

tà, costituito da quei termini e concetti politico-sociali descritti nella fase di difficile gestazione che segna il passaggio dall'antico regime, continua, per Koselleck, a dominare il mondo, e ad offrirgli il suo tipico orientamento utopico-progressivo, il suo orizzonte di attesa. E tuttavia per chi oggi si ponga il problema di un'analisi critica delle idee ricevute, dell'apparato concettuale ereditato, v'è da chiedersi se le cose oggi stiano ancora così.

1. *Il moderno messo a distanza*

Assistiamo infatti da tempo ormai alla maturazione di quella che si potrebbe definire una presa di distanze dal moderno. Si avverte cioè un processo di crescente storicizzazione dell'epoca che è stata (e non è più) contemporanea, un'inedita possibilità di costruirne una periodizzazione, di conoscerne cioè non solo il termine *a quo* ma anche quello *ad quem*, di mettere per così dire «il moderno» tra parentesi. I concetti e gli schemi che da quell'epoca promanavano e che ci consentivano di pensare il mondo si sono raggruppati e addensati di dubbi, dei segni di una riflessione perplessa che denaturalizza irrimediabilmente il mondo sociale e gli conferisce una patina particolare, oserei dire antichizzata o perfino antiquaria, un'inflessione incerta che ne incrina la passata, indiscussa normalità. In altre parole, il «moderno» si è fatto antico.

Certo, non è la prima volta che gli schemi moderni sono contestati (gran parte della cultura del Novecento è intrisa di quella contestazione¹⁰) ma oggi siamo in presenza di un fenomeno nuovo, proprio come inedite sono le letture del processo di mutamento in corso che oggi possono offrirsi, e che parlano, infatti, di una *modernità radicale* (Anthony Giddens), di una *modernità in polvere* (Arjun Appadurai), di una *seconda modernità* (Ulrich Beck), di una *post modernità* o di una *modernità liquida* (Zygmunt Bauman).¹¹ Espressioni diverse, ma che sottintendono tutte un medesimo concetto: il moderno, o almeno quel concetto di moderno che ha segnato il cosiddetto «secolo breve», è finito. Il segno, il marchio del nostro tempo, starebbe in questa fine, nella

10. P. Anderson, *The origins of postmodernity*, Verso, London 1998.

11. Vedi almeno A. Giddens, *Modernity and self-identity. Self and society in late modern age*, Polity Press, Cambridge 1991; A. Appadurai, *Modernità in polvere: dimensioni culturali della modernizzazione* (ed. or. 1996); Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002 (ed. or. 2000); U. Beck, *La società globale del rischio*, Asterios, Trieste 2001 (ed. or. 1992); Id., *The cosmopolitan vision*, Polity Press, Cambridge 2006.

consapevolezza diffusa di vivere in un'epoca di modernità diversa, seconda, estrema, estenuata; o addirittura in un mondo non più moderno ma differente, un mondo che non sappiamo definire e che, non avendo parole giuste per dirlo, chiamiamo postmoderno.¹² Se questi teorici del nostro tempo hanno ragione, allora, in qualche punto del secolo scorso, c'è stata una faglia, una linea di frattura – con Koselleck diremmo una nuova *Sattelzeit*, – all'inizio impercettibile, ma fattasi poi via via più netta, una soglia dopo la quale le cose non sono state più come prima.

Non si tratta solo della crisi delle ideologie, e segnatamente delle ideologie progressiste. Sarebbe sbagliato, ad esempio, ridurre questo mutamento all'affermarsi della *rivoluzione conservatrice*. Il neo-conservatorismo degli anni '80 e '90 del XX secolo (che non va confuso con il tradizionale spirito reazionario) più che una causa di questa perdita della modernità classica ne è forse un effetto. Esso costituisce una lettura ideologica (certo, non solo interpretativa ma anche performativa) di un processo di ristrutturazione profonda della realtà economica e politico-sociale e degli apparati concettuali utilizzati per pensarla, la modernità. Questo non significa un repentino cambiamento, anche se la velocità di certe trasformazioni appare talora eclatante. È come piuttosto se il moderno si riveli, per così dire, invecchiato, e si prolunghi perciò nel presente in modo disorganico, estenuato, a sprazzi e a strappi, per distorsioni e mediante negazioni.

Si pensi anzitutto all'idea di sviluppo, sorta di versione economicistica della più ampia idea di progresso, vera parola magica che ha forgiato tanta parte della sensibilità del Novecento. Siamo stati spettatori, negli ultimi decenni, di un passaggio epocale: dall'idea di uno sviluppo senza aggettivi, illimitato e teoricamente infinito, si è gradualmente passati ad una concezione, quella attuale, molto più cauta e circospetta, preoccupata delle condizioni in cui ha luogo, dei costi che impone, dei rischi che comporta. Si è affermata inoltre una visione più interessata alla dimensione della qualità che a quella, tradizionale, della quantità. Attenta alla continuità temporale, o, come usa dire, alla sostenibilità sul medio e lungo termine dello sviluppo.

Ma si pensi anche alla crisi della certezza nell'aspetto più decisivo della visione liberale della storia (su cui si poggiavano tutte le letture tradizionali di sinistra), e cioè alla credenza che il progresso comporti quasi automaticamente l'affermazione della democrazia e la progressiva diffusione

12. R. Abbinett, *Culture and identity. Critical theories*, Sage, London-Thousand Oaks-New Delhi 2003.

dei diritti di cittadinanza. Questa certezza è stata messa profondamente in discussione, e per capirlo basta dare uno sguardo anche distratto alla storia del Novecento, in cui assieme all'estensione dei diritti umani hanno avuto luogo radicali forme di esclusione spinte fino allo sterminio di interi gruppi sociali, etnici, religiosi. Questo Novecento inteso come *un passé qui ne passe pas*, come un tempo che non vuole finire e che continua a riemergere con il volto scomposto dei suoi errori e dei suoi orrori, ci ricorda questa radicale disgiunzione verificatasi – una volta, ma forse per sempre – nel cuore della modernità.

Vi è poi l'incapacità dello schema diadico basilare della struttura della politica, quello destra/sinistra, di rendere conto dei nuovi conflitti culturali emersi nell'ultimo trentennio del XX secolo, conflitti che hanno attraversato in modo nuovo (si pensi alla contestazione studentesca, al movimento femminista, alle tematiche ambientaliste, alle rivendicazioni autonomistiche di stampo territoriale) il campo politico, sconvolgendone le tradizionali distinzioni e riorientandolo profondamente, fino a costringere la basilare distinzione della politica, l'opposizione appunto fra destra e sinistra, a ridefinirsi. Con l'effetto curioso di una destra che, abbandonata la difesa del palazzo e dei principi di legge e ordine, si impadronisce delle pratiche contestatrici delle regole e del predominio statale e di una sinistra che, lasciata alle spalle la retorica della lotta e la pratica della piazza, appare impegnata ad imparare l'arte del buon governo e la conservazione dei diritti sociali e civili.

Si assiste, infine, alla crisi dell'identificazione del diritto con la legge e della comunità politica con lo stato. Più in generale alla caduta della centralità dello stato come unico soggetto sovrano, e alla scoperta che al suo posto la democrazia ha dato luogo a quella che viene definita una «poliarchia», una molteplicità di poteri che reclamano autonomia. Da qui l'evidenza che la tradizionale distinzione tra società politica e società civile si fa imprecisa così come più incerta tende a divenire la definizione dei poteri pubblici e persino dei concetti di interesse generale e di bene pubblico. Dopo i lutti del XX secolo nessun Leviatano sembra più in grado di raccogliere incondizionatamente la fiducia collettiva, proprio allo stesso modo come nessun *welfare* sembra più in grado di accompagnare serenamente l'individuo «dalla culla alla tomba». Permane nei confronti dell'onnipotenza statale un sospetto di eccessiva invadenza, che si tramuta spesso in una malcelata riserva, quando non in un'aperta resistenza nei confronti delle sue pretese.

A fronte di tutto ciò la realtà sociale si è fatta opaca, difficile da leggere. Gli individui si raggruppano e si riconoscono secondo schemi che non riservano più direttamente alla condizione economica il ruolo di perno, di necessario fulcro identitario. Nei paesi del cosiddetto mondo occidentale l'aggettivo borghese finisce per identificare sezioni del mondo sociale tanto ampie da rendere questa denominazione inconsistente e quasi insignificante. Ripetiamo senza troppa consapevolezza l'aggettivo «borghese» che un tempo indicava precisi e ben identificabili schemi di comportamento e di afferenza politica o religiosa ma che oggi invece non denota più nulla di tutto questo. Gli individui si riconoscono piuttosto in gruppi tenuti insieme da stili di vita, da orientamenti di tipo culturale o religioso, da sensi di appartenenza territoriale, da legami identitari basati su valori comuni. E la distinzione sociale, che un tempo si misurava direttamente nei rapporti sociali e in essi prendeva corpo e sostanza, oggi tende ad essere costruita e a manifestarsi attraverso il sistema dei media e la realtà virtuale che essi creano.

Per tutte queste ragioni, qui sommariamente indicate, un approccio storico concettuale oggi non può più essere quello a suo tempo proposto da Koselleck. Se il mondo che viviamo ha un suo proprio e diverso sistema di temporalità, o – volendo usare il concetto coniato a suo tempo da François Hartog¹³ – un nuovo «regime di storicità», l'apparato concettuale utilizzato va sottoposto a critica in una maniera molto più autoriflessiva di come avviene per la *Begriffsgeschichte*. Non si tratta più, in altre parole, di fare la storia dei concetti usati dagli attori storico-sociali, o almeno non solo, ma di fare anche la storia dei concetti usati dagli interpreti, dagli scienziati storico-sociali. Questo perché nel frattempo è maturata – a fianco delle già ricordate convinzioni che il sapere dell'interprete è *embedded*, immerso in tradizioni autoritative e che esso è *campé* e cioè si svolge non in un asettico laboratorio ma entro istituzioni sociali – una terza e ancora più fondamentale consapevolezza, che si potrebbe definire come la «rinuncia al camice». E cioè una rinuncia (quanto sofferta!) al privilegio di stare dall'altra parte del tavolo rispetto agli oggetti di analisi, nella convinzione (mutuata dalla lezione dell'antropologia) che i discorsi degli interpreti e i discorsi degli attori storico-sociali non siano ontologicamente diversi, ma distinguibili solo sul piano deontologico. Questo perché, come ha mostrato Jean-Claude

13. D. Di Bartolomeo, *Lo specchio infranto. «Regimi di storicità» e uso della storia secondo François Hartog*, in «Storica», XVII, n. 49 (2001), pp. 63-94.

Francesco Benigno

Parole nel tempo

Un lessico per pensare la storia

VIELLA 

