in tutta la sua potenza evocativa, sanzionando irreparabilmente lo sguardo compiacente di un mondo che si assesta sulla convenzionalità del rapporto giovane-adulto. Lì, infatti, la scelta della negazione ribelle è tollerata tanto quanto essa sia condizione transitoria: una leva – prevedibile e gestibile – utile all'affermazione della propria soggettività. Leva che invece diverge e sorprende quando *ex-cede*, allontanandosi dal segno convenzionale dell'imaturità per farsi espressione di una più radicale presa di coscienza: quella per la quale a essere in gioco non sono l'equilibrio identitario e la riconoscibilità sociale, ma la portata morale e progettuale della propria esistenza.

Alle prese, dunque, con l'eccesso e con l'anomalia – queste, qui, le cifre sottaciute della violenza – gli adulti finiscono per assumere due possibili atteggiamenti contraddittori:

“abituati loro stessi a muoversi nell'ordine di un 'ruolo', non potranno non guardare ai giovani se non con l'irritazione e lo sconforto di chi assiste impotente a un 'decadimento dei valori'. Ovvero – nella dismissione irresponsabile della loro funzione orientativa [...] – assecondarne giovanilisticamente ogni posa espressiva, ovviamente vissuta nell'isterico orizzonte di risentimento implosivo che insidia la ricerca perpetua di ciò che all'adulto può essere a suo tempo mancato” (ERBETTA, 2001, p. 91, *passim*).

In ogni caso, insomma, eludendo il problema. Il quale sembra, appunto, incoglibile se non nella radicale dismissione dello stereotipo giovanile e in un ripensamento critico della questione morale.

A tal proposito, a suggello del fondamentale *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset esortava l'uomo europeo del suo tempo a mettere a fuoco “il vero problema”, quello di un'immoralità oramai sedimentata nella coscienza collettiva:

“Forse l'epoca nostra non presenta un tratto più grottesco di questo. Le persone, goffamente, si dichiarano “giovani” perché hanno udito che un giovane ha più diritti che obblighi, una volta che può rimandare l'osservanza di questi ultimi fino alle calende greche della maturità” (ORTEGA Y GASSET, 1930, p. 174, *passim*).

Un'immoralità, quindi, comicamente associata all'idea che nel tempo della giovinezza tutto sia possibile e che la giovinezza stessa sia l'età dell'irresponsabilità. Così che “per quanto sembri menzogna, si è giunti a fare della giovinezza un *chantage*” (*Ibidem*).

Di qui l'idea che la giovinezza, sovrapposta al desiderio di fuga dalla responsabilità dell'uomo fatto, possa essere mistificata a sua volta, nella forma del ricatto, della minaccia, dell'intimidazione. Dove, invece, almeno secondo Ortega, il problema è l'utilizzo spregiudicato di un pretesto efficace – il giovanilismo – a copertura dell'insidia più grave: “sentirsi esentato da ogni disciplina” (Ivi, p. 175). Da cui il sospetto che assumere la giovinezza secondo una rappresentazione collettiva irrigidita e compiacente non solo impedisca una comprensione più feconda di ciò che essa è, ma ne influenzi in maniera determinante e preordinata il suo stesso campo di possibilità.

La strumentalizzazione di fondo agirebbe, quindi, più sulla definizione preliminare delle attese sociali e morali sul giovane che non sulla sua capacità di lettura e di azione sul reale. Fino a riprodurre, ancora e sempre, quella scissione lacerante che, oggi, pare essere più che mai viziata dal mimetismo maldestro e risentito già colto, a suo tempo, da Ortega. Tanto che la stessa rappresentazione corrente della giovinezza finisce per accogliere e accentuare il moralismo saccente del pregiudizio piuttosto che rovesciarne i presupposti in virtù di un'apertura franca e intransigente alla libertà dell'esercizio morale.

Basterebbe, infatti, considerare la giovinezza – e con particolare evidenza proprio nelle sue forme-limite – come il tempo dell'“autenticità esistenziale”² per poterne cogliere la tensione morale estrema. Vale a dire quella tensione tra libertà e costrizione, tra possibile e impossibile, tra ordine e disordine, che si rivela in tutta la sua portata di senso proprio nel momento cruciale in cui essa si fa esperienza vissuta (BERTIN, 1981).

Se è vero che il giovane vive in prima persona la discrasia tra ciò che il mondo gli chiede di essere e ciò che egli è e diventa, allora è anche vero che la giovinezza è l'“età della scelta” per eccellenza: quel tempo in cui la dimensione morale s'incarna nel *proprium* soggettivo. Lungi dall'essere lo stato di grazia cui si può acconciare solo l'adulto “nostalgicamente attratto dalle ragioni dell'io, convinto più del lecito della irripetibilità della propria stagione trascorsa e del fatto che essa, tassello dopo tassello, si possa ricostruire e afferrare” (TESTA, 2011, p. 33), la giovinezza sembra piuttosto attraversata da una consapevolezza radicale: essere soli alle prese con il proprio destino. Così, Paul Nizan – poeta della radicalità e dell'odio gio-

2 Per approfondire analiticamente lo sfondo argomentativo che attraversa questo saggio, nel quale la riflessione muove proprio dalla assunzione della giovinezza come “situazione pedagogica” e, dunque, come tempo dell'“autenticità esistenziale”, si rinvia a ERBETTA (2001).

vanili³ – poteva scrivere parole la cui eco oggi risuona tanto intensamente attuale:

“Non siamo malati di illusioni; restrizioni e costrizioni reali ci minacciano, e noi non sappiamo individuarle. Invano volete farci credere ai candidi conflitti della libertà e del determinismo, della predestinazione e della grazia, della maturità e della pubertà. Se si tratta solo di queste parole, noi non siamo più stupidi di voi; sapremmo anche noi produrre delle tesi o predicare dalle cattedre: ma il fatto è che dietro le vostre sentenze si nascondono realtà laceranti” (NIZAN, 1931, p. 60).

Cosicché riconquistare l'accesso al vissuto giovanile significa piuttosto restituirlo alla sua tensione dialettica con il mondo, le cui “restrizioni e costrizioni reali” non sono antagoniste alle sue “illusioni”, ma alla sua progettualità esistenziale. È in virtù di quest'ultima, quindi, che il giovane rivendica la possibilità di costruire autonomamente il suo “posto nel mondo”, per quanto ostile il mondo possa essere.

La relazione tra il giovane e l'adulto qui convocata richiede allora una postura formativa problematicamente consapevole e più disposta a permanere nel dinamismo della vita che a risolverne la dilemmaticità. Se poi l'intensità delle parole di Nizan lascia supporre a qualcuno il teorema di una contrapposizione cercata perché ancora, nonostante tutto, necessaria, a costoro viene subito incontro l'urto di un disincanto ben più consapevole, nel giovane, di qualsiasi placida e “matura” rassegnazione:

“Essere un uomo ci pare l'unica impresa legittima, e siamo disperati di scoprire che tanti bei doveri, ai quali avrebbero dovuto farci credere dieci anni fa, non lasciano in piedi niente dell'amore per la vita!” (Ivi, p. 61).

3 Nelle memorabili pagine che Sartre dedica all'amico della sua giovinezza in occasione della ripubblicazione, nel 1960, di *Aden Arabie*, è evocata proprio la sua capacità di restituire senso e dignità al più indigesto dei vissuti giovanili: “Giovane e violento, colpito da morte violenta, Nizan può uscire allo scoperto e parlare della giovinezza ai nostri giovani, ‘Non permetterò a nessuno...’: essi riconosceranno la propria voce. Egli potrà dire agli uni: state morendo di modestia, abbiate il coraggio di desiderare, siate insaziabili, liberate le terribili forze che si fanno guerra e girano in tondo sotto la pelle, non vergognatevi di volere la luna, ne abbiamo bisogno! E agli altri: dirigete la vostra rabbia su coloro che l'hanno provocata, non cercate di sfuggire al vostro male, cercatene le cause e eliminatele. Egli può dire loro tutto, perché è un bel giovane mostro come loro, ne condivide il terrore di morire e l'odio di vivere nel mondo che noi abbiamo fatto per loro” (SARTRE, in NIZAN, 1931, p. 12).

Perché è l'amore per la vita, forse, la vera cifra della giovinezza. Non un amore gaio e spensierato – come gaia e spensierata non è mai la giovinezza vissuta – ma doloroso e decisivo, attraversato, appunto, da una tensione io/mondo che si rivela proprio in quel tempo, la cifra inevitabile di tutta l'esistenza. In questo senso, e decisamente altrove rispetto a qualsiasi mistificazione romantica, per il giovane “è duro essere l'ago di una bussola impazzita per un uragano e un'aurora boreale, in corsa verso tutti i punti cardinali” (Ivi, p. 60), avere “voglia di amare come si ha voglia di piangere” (CAMUS, 1937, p. 47), sapere che “quest'ora è come un intervallo fra il sì e il no” (Ivi, p. 30).

Ecco: come una corda tesa tra rovescio e diritto – per dirla con Camus –, la vita si squaderna davanti al giovane in forma di vertigine. Ed è così che egli riconosce debba “essere un uomo”.

Sarà anche per questo, allora, che un sospetto attraversa lo sguardo dell'adulto rivolto al giovane: quest'ultimo, con la sua semplice esistenza, irriverente e tesa, gli chiede conto della sua, di giovinezza. Non perché la maturità debba portare con sé chissà quale straordinaria chiave di comprensione – “i giovani non sanno che l'esperienza è una sconfitta e che bisogna perdere tutto per sapere un poco” (Ivi, p. 18) – ma perché essa lascia volentieri sottaciuta la risposta ad una decisiva domanda: “che cosa hai fatto della tua giovinezza?” (ERBETTA, 2001, p. 24). Infatti, all'apice di tale interrogativo, non c'è spazio per i simulacri della memoria o per i ricorsi alla presunta fallacia dell'im maturità. Né, peggio ancora, per gli ammiccamenti a una complicità grottesca lontana dalla confidenzialità più autentica di un rapporto testa a testa. In quella domanda, viceversa, vive esattamente la chiave morale, senza sconti possibili, che il giovane ha già afferrato e fatto sua.

Donde varrà forse la pena di domandarsi, pedagogicamente, quanta violenza per me la negazione di una relazione reciproca e trasparente che insista, pur nell'asimmetria, su *questo* livello di discorso. Vale a dire: quanto può essere sterile – se non deformante – pensare la questione morale nella distanza di parametri inconciliabili? E quali conseguenze produce tale distanza?

Del resto, negare alla giovinezza l'etica della scelta – così come minimizzare la decisività delle scelte giovanili – significa imporle alcune condizioni.

La prima ne fa il luogo di un'adolescenza prolungata, in cui a prevalere, in maniera spesso socialmente perversa, è il legame (il vincolo?) tra adulto e giovane, che consente all'uno e all'altro di ignorare il dinamismo difforme delle rispettive esistenze. Simile, per un verso, a quel diffuso “senso

d'inferiorità" che Fromm ha a suo tempo tanto magistralmente chiarito, l'io alle prese con il mondo "cerca qualcuno o qualcosa a cui legarsi; non può più sopportare di esser se stesso e cerca freneticamente di disfarsi della propria individualità e di provare di nuovo un sentimento di sicurezza eliminando l'io" (FROMM, 1941, p. 127). Per altro verso, socialmente impaurito dalla feroce solitudine imposta dalla *società del rischio* interpretata da Ulrich Beck, l'io struttura la propria esistenza sovrapponendo l'autonomia allo "spazio privato", la cui conquista definitiva, funzionale alla costruzione della "propria vita", si fa sempre più lontana⁴. Per non dire delle conseguenze ben note che tale prolungamento indefinito del tempo della giovinezza hanno sia sulla tenuta del tessuto sociale sia sulla dispersione della vitalità giovanile.

In questo quadro, l'emancipazione risulta allora una sorta di miraggio – sociale ed esistenziale – che frammenta la portata progettuale propria della giovinezza e che, svincolandola dalla matrice della socialità, finisce per fare del problema morale un lusso concesso a pochi⁵.

Ma è proprio tale alienazione etica a suggerire la seconda condizione, solo apparentemente paradossale rispetto alla prima: una sorta di anestesia coatta all'intrapresa personale. Laddove, infatti, il campo delle possibilità a portata di mano si riduce ai minimi termini, e per giunta alla luce delle

-
- 4 Nel quadro della nota definizione di "società del rischio" con cui Beck descrive la seconda modernità, la soggettività è sempre più articolata attorno all'esigenza, spesso solipsistica, di "costruire la propria vita". A tal proposito, Beck scrive: "Forse che la prospettiva di costruirsi una propria vita aveva un senso soltanto in passato, mentre oggi, di fronte alla povertà crescente e al degrado delle città non lo ha più? Potersi dedicare a costruire la propria vita non necessita forse innanzitutto di disporre di denaro proprio, di una professione propria, di un proprio spazio, nonché della sicurezza fondamentale di non venire aggrediti o rapinati mentre si cammina per strada? Non è forse proprio questo il movente che spiega tanti comportamenti irrazionali e la frequenza con cui si verificano episodi violenti non solo ai margini, ma anche nel cuore della società? Non sarà che il discorso della propria vita è consentito soltanto ai cosiddetti *vincitori*, mentre i perdenti, costretti al silenzio, si riducono a sfogare di quando in quando la loro rabbia con atti di violenza? E non può essere che i vincitori di oggi siano i perdenti di domani? Non è proprio la paura di scivolare e di cadere che rende ansiosi i vincitori di oggi?" (BECK, 1997, pp. 58-59). Saggi capitali del sociologo tedesco per comprendere la nostra modernità restano *Risikogesellschaft* (1986) e *World risk society* (1999).
- 5 E quanto simile processo possa mettere in crisi, fra gli altri, il modello interpretativo durkheimiano – secondo il quale l'educazione "ha per oggetto l'adattamento del fanciullo all'ambiente sociale nel quale è destinato a vivere" (DURKHEIM, 1973, p. 78) – o la sequenza piagetiana di anomia-eteronomia-autonomia nello sviluppo infantile è questione puntualmente affrontata in ERBETTA (2001).

circostanze che “obiettivamente” paiono caratterizzare la scena sociale e il clima culturale complessivo, al giovane non sembra restare altra chance che “dimostrare la propria maturità”, conformandosi⁶. Egli rischia, allora, di diventare, almeno nella rappresentazione collettiva, un adulto precoce, carico di un senso di responsabilità che, tuttavia, egli non ha mai davvero conquistato. Piuttosto, sembrerebbe che la semplice condizione di spettatore attento e pacato ne disarmi qualsiasi intenzione propositiva, inscrivendolo in un ruolo da imparare a ricoprire alla svelta per assicurarsi per lo meno un dominio, micrologico ma certo, sul proprio presente. Qui la moralità, appiattendosi su una esistenzialità attendista, è deprivata della sua tensione costitutiva ed è sostituita dal principio dell’utile.

E sarà fors’anche in quest’assenza che il Pasolini più tragicamente profetico aveva visto l’esito omologante dei “giovani infelici”, il cui “conformismo è acquisito di peso dal mondo degli adulti. Lo schema è identico” (PASOLINI, 1976, p. 66). Ancor più riconoscendo come:

“il conformismo degli adulti è tra i ragazzi già maturo, feroce, completo. Essi sanno *raffinatamente* come far soffrire i loro coetanei: e lo fanno molto meglio degli adulti perché la loro volontà di far soffrire è gratuita: è una violenza allo stato puro” (Ivi, p. 65).

Eppure – si dirà – oggi tale conformismo manca di una leva fondamentale: quella della condivisione sociale. Quasi che la prepotenza vessatoria di simile assenza possa essere assunta con l’aridità del dato di fatto. E come se la saturazione della “socialità” nella “cerchia ristretta” non corrisponda – e non solo nel caso della giovinezza – a una perdita di prospettiva⁷.

6 In merito a tale “obiettività” senz’appello e alle ragioni che l’hanno generata e la alimentano si vedano almeno GALLINO (2006 e 2011) e REVELLI (2001 e 2010).

7 Infatti, secondo Revelli, “è qui, in questo campo di forza disteso tra i poli opposti della rappresentazione e della realtà, dell’aspettativa opulenta e dell’esperienza dell’indigenza o dell’inadeguatezza, che si condensa il rancore. Il sentimento, cioè, di un’attesa legittima tradita. Di una soddisfazione frustrata, incerta tra domanda di risarcimento e dichiarazione di fallimento (entrambi strettamente individuali), in cui la prima si potenzia e si fa tanto più impellente e aggressiva quanto più la seconda viene rimossa o ignorata”. Per cui, il problema dell’autorappresentazione, della rappresentazione collettiva e della realtà, viene a convergere su una politica di governo che, almeno nel nostro Paese, “mette al lavoro” le emozioni nella loro immediatezza, senza mediazione culturale e senza differimento progettuale, favorendo in particolare quelle negative – o ‘oppositive’ –, maggiormente in grado di riempire il vuoto di identità creatosi e di produrre un istantaneo (anche se effimero) senso di comunione se non di ‘comunità’. Cosicché “l’ira – il volto oscuro della domanda di riconoscimento insoddisfatta –, da dispersa e rarefatta

A essa, invece, sarebbe forse più opportuno guardare come a una sottrazione che agisce sulle esistenze soggettive limitandone le opportunità di conoscenza del mondo. Perché, a proposito di omologazione, ricordava Giovanni Sartori in un suo fortunatissimo *pamphlet*:

“si può essere eguali in gusti, stili di vita, ambizioni, criteri di successo e altre cose ancora, e nondimeno restare frammentati. Anzi, l’omogeneizzazione potrebbe accentuare la conflittualità tra i nostri villaggi. Ci si odia, ci si può odiare, anche tra fratelli” (SARTORI, 1997, p. 90).

Tanto che il rischio di convergere su una rappresentazione monadica dei rapporti sociali veicola la trasfigurazione dell’intersoggettività sul piano esclusivo della relazione io/tu, assecondando una deriva programmatica che pone non poche inquietudini sociali, culturali ed educative (GOODMAN, 1956; BORGNA, 1997; MORELLI, 2006).

Ma non basta: tra l’eterno immaturo e l’adulto precoce s’intravede ancora una terza figura della giovinezza, che è anche la terza condizione imposta dall’elusione della questione morale. Essa corrisponde al giovane schivo e solitario, alle prese con una riflessività riposta tra le pieghe silenziose della propria interiorità. Renitente a ogni forma di convenzione sociale, egli esercita la propria sensibilità nei luoghi e nei modi più impliciti, e dunque meno afferrabili. Come nell’archetipo del giovane Malte, a farla da padrone nei turbamenti logorati dall’avidità della vita è pur sempre una tensione irrisolvibile, solo che essa appare cifrata agli occhi del mondo:

“Se la mia paura non fosse così grande, mi conforterei al pensiero che non è impossibile vedere tutto in modo diverso e tuttavia vivere. Ma ho paura, ho una paura senza nome di quel mutamento. Non mi sono ancora abituato affatto a stare in questo mondo, che mi sembra buono. Cosa sarebbe di me in un altro?” (RILKE, 1910, p. 39).

Paure, solitudini, rabbie, mimetismi, debolezze, eccessi. Tutti modi della giovinezza? O, piuttosto, tutti snodi costitutivi dell’esistenza intera, sempre alla ricerca della propria forma?

E ancora: che la conquista del proprio posto nel mondo sia vissuta con tanta forza – estroflessa, conflittuale, pervicace – e con tale intensità non suggerisce forse l’idea che per il giovane si giochi, qui e ora, il destino

che era, possa tornare a condensarsi e focalizzarsi in ambiti accessibili, su figure riconoscibili, siano esse il nomade, il lavavetri, lo straniero o un qualunque ‘Altro escluso’” (REVELLI, 2010, pp. 38-42, *passim*).

della propria responsabilità? E, se questo è vero, come non vedere nella negazione della sua portata morale l'inaudita violenza invisibile di un mondo che si presenta avaro e ottuso?

Il giovane è indisponibile, certo: a sacrificare la sua esistenza alla ingerenza del mondo. E di un mondo che, anche alla luce delle condizioni qui evocate, sembra voler rallentare qualsiasi slancio alla trasformazione sociale.

Non è questo, forse, il vero *chantage*? E non è allora alla brutalità del ricatto che è opportuno dedicare l'attenzione critica del comprendere?

La vita dirimpetto e la morale del sì

Riconosciuta quale "situazione pedagogica" *par excellence*, la giovinezza descrive allora la relazione tra violenza ed educazione nelle forme della moralità. Nella misura in cui, sartreanamente, l'"età della ragione" è anche "età della scelta", la tensione che ne governa gli orizzonti progettuali si gioca attorno al problema della fine del *délire d'être dieu*⁸. Vale a dire che "la formula 'essere libero' non significa 'ottenere ciò che si è voluto' ma 'determinarsi a volere (nel senso lato di scegliere) mediante se stessi'" (SARTRE, 1943, p. 587). Cosicché la svolta formativa della giovinezza coincide con la definitiva presa di coscienza della rinuncia irreversibile a ciò che, scegliendo qualcosa piuttosto che qualcos'altro, è perso per sempre.

8 È ciò che accade a Mathieu, il protagonista de *L'âge de raison*, vero e proprio "romanzo di formazione" che sembra sancire la fine del tradizionale *Bildungsroman*. Qui, infatti, il giovane non si riscatta, né 'matura' facendo corrispondere il passaggio all'età adulta con la sua collocazione entro un ruolo sociale riconoscibile. Il romanzo, piuttosto, mette al centro della esperienza giovanile la questione della libertà: quella di un Mathieu che ne insegue il mito (potere tutto) fino a quando non s'accorge che essere liberi significa essere responsabili. Per cui, in avvio, il protagonista si presenta al lettore come un "vecchio": "io sto qui, mi assaggio, sento l'antico sapore di sangue e d'acqua ferruginosa, il mio sapore, 'sono' il mio proprio sapore, esisto. Esistere, ecco cos'è: bersi senza sete. Trentaquattro anni. Trentaquattro anni che mi assaggio e sono vecchio. Ho lavorato, ho atteso, ho avuto ciò che volevo: Marcella, Parigi, l'indipendenza; è finita". Ma è nelle battute finali che lo stesso giovane, rimasto solo nel deserto della sua morale egoica, dirà, a sua discolpa, che "nessuno ha ostacolato la mia libertà, ma è stata la mia vita a berla" (SARTRE, 1945, pp. 66 e 418). Certo: la sua giornata era finita, e con essa la sua giovinezza. Ma quella giovinezza convenzionale, appunto, che vuole l'adulto adeso al suo mondo, senza l'amarezza del congedo ma con il cinismo maturo del risentito.

Se fin qui la giovinezza può sembrare inesorabilmente condannata all'annuncio di una vita matura ordinaria e semplice, capace di curvare il sacrificio nella forza della vita, essa invece si compie nell'affermazione della propria libertà. Anzi, è proprio attraverso la lacerazione intrinseca allo scegliere che l'esperienza della libertà si rivela tragica, poiché essa si concretizza nel fatto che "la libertà non è un semplice potere indeterminato", ma "fare presuppone l'annullamento di un dato. Si fa qualche cosa di qualche cosa". Così, "essendo la scelta identica al fare, suppone, per distinguersi dal sogno e dal desiderio, un inizio di realizzazione", e la realizzazione è l'annullamento di qualcos'altro (Ivi, pp. 585-587, *passim*).

Di qui, dunque, la moralità profonda: quella che, comprendendo la crucialità del momento e dell'intrapresa, corre lungo un percorso liminare, accidentato e insidioso, eppure, insieme, affascinante, avventuroso, vitale. Dove le due caratterizzazioni – del serio e del ludico, della possibilità e della necessità, dell'eccesso e della norma – non possono essere disgiunte, pena la perdita di senso di entrambe. E, con esse, dell'esistenza.

In ciò, l'idea che la giovinezza sia esperienza vissuta della contraddizione. Se, infatti, a farsi motto della giovinezza è quello che Camus ha scelto per il suo *homme révolté* – "fra questo diritto e questo rovescio del mondo, non voglio scegliere, non mi piace che si scelga" (CAMUS, 1937, p. 51) – ciò è tanto vero quanto più a farsi largo è un'esperienza del possibile sottratta ai suggerimenti 'a portata di mano' del mondo⁹. Una possibilità radicalmente altra, insomma, coltivata nello spazio di una contingenza condotta

9 La ricorsività con la quale Albert Camus viene chiamato in causa recentemente – e talvolta con un'intenzione più simile ad una posa che non ad un pretesto argomentativo – non trarrà certo in inganno il lettore più accorto. Tant'è vero che è proprio dalle pagine del capitolo de *L'uomo in rivolta* intitolato *Nichilismo e storia* che Camus pare mettere a fuoco un aspetto decisivo per il nostro discorso, a proposito della contraddizione nella rivolta: "L'insurrezione umana, nelle sue forme elevate e tragiche, non è non può essere altro che una lunga protesta contro la morte, un'arrovellata accusa a questa condizione retta dalla pena di morte generalizzata. [...] L'uomo in rivolta non chiede la vita, ma le ragioni della vita. [...] In apparenza, ci sono i rivoltosi che vogliono morire e quelli che vogliono far morire. Ma sono gli stessi, arsi dal desiderio della vita vera, privati dell'essere e portati allora a preferire l'ingiustizia generalizzata a una giustizia mutilata. A questo grado d'indignazione, la ragione diviene furore. [...] Non è la rivolta a risplendere oggi sul mondo, né la sua nobiltà, ma il nichilismo. E di esso dobbiamo ora delineare le conseguenze" (CAMUS, 1951, pp. 729-733, *passim*). Per una lettura critica sull'idea di rivolta in Camus, si vedano almeno: R. GAY-CROSIER (2011) e A. COMTE-SPONVILLE (2001). Per l'esplorazione un possibile significato pedagogico della rivolta, mi permetto di rinviare al mio *La pedagogia dell'assurdo* (2000).

fin oltre i suoi margini, fino a perdere i connotati rassicuranti di un presente che non può che limitarne il dinamismo.

Ma tale desiderio, a partire dal rifiuto inappellabile, si dispiega esso stesso al di là della presa di coscienza: nella frattura che separa il no dal sì. Lì, infatti, nel luogo dell'esperienza del tragico, così carica di promesse e di senso, si consuma la possibilità di conquistare la propria forma. Perché è la realtà dimidiata che il giovane sente sua, e tanto la comprende quanto è compreso in essa. Niente a che vedere, quindi, con il tormento drammatico di un'introspezione senza via d'uscita, alla quale l'altro può guardare come si guarda ad un rifugio confortevole dall'insufficienza del mondo. Oppure: niente a che fare con una vulnerabilità da compensare con la benevola premura della protezione. Piuttosto, si tratta di un vissuto limpido, della prima certezza conquistata – l'ambiguità della vita –, così potente da non ammettere fragilità: una ferita attraverso la quale l'esistenza è convocata, finalmente, dirimpetto.

Il giovane, dunque, è colui che trova una chiave di comprensione decisiva – la vita, adesso – nell'istante stesso in cui si congeda irreversibilmente dal passato, dalle attese, dagli affetti più scontati. Anzi, lo scacco della formatività, ossia la perdita dell'occasione cruciale del tempo della giovinezza, pare rintracciabile proprio nella sottovalutazione del suo “sentimento tragico della vita”. In questo caso, infatti, la scissione si alimenta a dismisura: *per* il giovane, che riconosce nella distanza dall'adulto l'ulteriore certificazione del suo vissuto; *con* il giovane, nella solida impossibilità di comprenderlo.

Sarà questo, allora, il rischio di una deriva ancor più grave, che precede i rapporti intersoggettivi e che si dispiega nella percezione dell'esistenza stessa. Quasi che l'opacità del mondo possa essere confusa con il pretesto per una resa al suo fronteggiamento, ciascuno con il carico di responsabilità che gli è proprio.

In effetti, a rischiararsi nel tempo della giovinezza è piuttosto l'arbitrarietà della separazione tra bene e male, tra giusto e ingiusto, tra armonia e disordine. Come pure a farsi chiaro è l'inganno che l'alternativa tra due poli reca con sé. Così il giovane, più disponibile di chiunque altro a dare ascolto al dubbio che pervade i suoi pensieri, sa – anche quando lo sente soltanto – che se c'è una verità, essa è proprio nell'ambiguità delle cose. A lui spetta, ora, il rischioso carico del dispendio. Ed egli può rivendicarlo quale segno tangibile della sua esistenzialità.

A ben vedere, infatti, la moralità si pone essa stessa su una soglia: quella che, a partire dal Bataille più nietzscheano, contrappone “morale del culmine” ed “etica del declino”. Perché è sulla leva della pratica antieco-

nomica – secondo la quale la vita corrisponde all’esigenza del dono, della deiezione, dello sperpero – che il giovane può trovare la chiave di una moralità radicalmente altra da quella corrente, giocando in questi termini la sua partita con la vita¹⁰. Del resto, l’improvvida generosità fine a se stessa, antiutilitaristica e rituale, pare corrispondere pienamente al gusto dirompente e anticonvenzionale del riconoscimento. Ma corrisponde anche all’effrazione di qualsiasi predisposizione delle possibilità, interrompendo la sequenza dell’offerta di mondo allestita per l’occasione. E, soprattutto, nel nostro caso, converge nella vertigine, sentita e agita, che pervade non soltanto il vissuto giovanile, ma la stessa visione del mondo che ha preso corpo e che ora, nel pararsi dirimpetto della vita, chiede di essere firmata in prima persona singolare.

È qui, nella durezza immediata e intima della relazione senza mediazioni, che il giovane e l’adulto, che il giovane e il suo pari, che il giovane e il mondo, esperiscono la medesima ferocia esistenziale. Ed è per lo stesso motivo che s’innalza esponenzialmente il rischio di tradire tale ferocia costitutiva deformandone il senso. Che sia l’inaudita fatica di radicare la cifra tragica nella forma soggettiva, che sia la malafede dell’autocompiacimento, che sia la resistenza a riconoscersi nella colpa del tradimento morale, in ogni caso a rendere molesta ed estranea la perentorietà della scelta è sempre una forza. Tanto la forza che condanna e che sancisce, quanto la forza con la quale l’affettuosa irrisione tenta di mettere fuori gioco il nucleo costitutivo della conflittualità.

Ecco perché i mascheramenti attribuiti alla giovinezza – compreso quello dell’eccesso violento – possono in realtà essere attraversati da una vio-

10 A proposito di “morale del culmine” ed “etica del declino” il riferimento ovvio è al Bataille di *Sur Nietzsche* (1945). Rispetto invece al rito del *potlatch* (MAUSS, 1950; BATAILLE, 1976) pare particolarmente significativo, in questa sede, ricordare come l’attenzione antropologica di Bataille a tale fenomeno riesca a restituire una lettura capace di comprendere non solo il senso profondo del “dispendio sovrano”, ma anche il suo tramonto nel “mondo del dispendio privato”, che ha trasformato il dono in ‘prodotto’. E, rileva più oltre Bataille, “un uomo è inevitabilmente lacerato tra questi poli, inconciliabili, poiché non può decidersi né per una direzione né per l’altra. Non può rinunciare alla propria esistenza isolata; né all’esuberanza di un mondo che si fa beffe di questa esistenza e si accinge ad annientarla. Tra il minuscolo recinto e lo spazio libero si svolge un conflitto quotidiano; e innanzitutto tra sé e gli altri uomini, tra l’avarizia e la generosità. Ma per andare dal dentro al fuori bisogna superare lo stretto passaggio il cui nome è Angoscia” (BATAILLE, 1976, p. 142). Tale pare allora essere non solo la situazione esistenziale della giovinezza, ma dell’esistenza stessa. Sulla caratura pedagogica di questi temi si rinvia a ERBETTA (2007).

lenza sedimentata e nascosta, ben più arcigna e crudele di quella manifesta. Forse proprio quella “violenza allo stato puro” denunciata da Pasolini, magari alimentata dal risentimento mimetico studiato da René Girard (1972; 1999), in virtù del quale quando la differenza – sia essa sociale o esistenziale – soccombe al desiderio di riconoscibilità, si è alle prese con la più infida delle crisi sociali e culturali.

Di qui l’idea che se l’esperienza dell’eccesso – della *part maudite* – appartiene pienamente e costitutivamente all’esistenza, essa non può che essere colta e attraversata. La sua rimozione finisce per essere deformante e oppressiva: tanto più rassicura quanto più tradisce. Essa, piuttosto, andrebbe considerata nelle sue diverse estensioni, vincendo la difficile prova dell’orrore osceno che esibisce.

In secondo luogo, e volendo collocarsi al polo osservativo opposto, ne viene che a rivelarsi più potentemente immorale è la violenza dell’occultamento, della sublimazione, della persuasione retorica. E, pedagogicamente, dell’istituzionalizzazione della violenza come anomalia. Simili frangenti, infatti, finiscono per rispondere intenzionalmente e funzionalmente alla sottrazione di potere, almeno quando si voglia intendere quest’ultimo, alla maniera di Popitz, come “poter fare”¹¹. In questa chiave, a essere negata è appunto la caratura morale della giovinezza.

Emblematicamente rappresentata dal differimento di responsabilità e dalle sue forme esplorate più sopra, la negazione del “poter fare” s’insinua nelle pieghe delle fragilità e delle insicurezze, dissuadendo dall’urgenza di esporsi al mondo per prediligere la comodità dell’attesa o della guida. A maggior ragione quando l’ostilità o l’insufficienza del mondo sembrano

11 Se la riflessione che Popitz dedica alla violenza nel suo *Fenomenologia del potere* risulta esemplare sia per il quadro che egli descrive sia per la lettura critica che ad esso dedica, è forse proprio nella ostinata attenzione al *poter-fare* come chiave di volta della questione che è possibile rintracciare uno dei tratti d’originalità più significativi del suo studio. In tale contesto, infatti, il sociologo tedesco conclude l’analisi della “sindrome della violenza totale” – la quale attraversa i macrosistemi dell’uccidere e dell’essere uccisi in virtù di una sempre più spinta tecnicizzazione dell’atto – affermando che “le forze contrarie alla sindrome della violenza totale dovrebbero entrare in relazione, così mi pare, con tutti i suoi elementi: con l’uso illimitato dell’intelligenza creativa per l’innovazione delle armi, con l’inclinazione alla giustificazione esaltata della propria violenza, e con la disposizione all’imperturbabilità, con l’indifferenza verso le vittime. Non credo che queste condizioni spostino il problema nella sfera dell’irrazionale. Illustrano piuttosto quanto sia difficile dare fondamento alla speranza di una repressione della nuova violenza” (*Op. cit.*, p. 61). Conclusione, questa, che è forse possibile estendere ad ogni argomentazione che riguardi, in qualche modo, la violenza.

insistere persuasivamente sulla bontà del ritiro. Risulterebbe più prudente, allora, non pensare, non desiderare senza meta, non scegliere, non soffrire: l'urto potrebbe essere violento. Fatto salvo, magari, il consumo delle proprie inesorabili effrazioni nel limbo eteroclitico dell'invisibilità.

Ma ciò che più conta – più dell'effetto distopico che talvolta sembra di scorgere su alcuni giovani volti – almeno in chiave formativa, è l'abuso che soggiace alla sottrazione di potere e al differimento della responsabilità (BERTOLINI, 1996).

Non può stupire, infatti, che, alle prese con tanta inaudita forza, il giovane cerchi rifugio altrove, ostentando un adattamento sociale con il quale, uniformandosi solo apparentemente, sceglie di non entrare in collisione. Perché egli, in verità, sembra poter tutto – fino ai vertici parossistici descritti dalla chiacchiera corrente –, purché questo suo potere non lo renda davvero protagonista di alcunché. Vale a dire: purché egli non avochi a sé il diritto ad una moralità propria.

In questo senso, resta vero, come sempre, che la giovinezza è il tempo del “tutto o niente”, ma che la scelta del “niente” appaia piuttosto inedita, o che non s'imponga sulla scena pubblica, o che non s'imponga con la rabbia incendiaria della rivolta, non significa che essa sia estranea al rifiuto. Né, tantomeno, che essa sia sintomo di una conformazione conquistata. Viceversa, e similmente alla “violenza invisibile” studiata da Žižek (2007), la radicalità del “no” è, in questo caso, tanto più inafferrabile quanto più è mascherata dall'apparente corrispondenza alle richieste del mondo.

Risulterà forse meglio, allora, la tragicità propria della giovinezza. Ma il fatto che essa sia in tal modo più immediatamente riconoscibile non significa che essa alluda a “giovinezze mancate” o “perdute”. Si tratta, piuttosto, di *esistenze* mancate: quelle che, non avendo colto le proprie occasioni formative, annunciano l'orrore della diserzione dalla vita (ERBETTA, 1994).

Di qui, anche, la responsabilità – tutta adulta – della sanzione dell'anormalità. In quanto tale, la marginalizzazione della difformità rispetto alle attese, la condanna perentoria dell'eccesso, paiono, in questo quadro, altrettante negazioni della giovinezza: altrettante sottrazioni di potere. A essere oppresse, insieme alla moralità, sono la possibilità inattesa, la capacità immaginativa, la radicalità del pensiero, la dialetticità degli opposti: la conquista stessa dell'ambiguità salvifica della vita.

Ecco, allora, come ciò che va correntemente sotto il nome di “violenza” – quella visibile, ostentata, mediatizzata – non sembra essere l'epilogo di qualche cosa di circoscritto ed estemporaneo. Né, forse, è sempre convincente pensarla come *reazione* al mondo. Che sia l'iterazione disperata di un'affermazione o l'affermazione feroce di una tensione vissuta, essa

assomiglia ad una testimonianza ostinata, certa, nella coscienza giovanile, come la più intima delle convinzioni, e indisponibile all'occultamento e alla normatività.

E infine: è possibile pensare la scelta pedagogica del "tutto o niente" come un modo di dire la relazione soggetto-mondo che rivendica la possibilità di una più autentica progettualità esistenziale?

Perché se la giovinezza è il *cominciamento*, essa va forse compresa proprio nell'immagine della vertigine, nell'ebbrezza dell'altezza, nel fascino dell'oscurità, nella gratificante fatica dell'impegno personale in un'intrapresa di cui non s'intravede l'esito e per cui forse l'esito non è importante, nella pienezza trasparente dell'orizzonte aperto al possibile che irrompe dinnanzi. Questo sarà il tempo di un'esclusiva, da cui tutto il resto dipende: il tempo del sì incondizionato alla vita, della propria forma, di un'educazione che vale se e quando sa farsi carico dell'esperienza del paradosso e dell'inquietudine che esso produce. Il tempo, insomma, di una vertigine vissuta pienamente, poiché essa non conosce il ritmo della durata ma solo l'infinita melodia del tempo.

Esperienza dell'irrazionale? Può darsi. E perciò esperienza pericolosa dalla quale salvaguardare e salvaguardarsi? Forse. Tuttavia, essa resta esperienza inesorabile, intrinseca alla contingenza dell'esistere. E se, come sottolineava Paci commentando Jaspers, "il fallimento della ragione non è la negazione della ragione" (PACI, 1950, pp. 36-37), è anche vero che:

"ogni tentativo di orientarmi nel mondo mi conduce ad una contraddizione: l'esperienza di questa contraddizione e della situazione limite chiarisce a me stesso che cos'è il mio esistere, diventa una chiarificazione dell'esistenza. [...] Esistere non è né il conoscere né il risultato del conoscere: è un fare, anzi il farsi dell'esistenza stessa" (Ivi, p. 33, *passim*).

Che sia pure per l'impazienza di affermare questa sua verità, è tuttavia al "farsi dell'esistenza" che il giovane risponde con il sì. Anche quando l'affermazione nega, sottraendosi al consenso del mondo. Oppure, per dirla con Blanchot:

gli uomini si affermano per mezzo del potere di non essere: così agiscono, parlano, comprendono, sempre altri da quelli che sono e sfuggendo all'essere con una sfida, un rischio, una lotta che va fino alla morte, e che è la storia (BLANCHOT, 1955, p. 220).

Per questo, di fronte all'imporsi della vita, quale importanza può avere il fatto che per comprenderla sia necessario rinunciare al mito (o alla mi-

tografia) della giovinezza? E quanto è inutile l'imbarazzo di fronte a una giovinezza che, invece, sfugge sempre all'esigenza insidiosa e forse un po' disarmata di poterla davvero rappresentare?

Non restano, probabilmente, che altre parole, altri sguardi, altre attese, forti della compagnia di qualche illuminante, ultimativa, consapevolezza:

“la misura non è il contrario della rivolta. La rivolta è essa stessa misura: essa la ordina, la difende e la ricrea attraverso la storia e i suoi disordini. [...] La misura, nata dalla rivolta, non può viverci se non mediante la rivolta. [...] Qualunque cosa facciamo, la dismisura serberà sempre il suo posto entro il cuore dell'uomo, nel luogo della solitudine. Tutti portiamo in noi il nostro ergastolo, i nostri delitti e le nostre devastazioni. Ma il nostro compito non è quello di scatenarli attraverso il mondo; sta nel combatterli in noi e negli altri” (CAMUS, 1951, p. 947).