



Monographic Section

Un altro (pezzo di) mondo è possibile Secessione e concentrazione

MIRKO ALAGNA

Università di Milano-Bicocca

Citation: M. Alagna (2018) Un altro (pezzo di) mondo è possibile. Secessione e concentrazione. *Cambio* Vol. 1, n. 15: 15-26. doi: 10.13128/cambio-22897

Copyright: © 2018 M. Alagna. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Abstract. In this contribution I will analyze in which way and what forms the aspiration to another world has survived the Twentieth Century. In my opinion, the accent should not be placed on the dichotomy possible/impossible, but on the conditions of possibility: in which way, at what price, with what instruments it is considered possible to build another world? I will argue that this aspiration now presents itself in non-universalistic forms: it is no longer a matter of building another possible world, but several pieces of the world. This implies a partial depoliticization of the dream of other possible worlds: politics is no longer considered - and can no longer be considered - the principal or indispensable tool for changing the world. It is not (only) a question of his perceived powerlessness in the face of other forces; far more profoundly, politics is cumbersome, because it carries with it two universalistic tendencies: politics is to rule everyone on everything. Exactly what we do not want (and cannot) to do anymore.

Keywords. Secession; Concentration; Superdiversity; Politics; Commons.

Questo contributo è di fatto un tentativo – tutto filosofico, se filosofico è ciò che prova ad afferrare il proprio tempo col pensiero – di analizzare in che modo e in quali forme l’aspirazione a un altro mondo, contemporaneamente diverso e migliore, è sopravvissuta al Novecento. Credo infatti che l’accento non vada posto sulla dicotomia secca possibile/impossibile, ma sulle mutate condizioni di possibilità: in che modo, a quale prezzo, con quali strumenti si ritiene possibile costruire un altro mondo? Scopro subito le carte: la mia tesi è che tale aspirazione si presenti ora in forme *non universalistiche*, ossia attuando (almeno) una strategia di filtraggio e riduzione dell’estrema eterogeneità dell’esistente. In altri termini, tale aspirazione si è rimodulata cambiando la sua ampiezza: non si tratta più di costruire *un* altro mondo possibile, ma diversi *pezzi* di mondo limitati sociologicamente e/o contenutisticamente. Questa “limitazione”, questa rimodulazione dell’ampiezza implica una parziale depoliticizzazione del sogno di altri mondi possibili: la politica cioè non è più considerata e non può più essere considerata – per la prima volta dopo almeno tre secoli – lo strumento principe o

imprescindibile per cambiare il mondo. Non si tratta (solo) della sua percepita impotenza di fronte ad altre forze o della scarsa statura morale dei suoi protagonisti; ben più profondamente, la politica risulta ingombrante, nelle condizioni contemporanee e per la soggettività esistente, in quanto trascina con sé due tendenze universalistiche indigeste: politica è governare *tutti* su *tutto*. Governare anche chi non è d'accordo – e proprio chi non è d'accordo – sulla totalità degli ambiti di vita considerati socialmente rilevanti.

Il primo universalismo – governare *tutti* – è definitorio di un agire che si voglia *politico*; è cioè *politico* ciò che si confronta strutturalmente con l'eterogeneo in quanto aspira a governare il diverso, e che è pronto a imporre – in ultima istanza, se altre strategie falliscono, anche con lo strumento proprio della politica: la violenza – determinate condotte anche a chi non le condivide, a chi non le adotterebbe spontaneamente. Il secondo universalismo – governarli su *tutto* – è invece accessorio, storicamente contingente: da un lato varia nel tempo l'ampiezza di ciò che è considerato socialmente rilevante e quindi da normare politicamente; dall'altro è possibile immaginare forme istituzionali che prevedono organi politici diversi e in larga parte reciprocamente indipendenti, ciascuno dei quali competente e deputato al governo di *un solo* ambito di vita sociale. Forme immaginabili, ma al momento inesistenti: nell'attuale strutturazione della democrazia rappresentativa una sola assemblea è sovrana su *tutto* ciò che è considerato importante o necessario governare; la volontà *democratica* è costretta ad essere anche volontà *generale* espressa compiutamente da un unico Parlamento. È proprio questa doppia universalità – governare *tutti* su *tutto* – a rendere la politica respingente: è uno strumento rigido e poco duttile, e di conseguenza appare poco utile a chi cerca di costruire pezzi di mondo diversi; la strategia adottata prevede quindi due mosse anti-universalistiche uguali e contrarie, due sistemi di riduzione dell'eterogeneo: la secessione (§ 1), ossia abdicare a governare *tutti*; e la concentrazione (§ 2), ossia rinunciare a governarli su *tutto*.

Sia chiaro che definire *non politiche* le forme contemporanee di mobilitazione non significa affatto degradarle, considerarle poco rilevanti o immature – ossia “non ancora sviluppatasi a livello politico”. Non c'è una valutazione implicita - e tecnicamente negativa, privativa - di queste pratiche, che al contrario possono essere, e spesso sono, altamente affascinanti e felicitanti – sicuramente più affascinanti e felicitanti di forme tradizionali di partecipazione politica. Lungi da me, inoltre, considerare tali pratiche *non politiche* come inconsciamente funzionali a un fantasmatico “potere” che avrebbe gioco facile nel tollerare resistenze puntuali e localizzate in cambio della libertà d'azione su tutto il resto del mondo; al contrario, queste forme di mobilitazione sono efficaci proprio perché puntuali e localizzate. In altri termini, è proprio l'esigenza di efficacia e di radicalità a spingere verso la secessione e la concentrazione; è proprio la riduzione di complessità a far emergere con chiarezza alternative nette e potenzialmente radicali. Le pratiche che mi interessa analizzare sono quindi *non politiche* o perché *concentrate*, e quindi a disagio in forme che prevedono una rappresentanza generale, “a pacchetto completo” sulle mille questioni dell'agenda politica – in cui cioè è impossibile scorporare e isolare posizioni su singoli temi. Oppure sono tecnicamente *non politiche* in quanto non prevedono generalizzazione tramite imposizione *erga omnes*; per quanto siano effervescenti, innovative e impattanti, sono non politiche nel senso che non si interessano di governare gli altri.

Adorno considerava impossibile vivere una vita vera nella falsa (Adorno 1951: 35); in un mondo ingiusto non c'è spazio per condurre in maniera singolare una vita degna; di conseguenza, chiunque aspiri a una vita autentica, piena e realizzata, deve provare a cambiare il mondo *intero*. All'atto pratico però un simile *aut aut* – tutto o niente, tutti o nessuno – finisce per avere un contraccolpo depressivo devastante: toglie persino la speranza di costruirsi una vita moralmente decente nella *waste land* del mondo capitalista, tanto irredimibile quanto inattaccabile nella sua pervasività. Data la sostanziale impossibilità di sanare *tutte* le ingiustizie del mondo, si ratifica l'impraticabilità di una vita non offesa. C'è forse più modestia, e magari anche più cinismo, nella versione contemporanea di quel monito, che credo risuoni oggi così: vivi (una vita vera) e lascia vivere (le vite false); dopo le ossessioni messianiche del Novecento, si tratta anche di una liberazione.

1. SECESSIONE!

Nel novembre 2015 vennero convocati a Torino sociologi, urbanisti, filosofi e attivisti per scandagliare tutta quella pletora di fenomeni di cooperazione e condivisione che gli attori sociali stavano mettendo in campo per

“rispondere alla crisi” – come recita il titolo del volume che riassume quell’incontro (Quarta, Spanò 2017). «Né lo Stato, nella sua novecentesca veste ‘provvidenziale’ e progressiva, e tanto meno il mercato, in quella di efficiente e razionalissimo allocatore, sono apparsi all’altezza della bisogna. E i privati si sono dati da fare: istituzionalizzando la cooperazione sociale» (Quarta, Spanò 2017: 7); ossia, in altri termini, hanno reagito alla crisi e all’incredibilità delle risposte di Stato-e-mercato costruendo altri mondi possibili: occupando mutualisticamente i vuoti lasciati dal ritirarsi del *welfare* pubblico; inventando nuovi modi di organizzare la propria attività lavorativa; reinterpretando istituti giuridici classici tendendone al massimo il significato fin quasi a stravolgerlo. Insomma, una galleria di effervescenze.

Tra queste, un contributo è dedicato al fenomeno del *cobousing*, saggiandone le *chance* di configurarsi come risposta inedita all'emergenza abitativa. Ebbene, *spoiler alert*: non lo è (Chiodelli 2017: 80). La questione veramente interessante, però, è l'analisi delle caratteristiche che rendono soggettivamente attraente l'esperienza del *cobousing* e dei motivi per cui appare inadeguato a risolvere in forme post-novecentesche il problema della casa. Sono cinque i tratti distintivi del *cobousing*: presenza di spazi e servizi ad uso collettivo; esistenza di regole costitutive di carattere privato che normano il funzionamento della comunità; partecipazione dei residenti alla conduzione della comunità stessa; (auto)selezione dei residenti; presenza di valori condivisi tra i residenti. È l'intersecarsi per nulla scontato di questi cinque requisiti che rende il *cobousing* interessante in quanto emblematico: esempio chiarissimo di micro-secessione, una forma *non politica* di costruzione di un altro pezzo di mondo possibile.

A colpire è un'apparente stonatura fra il principio di selezione dei residenti – frutto anche di «una sorta di auto-selezione delle persone che si trovano più a proprio agio con i futuri co-abitanti» (Chiodelli 2017:84) – e i valori condivisi in base ai quali avviene più o meno spontaneamente questo processo selettivo, ossia, solitamente, «la solidarietà, l'inclusività, la tolleranza» (Chiodelli 2017: 84). L'impressione è che ci sia un cortocircuito, che sia facile essere inclusivi con chi è già stato preselezionato, tolleranti con chi ci è simile in tutto e per tutto. Sia chiaro: non è una critica; la contraddizione è solo apparente, in quanto la costruzione di *milieu* pre-selezionati, eticamente omogenei e internamente concordi è una strategia di riduzione della complessità e dell'eterogeneità – e tale riduzione è percepita come necessaria per la costruzione di un pezzo di mondo diverso e migliore. Coerentemente, si utilizzano le potenzialità offerte dal diritto privato e dall'inventiva contrattuale per elaborare insieme regole di gestione interna in grado di dare forma e stabilità a quell'esperienza. Individui già di per sé tendenzialmente concordi che scrivono insieme le norme della propria coesistenza: il sogno di ogni contrattualismo democratico, avveratosi grazie alla selezione in entrata e alla rinuncia preventiva a imporre quelle regole a tutti gli altri. L'irruzione letteralmente *indiscriminata* di persone reciprocamente eterogenee per stile di vita, valori, aspirazioni, idee di felicità, avrebbe l'effetto di inceppare il meccanismo.

Anche per questo la formula del *cobousing* appare inadeguata ad affrontare la questione abitativa; ciò che mi interessa non sono i tassi di infattibilità o di difficile sostenibilità economica del modello coabitativo (Chiodelli 2017: 87), quanto piuttosto il fatto che vi è una contraddizione intrinseca tra l'aspirazione all'autogoverno tra simili e la necessità di governare l'eterogeneo, tra la secessione di un pezzo di mondo omogeneo e il governo di tutto un mondo *iperdiverso*. Un eventuale piano abitativo pubblico basato sul *cobousing* è quasi un ossimoro: è l'intrinseca politicità dell'intervento pubblico a collocarlo su un altro piano. Il potere pubblico deve governare la diversità: non può né operare con né basarsi su preselezioni valoriali, filtri in grado di garantire omogeneità riducendo la complessità; di fronte all'estremamente diverso non può che adottare parametri neutri, oggettivi, quantitativi per l'allocazione di alloggi pubblici.

Riprendendo categorie weberiane si potrebbe dire che il *cobousing* recupera in chiave post-moderna la forma (weberianamente apolitica) della setta, ossia un'associazione *volontaria* di individui che si sono scelti in quanto condividono la medesima relazione a un terzo polo – la fede, i valori, lo stile di vita ecc. (Weber 2005: 722; D'Andrea 2017: 96-109). Lo Stato è invece più simile alla Chiesa: ci si nasce, punto. E in quanto membri eterogenei di una stessa collettività bisogna trovare il modo di coesistere; un modo non necessariamente irenico o democratico: stare insieme può significare anche imporsi, discutere, confliggere, tentare reciprocamente di convincersi e di governarsi. I residenti di un'esperienza di *cobousing* vogliono potersi autogovernare, ritagliandosi un pezzo di mondo in cui realizzare la propria concezione di vita buona; non hanno intenzione di governare-altri, di cambiare il mondo intero adeguandolo alla propria idea di vita buona. Qui sta la loro *non politicità*.

Il *cobousing* è esemplare in quanto rappresenta il tentativo di rispondere a un'esigenza percepita come essenziale: elaborare un modo, fosse anche in negativo, di gestire l'estrema pluralità. In altri termini: ciò che mina la

credibilità di *un* altro mondo possibile è (anche) l'esagerata complessità dell'esistente e l'ormai infinita varietà delle posizioni valoriali soggettive. Un mondo complesso e incredibilmente eterogeneo rischia di diventare paralizzante: ogni decisione *politica* – ossia generale e tendenzialmente universalistica – è immediatamente esposta a reazioni e contraccolpi e mostra subito, in presa diretta, la diversità dei suoi effetti nei differenti contesti. Chi agisce politicamente sa che in un mondo così saturo e internamente diversificato non può prevedere e controllare la gran parte delle conseguenze della sua decisione. Allo stesso tempo, in società ad alto tasso di individualismo, è impossibile pensare di poter aggregare stabilmente masse sociologicamente ampie – tali addirittura da poter diventare “maggioranze” – animate dalla medesima volontà di cambiare il mondo nel medesimo modo. Il *cohousing*, nel suo piccolo, è una soluzione a questi due problemi: evita di cambiare *il mondo* costruendo un *pezzo di mondo* diverso e contemporaneamente non si imbarca in missioni di proselitismo e sogni di conversione universale; al contrario, seleziona i membri creando, di nuovo, *un pezzo di mondo* meno ingarbugliato: un segmento di mondo ritagliato apposta affinché una delle tante minoranze in cui si suddivide il panorama contemporaneo diventi localmente maggioranza.

Questo ribaltamento dei rapporti di forza – una minoranza che diventa maggioranza escludendo (e escludendosi da) altre minoranze -, nonostante suoni decisamente antipatico a orecchie progressiste, è di fatto percepito come una precondizione per l'azione: cambiare interamente un mondo *costitutivamente frazionato* in minoranze appare impossibile – o possibile solo ricorrendo a tassi di coercizione poco gradevoli. Che un mondo così complesso e abitato da persone così diverse l'una dall'altra sia di fatto imm modificabile è l'assunto cognitivo implicito che accomuna il *cohousing* a fenomeni per altri versi anche molto distanti, ma che condividono la pratica della secessione come fuga da una politica che nella sua obbligata generalità è vissuta come paralizzante: mi riferisco da un lato alle *planned* (o, con suono più sinistro, *gated*) *communities* negli Stati Uniti e dall'altro alla cosiddetta “opzione Benedetto” in questo periodo discussa in ambito cattolico. Nel primo caso la similarità formale con il *cohousing* è strabiliante: proprietari di casa che si costituiscono associazione o cooperativa per porre criteri di selettività all'ambiente in cui si trovano le case stesse (Glazze, Webster, Frantz 2006). Utilizzando il diritto privato si crea artificialmente uno spazio intermedio fra il privato familiare e il pubblico iperdiverso: una zona di decompressione che è un privato-allargato, un pubblico-filtrato. Queste associazioni possono avere vari scopi, e molti di questi poco nobili - come la salvaguardia del valore degli immobili (Dilger 1992) -, ma spesso cercano anche di preservare o ricostruire ambienti sociali considerati “migliori”: aree verdi diffuse, spazi comuni, drastica limitazione del traffico automobilistico ecc. (McKenzie 1994). Proprio la gestione e limitazione del traffico privato, ad esempio, in un ambiente eterogeneo sarebbe una scelta politica difficile, quasi impossibile: ci sarebbero molte e diverse esigenze da conciliare, eccezioni da prevedere, persone da convincere, compromessi da accettare, conflitti da aprire con chi non è convinto e non ha accettato compromessi. Molto più semplice e felicitante invece optare per la secessione: si sceglie la residenza anche a seconda dell'ambiente – sociale, culturale, ecologico, “etico” – in cui si vuole vivere¹. L'aspetto interessante del secondo caso citato è invece la diffusione di tendenze separatiste e isolazioniste anche all'interno della più universale delle istituzioni: la Chiesa cattolica. Il *best seller* “*The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*” (Dreher 2017) traccia, come dice nel sottotitolo, una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano: e questa strategia è, semplificando, la ritirata consapevole in piccole comunità virtuose e omogenee, preservando la fiamma della fede in attesa di nuovi tempi. Secondo Dreher anche la Chiesa cattolica deve momentaneamente abdicare a guidare gli altri ritagliandosi spazi di purezza; ciò che è/era emblema di “forma politica” – come da dettato schmittiano (Schmitt 1923) – in grado di far convergere e convivere gli opposti (la *complexio oppositorum*), deve ora ritirarsi, isolarsi dal mondo².

¹ In questo senso l'adagio tradizionale “i vicini sono i primi parenti” è ripreso ma completamente risemantizzato: se una volta significava vicinanza e casualità – i vicini, come i parenti, non si scelgono – ora indica il tasso di familiarità che si vuole avere con i vicini. E questo è possibile solo scegliendoli: comprando casa compro un pacchetto di vita, un *milieu* sociale che pretendo sia frutto di una *scelta consapevole*.

² Chiaramente questo testo è stato ferocemente attaccato da Civiltà Cattolica, arrivata ad accusarlo nemmeno troppo velatamente di donatismo in un articolo del 20 gennaio 2018 a firma di Andreas Gonçalves Lind intitolato “Qual è il compito dei cristiani nella società di oggi? ‘Opzione Benedetto’ ed eresia donatista”.

Insomma, la veloce citazione di questi *pezzi di mondo* diverso è solo per sottolineare che se il *cohousing* in sé è un fenomeno di nicchia, decisamente più diffusa è l'idea che incarna, ossia che solo diminuendo drasticamente l'iperdiversità del mondo contemporaneo attraverso una forma di secessione sia possibile costruire un pezzo di mondo diverso. Tale idea è talmente diffusa da impattare di fatto anche con le forme classicamente moderne di organizzazione politica della convivenza: sottoponendole a tensione o inventando istituzioni nuove. Sotto fortissima tensione è chiaramente lo Stato e la democrazia rappresentativa che in esso si era accasata; l'equilibrio della democrazia rappresentativa - rappresentanti di "parte" chiamati ad agire come rappresentanti del tutto - si basava su un doppio presupposto: l'esistenza di "parti" sufficientemente ampie da essere rappresentate (tanto ampie da poter addirittura diventare maggioranze) e la convinzione di ciascuna "parte" di essere portatrice dell'interesse beninteso, della giustizia, del meglio per tutti, anche per tutti gli altri - che quindi sono da convincere, battere, governare, utilizzando le armi della critica o la critica delle armi. Spezzoni di società in tanto rappresentabili *politicamente* in quanto numericamente ampi e temporalmente stabili e, ancora, in tanto rappresentabili *politicamente* in quanto interessanti alla conquista dello Stato come strumento di imposizione normativa *erga omnes*. Questo doppio presupposto è ora fortemente in discussione: iperdiversità, soggettivazione del riferimento ai valori, significa frantumazione del panorama politico; eventuali maggioranze emergono solo per sottrazione, per secessione di gruppi di simili dal più ampio contesto sociale di vita. E siccome senza maggioranza è difficile utilizzare le istituzioni politiche esistenti come strumento per cambiare il mondo intero, è giocoforza necessario optare per la costruzione di un pezzo di mondo più piccolo e meno confuso.

Due sono le conseguenze a mio avviso più eclatanti: in primo luogo l'interruzione della comunicazione politica. Non c'è voglia, intenzione o speranza di convincere altri a vivere in un determinato modo - perché non ci si vuole rovinare lo stomaco, perché l'abisso è tale che si dispera di poter persino dialogare con chicchessia; si vuole semplicemente essere lasciati vivere come si ritiene piacevole, giusto, felicitante - e gli altri facciano altrettanto. Il motto *we agree to disagree* prende il posto dell'abusatissima frase di Voltaire nel condensare il significato di democrazia: la seconda garantiva la legittimità di uno spazio di competizione tra idee e argomentazioni; anche se in disaccordo, faccio in modo che tu possa convincere me e altri della giustezza delle tue idee, e così facendo ne risulterà una verità migliore e superiore. Nel primo caso è invece la presa d'atto di un disaccordo incolmabile, concepito come "democratico" semplicemente in virtù del fatto che è pacificamente accettato. Ma non è previsto né confronto né scontro; né dialogo né conflitto. La pensiamo diversamente e questo fatto è irrimediabile; il meglio che possiamo fare è allontanarci, cercare di ridurre al minimo e circoscrivere a un numero limitato di argomenti (divenuti "sensibili") l'inevitabile momento impositivo. Secondariamente, laddove si continua eleggere il pubblico come interlocutore principale, si privilegiano le istituzioni di prossimità, meno ampie e più circoscritte: quelle che insistono su segmenti di popolazione con le stesse esperienze di vita, un simile contesto economico e culturale, in cui insomma la diversità è potenzialmente minore. Anche questo è un modo di ridurre al minimo politicamente accettabile l'iperdiversità: se non si è maggioranza nel *tutto* dei confini statali, ritagliamo un *tutto* più ristretto o diversamente dislocato in cui invece siamo già maggioranza. È così possibile evitare l'*impasse* e procedere all'edificazione di pezzi di mondo in cui vivere (abbastanza) bene. Quel lavoro tutto politico-statuale basato su argomentazione, costruzione del consenso, alleanze, compromesso e infine legiferazione appare incredibilmente lento, faticoso, ad altissimo rischio di fallimento; ogni volta si è costretti ad accettare compromessi, a non forzare la mano, ad aspettare tempi che non saranno mai ovunque "maturi" allo stesso modo; ogni volta si dovrà stare attenti a non urtare sensibilità, a non inimicarsi fette di popolazione, a procedere cautamente. Più semplice e più efficace e più felicitante separarsi, guadagnare autonomie, federare i già-simili.

Sul piano delle nuove istituzioni, invece, è la semantica dei *beni comuni* quella che più riesce a intercettare quest'esigenza di riduzione dell'iperdiversità dotandola anche di una carica parzialmente politica; se "comune" non è una proprietà ontologica di uno specifico oggetto, ma una modalità di fruizione e gestione del bene stesso, questa risente drasticamente del contesto materiale, delle soggettività che lo agiscono, delle esigenze, dei bisogni, dei rapporti di forza: tutto ciò è puntuale e difficilmente standardizzabile, tantomeno su scala nazionale. Per questo *beni comuni* e non *ritorno al pubblico*: si è consapevoli delle forzature che ogni governo implica in un contesto di eterogeneità ed eccentricità diffusa, in cui lo stesso provvedimento può causare effetti completamente diversi a seconda del

contesto. Di nuovo, quindi, si sfruttano gli strumenti offerti dal diritto privato, o eventuali sponde nelle istituzioni più prossime, per liberare spazi in cui vivere-bene senza impegnarsi a universalizzare quell'idea di vita-buona e senza sottomettersi al gioco politico dello scambio, del compromesso, del baratto (Quarta, Spanò 2016; Micciarelli 2017). La politicità parziale di queste esperienze sta nella loro stessa esistenza fortemente rivendicata: nei casi migliori sono precedenti (anche nel senso tecnico-giuridico del termine), esempi da ricalcare in situazioni simili, e nei peggiori sono prove esistenti della possibilità concreta di costruire istituzioni di vita vera anche al centro della falsa.

2. CONCENTRAZIONE!

Se la secessione è una modalità di riduzione dell'*iperdiversità*, intesa come estrema varietà di riferimenti valoriali soggettivi nel mondo, la concentrazione è una strategia di gestione della *superdiversità*, ossia la convivenza orizzontale di identità e appartenenze diverse nella stessa persona (Vertovec 2007).

Esperimento mentale: nella *call for papers* di questo numero di *Cambio* si sollecitavano contributi volti ad analizzare forme di mobilitazione e partecipazione sociale in diversi ambiti; tra questi, venivano citati: lavoro e impresa collaborativa (dal *coworking* alle nuove forme cooperative), assistenza dei migranti, processi educativi e di apprendimento, pratiche e politiche dell'abitare, consumo critico, rivendicazioni contro le ingiustizie sociali e territoriali. Guardando nel *mare* (per fortuna) *magnum* dell'associazionismo e della cooperazione si possono individuare esperienze fantastiche nella galassia femminista e queer, in quella dell'ecologismo, dell'animalismo, in quella sportiva; scorrendo l'indice di *Rispondere alla crisi*, oltre al *cohousing*, si trovano analisi sul mutualismo, sulle monete alternative, su quell'area ambivalente e quindi affascinante detta genericamente *sharing economy*. E si potrebbe continuare a lungo in quest'opera di mappatura di spezzoni dell'esistente in cui agiscono e su cui si *concentrano* diverse pratiche di innovazione sociale. Ora ciascuno provi a collocarsi, a prendere una posizione riguardo ogni singolo ambito, tematica, battaglia, forma di impegno presente in questo elenco. La mia impressione è che anche muovendosi all'interno del *milieu* di lettori e lettrici di *Cambio*, ne risulterebbe un panorama ad altissimo tasso di eterogeneità; una pluralità da misurare sia sull'ascissa del grado di importanza assegnato a ogni singolo tema, sia sull'ordinata della valutazione del tipo di azione considerata giusta in quell'ambito. La stessa tematica sarà imprescindibile per alcuni, secondaria per altri, forse persino inutile per altri ancora; e anche nel sottogruppo di chi considera fondamentale lo stesso ambito ci saranno sia differenze strategiche sia, più radicalmente, posizioni valoriali anche molto diverse. Se volessimo *cambiare il mondo intero*, costruire *un altro mondo*, saremmo costretti a cercare compagni di strada e di lotta tra coloro che condividono la nostra posizione su ciascuno di questi temi sia sul piano dell'ascissa sia su quello dell'ordinata. E di nuovo, è altamente probabile che ci troveremmo soli, o frazionati in una miriade infinita di minoranze, e quindi condannati all'inazione.

L'obiettivo di questo rudimentale esperimento era introdurre a un'altra conseguenza di quella «declinazione esasperatamente soggettivistica della relazione con la dimensione dei valori» (D'Andrea 2013, 2) che già era stata osservata nel paragrafo precedente: il *patchwork*. Ciascuno di noi struttura la propria identità in un *collage* personale di appartenenze e credenze eterogenee; l'identità non è più un centro definitorio attorno al quale si strutturano coerentemente identità-secondarie, ma un reticolato *unico* di convinzioni e appartenenze organizzato in maniera tendenzialmente orizzontale. Ciò significa (anche) che non c'è un piano di coerenza oggettiva in base al quale innellare una e una sola sommatoria di posizioni in tutti gli ambiti di vita: non esiste una posizione che ne implichi in maniera *oggettivamente coerente* un'altra; ognuno, semmai, ha la *propria* coerenza, un *fil rouge* tutto personale e non esportabile – ammesso e non concesso che senta il bisogno di averlo. Non c'è, insomma, una necessità logica in base alla quale da una decisione discende coerentemente a cascata una sola serie di scelte conseguenti. Un convinto militante ambientalista può essere contrario al matrimonio omosessuale, favorevole a pratiche di consumo critico, opporsi a politiche di apertura delle frontiere e disinteressarsi del problema abitativo. Allo stesso modo, però, un altro militante ambientalista, compagno di tante battaglie del primo, sogna una società più aperta con i migranti mentre anche lui guarda con sospetto l'estensione dei diritti civili. I quali invece sono considerati fondamentali in una società moderna da una terza militante ambientalista, che ritiene però anche necessario occuparsi subito del

problema dei senza casa, mentre suo cugino, impegnato nei sindacati, considera la questione ambientale un problema meno impellente di quello della disoccupazione. Si potrebbe andare avanti a esplicitare tutte le combinazioni possibili e immaginabili, che aumenterebbero esponenzialmente se buttassimo nella mischia ulteriori questioni decise politicamente (la politica estera, agricola, monetaria ecc.) e ciononostante nessuno dei quattro tipi-ideali di “cittadino impegnato” tratteggiati sopra è incoerente né può accusare gli altri di incoerenza.

Quei cittadini impegnati, però, non sono *solì*. Ciascuno di loro è *solo* unicamente se costretto a prospettare *un* altro mondo possibile, a lottare per cambiare *tutto* il mondo; in questo caso le loro strade non potranno che dividersi, incagliandosi su differenze ineliminabili e giustamente percepite come non sacrificabili. Invece *concentrandosi*, focalizzando i propri sforzi su segmenti contenutisticamente determinati di mondo, è possibile formare gruppi, costruire collettività, stringere alleanze; collettività e alleanze chiaramente situate, puntuali, specifiche, e soprattutto non monogamiche: funzionano proprio in quanto concentrate, ottenute selezionando un tema e relegando gli altri nella momentanea in-differenza. La solitudine, quindi, è il risultato dell’obbligo a sommare e gerarchizzare una catena posizioni su ambiti di vita diversi tanto da saturare completamente l’orizzonte del politicamente affrontabile; ma frantumando questo orizzonte, scomponendolo nelle sue parti costitutive, allora si possono costruire e individuare gruppi contenutisticamente circoscritti, vertenziali, non esclusivi. Ogni singolo ambito è autonomamente *politogeno*, in quanto contemporaneamente unisce e divide: aggrega attorno a sé un collettivo interessato e allo stesso tempo è occasione di conflitto, disputa, confronto; e ogni singolo ambito attrae un particolare collettivo separandolo internamente secondo faglie proprie, specifiche e non esportabili. Compagni di lotta ambientalista possono trovarsi su fronti opposti riguardo l’estensione di diritti civili, mentre un “avversario-situato” riguardo il tema *accoglienza dei migranti* è “compagno-situato” nella battaglia animalista.

Il panorama dell’attivismo e della partecipazione civica appare quindi *schiumoso* – per riprendere e parzialmente risemantizzare una metafora di Sloterdijk (2004); un paesaggio cioè in perenne movimento, in cui i singoli individui, come *bolle*, si aggregano e disgregano continuamente a seconda dei flussi di stress e dei punti che riescono a catalizzare interesse. Le appartenenze e i legami solidaristici si sono trasformati rispetto alla fissità e alla profondità novecentesca, ma non sono scomparsi: sono diventati mobili, mutevoli, cangianti. Come le bolle di Sloterdijk prima si aggregano e poi si allontanano, così i cittadini impegnati della contemporaneità tendono a stringere legami non asfissianti; si aggregano a ridosso di singole *issues* non esclusive, sincretiche, compatibili con sterminate altre appartenenze ugualmente importanti e ugualmente temporanee. Se il fu soggetto rivoluzionario era solido e avanzava pretese di riforma universale, i soggetti collettivi contemporanei sono mobili come le soggettività che li agitano: diffidano degli orizzonti totali e hanno natura concentrata, legata a doppio filo a *una* specifica questione (ambiente, diritti civili, grandi opere, campagne referendarie ecc.).

La politica nelle sue forme attuali è particolarmente respingente in quanto rigida e monogamica: costringe (letteralmente) un panorama schiumoso a fossilizzarsi all’interno di contenitori generalisti e poco elastici. Per questo motivo si moltiplicano i casi di infedeltà-parziale, di discrasia situata tra appartenenza politico-elettorale e militanza sociale; si registra l’emergere di un “neoindividualismo” in cui cittadini impegnati si muovono «anche in contrasto con l’adesione politica manifestata al momento del consenso elettorale» (Ferrarese 2010: 62). Il diffondersi pulviscolare di tali infedeltà è inevitabile, ed è solo la punta dell’iceberg: discende dal combinato disposto tra l’impossibilità di rappresentare tutti su *tutto* e una struttura politico-istituzionale che invece si basa proprio sul presupposto contrario. Da un lato è impossibile restituire fedelmente la posizione di ciascuno sulla totalità delle tematiche sociali di cui la politica è chiamata a occuparsi; dall’altro, i partiti-contenitore su cui si incardina la democrazia rappresentativa pretendono proprio di rappresentare i propri elettori (e non solo) su *tutto*. Nel mondo *iper- e superdiverso* mantenere l’aspirazione a una rappresentanza insieme democratica e generale vorrebbe dire passare dal principio “una testa, un voto” a quello “una testa, un partito”. È proprio questa tendenza universalistica, questa “mancanza di concentrazione” della politica-così-come-essa-è a squalificarla come strumento per la costruzione di altri mondi possibili, in quanto obbliga a coabitazioni percepite come innaturali; costringe ad avere posizioni e opinioni su tutto; forza a gerarchizzare quelle stesse opinioni; implica la disponibilità ad accettare la logica del compromesso e della negoziazione tra le mille questioni che agitano l’agenda politica. La politica nelle sue forme date non può che *deludere* o *tradire* il soggetto superdiverso: lo delude, perché non può mai rappresentarlo a pieno, e per lo stesso motivo lo tradisce,

in quanto non può scorporare la posizione su un singolo tema dal più ampio contesto di contrattazione e ricerca del compromesso. Se però la *secessione* come rifiuto di governare altri è *per definitionem* non-politica – se non enfatizzando il contagio dell'esempio –, la *concentrazione* come rifiuto di governarli su tutto si pone in contrasto con la politica *esistente*, ma non è affatto apolitica; i tre militanti ambientalisti immaginati in questo paragrafo, pur nell'estrema diversità delle loro opinioni riguardo altri temi, concordano sulla necessità di un'immediata riduzione delle emissioni inquinanti, e per ottenerla vogliono imporla a tutti, anche chi non è d'accordo – come il cugino sindacalista. Per questo motivo gli strumenti della politica – come la legge universale, generale e astratta, e la forza pubblica – possono ancora essergli molto utili; è solo *questa* politica, nella sua obbligatoria generalità e universalità, a respingerli. Immaginare forme istituzionali diverse, in grado di restituire e valorizzare la *superdiversità* della soggettività contemporanea – forme di rappresentanza frazionata e contenutisticamente concentrata per ambiti di competenza – potrebbe essere un modo per ri-politicizzare l'esigenza di altri pezzi di mondo possibili, per tornare a mettere gli strumenti della politica a disposizione di chi vuole utilizzarli per modificare l'esistente.

Al momento, però, sono il mondo variegato dell'*associazionismo* e quello ben più preciso del *diritto* a candidarsi come forme più adeguate di partecipazione pubblica e ad offrire sponde e strumenti per costruire pezzi di mondo diversi e migliori. Il primo offre a ciascuno la possibilità di costruire un *collage* personale di appartenenze in grado di restituire *in toto* il proprio pensiero; nessuna convivenza forzata né tentazioni compromissorie sui temi che veramente contano per il soggetto stesso. In molti casi, peraltro, il mondo dell'associazionismo e del volontariato affianca a un'attività di *lobbying* e di informazione anche pratiche molto più concrete e immediate; in questo senso riesce ad essere molto più gratificante ed efficace dell'impegno politico tradizionalmente inteso: chiunque voglia ora aiutare i migranti troverà più adeguato, efficace e felicitante dare il proprio contributo in un'associazione di aiuto legale o di insegnamento della lingua piuttosto che all'interno di un partito o di un movimento radicale; il primo ha i tempi lunghi della politica, deve costruire il consenso anche attraverso il compromesso, spinge verso mediazioni e scambi in quanto è obbligato a governare *tutto* nella sua estrema complessità; il secondo ha il vantaggio della maggiore radicalità, ma ha anch'esso tempi lunghi e spesso rimane confinato a una rappresentanza testimoniale e velleitaria.

Il diritto invece appare come una forma di rappresentanza e di partecipazione contemporaneamente più reattiva e più consona alle esigenze e alla fisionomia del soggetto *superdiverso*; il ricorso al giudizio delle corti diventa il surrogato di una rappresentanza politica impossibile o poco allettante perché lenta e ad alto rischio di delusione e tradimento. La causa giudiziaria è invece *concentrata*, vertenziale: mobilita opinioni e interessi circoscritti, non obbliga a monogamie e non richiede di raggiungere "masse critiche" numericamente ampie – e quindi non costringe ad apparentamenti forzati. *Rappresenta*, appunto, la possibilità di costruire aggregati momentanei sulla singola questione, senza impegnare ulteriormente; a ben vedere spesso la causa *crea* questi stessi aggregati: è il punto catalizzatore attorno al quale si addensano e si dividono interessi e opinioni: «l'azione collettiva [*class action* NdR] si confronta statutariamente con una pluralità di soggetti legati da vincoli artificiali e dunque contingenti. [...] Il che vuol dire che ogni tipo di "comunità" può essere il prodotto di una procedura, a prescindere dalla sua naturalità e dalla sua autenticità. Ciò che conta non è una pretesa sostanza collettiva, ma la convergenza contingente di predicatori molteplici» (Spanò 2013: 442). Ciò significa da un lato che è possibile utilizzare il diritto per produrre soggettivazioni, sfruttarne la forza catalizzatrice per creare masse critiche; dall'altro, e conseguentemente, libera il concetto stesso di rappresentanza da pregiudizi quasi naturalistici: la rappresentanza non è necessariamente lo specchio più o meno fedele di "parti" sociali già autonomamente formate; piuttosto, essa contribuisce a formare, aggregare, dare corpo alle stesse "parti" che rappresenta. Peraltro il diritto ha dimostrato di poter essere sismografo delle esigenze che emergono dalla società, con tempi di assestamento di fronte al mutamento sociale più rapidi di quelli tradizionalmente politici (Grossi 2017).

3. CONCLUSIONI (E UTOPIE QUOTIDIANE)

È ormai diventato senso comune, dopo Galeano, associare utopia e orizzonte: irraggiungibile, certo, ma proprio per questo stimolo costante al miglioramento; il ruolo storico dell'utopia è "farci camminare", mantenere aperto lo

spazio di perfettibilità prevenendo la tentazione dell'adattamento rassegnato o compiaciuto all'esistente. Adattamento che può essere invece l'esito paradossale di un eccesso di *verve* critica. O meglio: una diagnosi critica *troppo* spietata rischia di rafforzare il senso di ineluttabilità, di immutabilità dell'essere-così del mondo. Una critica estrema finisce per esagerare la forza e la pervasività della sua controparte, e per collocare di conseguenza l'utopia ben oltre l'orizzonte, talmente lontano da farle perdere forza attrattiva; non è necessario mobilitare ancora una volta Adorno e la parabola francofortese, basta scandagliare gli attacchi teorici contemporanei al "neoliberismo": dipinto come un Moloch inscalfibile, dotato di un'illimitata capacità di resilienza, in grado di penetrare ovunque, corrompere ogni potenziale diversità, normalizzare e fagocitare ogni dissidenza. Un panorama sconfortante che ha di fatto un effetto paralizzante, facendo il gioco della retorica conservatrice sull'assenza di alternative. Un panorama uniforme, che nella foga (legittima) della critica non riesce a scorgere sfumature, increspature, faglie.

Questa presbiopia critica – l'incapacità di vedere proprio ciò che succede ora, vicino a noi – è una falla teorica che può diventare "colpa" politica, enfatizzando troppo il carattere di inesistenza dell'utopia: «coloro che sentono il mondo attuale come affatto lontano dai propri desideri hanno la tentazione di collocare il cambiamento in meglio in qualche tempo altro e futuro – di solito per progetti ottimisti; questo impulso, però, può minare l'importanza di proteggere e mantenere pratiche più progressiste e reti organizzate già esistenti, che possono essere largamente orientate a puntellare e a isolare il proprio presente contro le minacce attuali o future» (Cooper 2014, 292). Non vedere le diversità e le pratiche alternative concretamente esistenti non solo ci consegna al pessimismo, ma lascia sole queste stesse pratiche facilitando la loro sconfitta o normalizzazione. La decisione di valorizzarle e concentrare su di esse l'analisi teorica – la decisione di dedicare ad esse un numero di una rivista come *Cambio* – è già una presa di posizione, una scelta di campo; da un lato perché invalida il disfattismo mostrando squarci di vita vera nella falsa; dall'altro perché, nell'impostazione di Cooper, il teorico non è spettatore esterno che guarda e giudica da lontano, ma nel momento in cui osserva l'agire sociale entra in relazione con gli attori stessi, diventa attore a sua volta, modifica il quadro di cui è diventato parte (Croce 2016, 13). Un'interazione difficile, per nulla irenica: ci possono essere fraintendimenti, incomprensioni, forzature; in ogni caso, però, il teorico dà il suo contributo: ipotizza linee concettuali implicite all'agire stesso, le confronta con l'autointerpretazione degli attori, propone collegamenti, segna differenze.

Con questo retroterra Cooper si lancia nello studio di sei utopie quotidiane, sei pratiche di occupazione e/o risignificazione in chiave controegemonica di spazi interstiziali che inficiano la rappresentazione cupa di un mondo uniformemente succube dei *diktat* neoliberali. Da un bagno pubblico per donne e trans a Toronto fino allo Speakers' Corner, passando per le associazioni di nudisti e la Summerhill School, il lavoro di Cooper riesce perfettamente a restituire le effervescenze di un mondo ricco di tentativi di costruire e praticare altri mondi possibili. È però più complesso di quanto appaia – e qui si spiega il perché di questo *detour* conclusivo – individuare in quelle pratiche e nella loro analisi (le due cose insieme) una nuova possibile *politica* trasformativa più ampia. O meglio: il dispositivo, il passaggio pratica concreta/politica funziona se si accetta *in toto* l'epistemologia del cambiamento sociale di Cooper; da un lato enfatizzando la forza del contagio: come anelli concentrici che si propagano da un'increspatura iniziale, «un punto specifico, apparentemente isolato, produce conseguenze di ampia portata perché tutti coloro che partecipano alla pratica si fanno [...] mediatori della sua forza immaginativa» (Croce 2016, 16). Chi agisce in un'utopia quotidiana trasporta la carica lì accumulata anche negli altri ambiti di vita che attraversa, è la prova incarnata che diverso è possibile. Dall'altro lato il teorico può tentare sfondamenti, intercettando creativamente aspirazioni tacite e linee concettuali generali alla base delle utopie quotidiane – e quindi vedere il desiderio di uguaglianza nelle manifestazioni nudiste o un attacco alla proprietà come possesso nella gestione della Summerhill School -, provando di conseguenza a stabilire (contro)egemonie e collegamenti.

Entrambe le strategie di politicizzazione sono però opinabili, entrambe per lo stesso motivo: l'estremo pluralismo che contraddistingue un'epoca di politeismo dei valori completamente dispiegato, l'*iperdiversità* sommata alla *superdiversità*. La stessa Cooper segnala una potenziale difficoltà nella traduzione politica delle utopie quotidiane: «in effetti c'è una qualche dimensione conservatrice nella resistenza di molti di questi siti a unirsi a correnti e movimenti politici, così come c'è, anche all'interno delle utopie quotidiane, una dimensione egemonica nelle linee concettuali che prevalgono sulle altre» (Cooper 2014, 294). Tale resistenza non è a mio avviso

un *side effect* accidentale e da correggere, o il sintomo di un'impostazione conservatrice: la puntualità e la limitatezza (sociologica e contenutistica) delle utopie quotidiane è esattamente ciò che le rende affascinanti, attraenti; per chi le agisce questo non è un limite o un caso: è un pregio. Decidere di partecipare alla gestione della Summerhill School e di mandare lì i propri figli significa optare per precise scelte educative insieme ad altre persone che già di per sé condividono quelle stesse scelte educative: da un lato (i) ciò *implica* il non doversi confrontare con il totalmente-altro, con chi non condivide quelle scelte ma con cui bisognerebbe trovare un compromesso se si volesse, ad esempio, modificare totalmente il sistema dell'istruzione pubblica inglese. Dall'altro lato (ii) ciò *non implica* il dover condividere le idee e le opinioni degli altri aderenti alla Summerhill School riguardo il nudismo, la libertà di espressione, il lavoro, la politica estera ecc. In questo senso è un'utopia (i) sociologicamente e (ii) contenutisticamente limitata, e quindi non immediatamente traducibile in politica: è affascinante perché consente di salvaguardare l'assoluta individualità delle proprie scelte di valore e della propria interpretazione di cosa sia una "vita buona", vera e autentica; e contemporaneamente consente di evitare quel lavoro faticoso, rischioso, frustrante e tutto politico di propaganda, di confronto/scontro e compromesso con chi non la pensa come noi e con cui pure bisogna convivere; quel lavoro che prosegue «anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che vuole offrirgli» (Weber 1919, 121); quel lavoro di universalizzazione che nel corso del Novecento, tra le tante conquiste, ha portato anche all'eliminazione o rieducazione forzata di chi la pensava diversamente. Nelle utopie quotidiane, invece, c'è una preselezione, una doppia mossa antiuniversalistica che consente di ridurre l'estrema eterogeneità del mondo senza la tentazione di eliminarla dal mondo stesso. Non quindi un altro mondo possibile, ma tanti *pezzi di mondo* possibili, che ciascuno cerca di assemblare nel *puzzle* che gli sembra migliore.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno, T. (1951), *Minima Moralia. Riflessioni sulla vita offesa*, Torino: Einaudi, 1979.
- Chiodelli, F. (2017), *Il cohousing ai tempi della crisi economica: una risposta all'emergenza abitativa?*, in Quarta, A., Spanò, M., *Rispondere alla crisi*, Verona: ombre corte.
- Cooper, D. (2014), *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Pisa: ETS, 2016.
- Croce, M. (2016), *Premessa all'edizione italiana* di Cooper, D., *Utopie quotidiane*, Pisa: ETS.
- D'Andrea, D. (2013), *Immaginazione, immagini del mondo e tarda modernità*, in «Cosmopolis» n. IX.
- D'Andrea, D. (2017), *La genealogia della libertà dei moderni tra autogoverno e indifferenza. La setta come fenomeno anti-politico in Max Weber*, in «Riforma e Movimenti Religiosi» n. 2. pp. 69-112.
- Dilger, R.J. (1992), *Neighborhood Politics. Residential Community Associations in American Governance*, New York-London: New York University Press.
- Dreher, R. (2017), *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, New York: Penguin.
- Ferrarese, M. R. (2010), *La governance tra politica e diritto*, Bologna: Il Mulino.
- Glasze, G., Webster, C., Frantz, K. (2006, a cura di), *Private cities. Global and Local Perspectives*, London-New York: Routledge.
- Grossi, P. (2017), *L'invenzione del diritto*, Bari-Roma: Laterza.
- McKenzie, E. (1994), *Privatopia. Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, New Heaven-London: Yale University Press.
- Micciarelli, G. (2017), *Introduzione all'uso civico e collettivo urbano. La gestione diretta dei beni comuni urbani*, in «Munus» n. 1: Editoriale Scientifica, pp. 135-162.
- Quarta, A., Spanò, M. (2016, a cura di), *Beni Comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Milano: Mimesis.
- Quarta, A., Spanò, M. (2017, a cura di), *Rispondere alla crisi. Comune, cooperazione sociale e diritto*, Verona: ombre corte.
- Schmitt, C. (1923), *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna: Il Mulino, 2010.
- Sloterdijk, P. (2004), *Sfere III. Schiume*, Milano: Raffaello Cortina, 2015.

- Spanò, M. (2013), *Istituire i beni comuni. Una prospettiva filosofico-giuridica*, in «Politica & Società» n. 3, pp. 427-448.
- Vertovec, S. (2007), *Super-diversity and its Implication*, in «Ethnic and Racial Studies», pp. 1024-1054.
- Weber, M. (1919), *Politica come professione*, Torino: Einaudi, 2004.
- Weber, M. (2005), *Dominio*, Roma: Donzelli, 2012.