

Claudio Giunta
Un saggio di Christopher Lasch

[Italianieuropei, 4/2010]

Christopher Lasch (1932-1994) era un conservatore di sinistra.

Che fosse un conservatore, non è difficile da dimostrare. Il suo libro più importante, *The True and Only Heaven* (tradotto da Feltrinelli col titolo *Il paradiso in terra*), è una critica dell'idea di progresso così come essa è stata formulata dai moralisti inglesi del Settecento (Mandeville, Hume, Adam Smith) e difesa, nel corso del Novecento, tanto dai liberali di destra quanto dai *liberals* di sinistra. Il libro comincia così: «Questa indagine ha preso l'avvio da un interrogativo solo apparentemente semplice. Come può accadere che delle persone serie continuino a credere nel progresso, malgrado le importanti confutazioni che parevano aver liquidato una volta per tutte la validità di questa idea?». Anche gli altri libri di Lasch sono, in sostanza, una riflessione sulle conseguenze negative che certi elementi della modernità hanno avuto sulla famiglia (*Rifugio in un mondo senza cuore*), sulla vita dei singoli (*L'io minimo*, *La cultura del narcisismo*), sul patto sociale che è alla base delle democrazie moderne (*La ribellione delle élite*). Una riflessione non asettica, dato che Lasch prende sempre risolutamente partito a favore delle vittime della modernità: la famiglia, l'etica della responsabilità e del sacrificio, la religione, lo spirito comunitario. Il che (per prevenire l'obiezione più facile e più sciocca) non vuol dire affatto rimpiangere l'allegria comunità di Salem o le carrozze a cavalli: la critica del presente non dev'essere per forza – e non è quasi mai nel caso di Lasch – un modo per essere nostalgici.

Che Lasch fosse un uomo di sinistra è meno facile da dimostrare sia perché la 'sinistra' non si può identificare con un sistema di valori costante nel tempo e nello spazio (altro è la sinistra americana degli anni in cui scrive Lasch, tra i Sessanta e i Novanta, e altro è la sinistra italiana degli stessi anni, o dei nostri) sia perché Lasch stesso si convinse a un certo punto che le etichette di 'destra' e 'sinistra' avevano fatto il loro tempo e che era ora di rinunciare, oltre che a certe vecchie idee, a questo vecchio linguaggio. Anche nel saggio che qui si traduce è contenuto un simile invito. Ma questo invito è fatto da Lasch soprattutto per reazione alla sinistra radicale americana nata dai movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Con la pretesa illusoria di 'abolire l'ordine borghese esistente', sostiene Lasch, i movimenti libertari hanno fornito alla società dei consumi tutti gli alibi culturali di cui essa poteva aver bisogno: «Sono i fatti a rendere ormai inadeguate le critiche di tipo libertario alla società moderna [...]. Sono ancora molti i 'radicali' che continuano a dirigere la loro indignata protesta contro la famiglia autoritaria, la morale sessuale repressiva, la censura in campo letterario, l'etica del lavoro e altre istituzioni fondamentali [...] che in realtà sono state indebolite o abbattute dallo stesso capitalismo avanzato. Costoro non si rendono conto che la 'personalità autoritaria' non rappresenta più il prototipo dell'uomo economico. L'uomo economico è stato a sua volta sostituito dall'uomo psicologico dei giorni nostri – il prodotto finale dell'individualismo borghese» (*La cultura del narcisismo*, p. 10).

Molte delle pagine più convincenti di Lasch sono un'analisi di questa inattesa alleanza tra liberismo e libertarismo. E dato che questa alleanza è ancora, più di trent'anni dopo, la forma del nostro tempo (il lettore italiano – il telespettatore italiano – non avrà bisogno di esempi), le sue osservazioni meritano ancora di essere considerate con grande attenzione. Quanto all'etichetta di 'sinistra', per quel che vale e significa oggi, direi che essa può essere applicata a buon diritto alla sua critica del capitalismo odierno, cioè delle forme che il capitalismo ha assunto prima negli Stati Uniti e poi, negli anni successivi alla morte di Lasch, nel mondo globalizzato. Tale critica tiene ferma l'idea del conflitto di classe («Se riusciremo a superare le false polarizzazioni generate dalla politica del genere e della razza, scopriremo forse che le divisioni reali sono ancora quelle di classe [...]. È appena il caso di ricordare che le élite che danno il tono alla politica americana, anche quando sono in disaccordo praticamente su tutto il resto, hanno un forte interesse comune nel voler soffocare una politica di classe»: *La ribellione delle élite*, pp. 96-97); ma non prevede e non auspica un 'superamento' del capitalismo in senso socialista. Al contrario, sottolinea i guasti dello stato assistenziale e sottolinea le virtù, tipicamente americane, della libera iniziativa e della proprietà privata. Ma trova che queste virtù siano state mortificate dal modo in cui il capitalismo si è evoluto nel corso del secolo XX, a

causa dell'estendersi dei *trusts* industriali e della produzione su larga scala a danno dell'artigianato e del piccolo commercio, del peso crescente dell'élite finanziaria, dell'aggravarsi delle disparità economiche tra dirigenti o manager e salariati, della corrosione del carattere indotta dal consumismo.

Su questo terreno – e veniamo al tema che qui ci interessa – il pensiero di Lasch incontra la tradizione populista. A questa parola esecranda, perché collegata di solito ad esperienze politiche atroci o pessime (Hitler, Mussolini, Perón, Ahmadinejad, Berlusconi), Lasch restituisce dignità recuperando non – come sarebbe naturale fare per un intellettuale europeo – la tradizione del populismo russo bensì l'esperienza del sindacalismo agrario e operaio americano dell'Ottocento, che negli anni Novanta confluirà nel People's Party e poi nel Partito Democratico: un'esperienza centrata su valori come l'eguaglianza delle opportunità, la competenza, la mutua collaborazione, il senso comunitario, e dunque nemica giurata delle nuove forme di divisione del lavoro che i monopoli e la meccanizzazione stavano imponendo alla piccola borghesia americana. «La condiscendenza e il disprezzo con cui tanti storici guardano al populismo del secolo scorso – scrive Lasch – implicano la convinzione che il nostro tempo abbia in qualche modo scoperto il sistema di conciliare la libertà e l'uguaglianza con il sistema salariale, la finanza moderna e l'organizzazione aziendale della vita economica. Nulla, nella storia del ventesimo secolo, giustifica una tale fiducia» (*Il paradiso in terra*, p. 211).

Il nome di Lasch torna ogni tanto nel dibattito, ma non spesso come dovrebbe. Recentemente, sul *New York Times* (5 febbraio 2010), Lee Siegel ne ha parlato come di una specie di profeta, capace di prefigurare con decenni d'anticipo molti dei mali che affliggono la vita odierna. Lo credo anch'io, ma credo anche che l'interesse di Lasch vada ben al di là della sua preveggenza. Su molte cose si può e forse si deve non essere d'accordo con lui. La sua sfiducia nell'intervento pubblico e in tutto ciò che anche lontanamente faccia parte della galassia dei 'servizi sociali' è eccessiva. Così come è eccessiva la sua fiducia nella bontà intrinseca di quelle associazioni involontarie che sono la famiglia, la chiesa e la comunità d'appartenenza. I suoi appelli alle virtù civiche e al senso comunitario scolorano spesso nel *wishful thinking*, o nell'utopia, e fanno sì che alcuni dei suoi saggi assomiglino, più che a delle analisi, a delle prediche (ma anche di prediche c'è bisogno, ogni tanto). E le sue idee sulla religione e sul ruolo che alla religione dovrebbe essere concesso nella vita politica mi sembrano, semplicemente, sbagliate. Ed è anche chiaro che di ogni sua parola si può sempre dare una lettura 'di destra' o 'reazionaria': Siegel ha ragione a osservare che molte delle cose che Lasch dice nei suoi libri potrebbero piacere, oggi, ai membri del Tea Party (molte: ma molte no). Ma, pur ammettendo tutto questo, Lasch aveva il dono di saper individuare i problemi veramente cruciali del nostro tempo e di riuscire a dire sempre, su questi problemi, delle cose originali. Per questo Lasch è così attuale: su temi tanto disparati e oggi tanto urgenti come l'immigrazione e l'integrazione razziale, il narcisismo di massa, la condizione femminile dopo il femminismo, il dilagare dell'*infotainment*, la pseudo-democratizzazione del lusso, la corruzione dello sport, l'invadenza della terapeutica, la crisi dell'istruzione pubblica, i suoi libri hanno ancora moltissimo da dire.

Il saggio qui (in parte) tradotto è stato pubblicato nel 1986 sul secondo numero della rivista *Tikkun* (in ebraico *tikkun olam* significa 'curare il mondo'; la rivista ha come motto «to heal, repair and transform the world»). Non nasce come un saggio autonomo. Sul numero precedente Lasch aveva pubblicato un articolo dal titolo *What's Wrong With the Right?*, nel quale osservava che la politica sociale ed economica della destra era avversa a quegli stessi valori che la destra affermava di sostenere, e che a quei valori (per esempio alla difesa della famiglia) la sinistra avrebbe dovuto tornare a prestare attenzione. Gli avevano risposto Lillian Rubin, che aveva difeso le buone ragioni delle femministe, e Richard Lichtman, che aveva difeso le ragioni del socialismo ironizzando sull'incapacità di Lasch di vedere quanto oppressivo e discriminatorio fosse l'ordine socio-economico che egli sembrava rimpiangere. Lasch replica nel modo che si vedrà, concentrandosi sul tema della famiglia ma inserendo queste osservazioni puntuali in un quadro concettuale molto più ampio. La sua argomentazione si conclude con un appello al comunitarismo, non al populismo, ma queste due tradizioni di pensiero sono, nel pensiero di Lasch, per buona parte sovrapponibili: cfr. il saggio *Comunitarismo o populismo?* in *La ribellione delle élite*, pp. 80-97. Chi non avesse mai letto Lasch troverà qui un campione delle sue straordinarie virtù di polemista e di scrittore: chiarezza cartesiana nella scrittura, rigore nell'impostazione dei problemi, capacità di usare il pensiero per illuminare la realtà e non semplicemente – come spesso accade – per macinare altro pensiero. Naturalmente è solo un campione, e la traduzione non gli rende giustizia. Il lettore interessato potrà trovare i due saggi di Lasch e quelli di Rubin

e Lichtman nel sito della rivista *Tikkun*. Su YouTube troverà anche un'intervista (non particolarmente riuscita) a Lasch fatta da Richard Heffner.

Christopher Lasch
Perché la sinistra non ha futuro

Queste polemiche stantie, piene d'indignazione e aria fritta teoretica, mostrano senza volerlo perché la sinistra non ha futuro. Incapace di spiegare la persistenza della religione, l'attaccamento alla famiglia e un'etica della responsabilità personale se non come espressioni di falsa coscienza [...], la sinistra si ritrova oggi senza un seguito. Dato che rifiuta di prendere sul serio le idee della gente comune, ovvero, nella curiosa e rivelatrice formula usata da Lillian Rubin, di «arruffianarsi la coscienza popolare esistente», essa può sperare di riformare la società solo contro l'opposizione (o l'indifferenza) popolare. Alla pretesa che la sinistra parli per la gente comune non crede più nessuno. Ma lo sforzo con cui si continua a sostenere questa falsa pretesa è demoralizzante, mentre lo sforzo di farne a meno – di abbandonare cioè la finzione della democrazia e di portare il popolo nella terra promessa contro la sua volontà e contro le sue opinioni – suona ancora un po' strano per dei radicali educati all'interno di una tradizione politica liberale [...]. Di fronte all'imbarazzante divario tra l'ideologia di sinistra e la «coscienza popolare esistente» – un divario che ha cominciato a farsi palese negli anni Quaranta – la sinistra americana ha dovuto scegliere tra due strategie altrettanto futili e perdenti: o aspettare, senza alcuna speranza, la rivoluzione e intanto inveire contro il capitalismo, oppure cercare di raggiungere i propri obiettivi aggirando la pubblica opinione, rinunciando a creare una base elettorale popolare per la riforma sociale e affidandosi invece ai tribunali, ai mass-media e alla burocrazia [...].

I lettori troveranno la mia posizione confusa soltanto se continuano a credere che ogni posizione non immediatamente assimilabile all'ortodossia di sinistra appartenga automaticamente alla destra. L'esperienza della sconfitta, sotto Reagan, ha aumentato la richiesta di conformità ideologica a sinistra incoraggiando così questo modo di pensare, sempre seducente per quelle persone insicure che smaniano all'idea di 'prendere posizione' nell'eterna lotta tra le forze del progresso e le forze della 'regressione'. «Da che parte state, ragazzi?». Quando le parti avevano confini più netti, la domanda aveva un senso. Ha ancora senso se vuol dire che le persone che professano un amore disinteressato per la verità e la giustizia dovrebbero essere scettiche, per principio, di fronte a ciò che va nell'interesse dei ricchi e dei potenti, e propense invece a stare dalla parte delle classi inferiori. Ma la sinistra ha perso da parecchio tempo ogni interesse nei confronti delle classi inferiori. È allergica a tutto ciò che assomiglia a una causa perduta. L'autorità morale di cui la sinistra ha goduto in passato derivava dalla sua identificazione con gli oppressi; ma il suo *appeal* nei confronti degli intellettuali, sfortunatamente, si è basato in genere sulla pretesa di stare dalla parte della storia e del progresso. In aggiunta al brivido di 'prendere posizione', c'era la certezza che il socialismo fosse la posizione vincente, quella destinata a prevalere nel lungo periodo. Ma l'unica scelta moralmente difendibile è quella della pietà, della carità e della clemenza al di sopra delle autorità e dei poteri mondani, la scelta della verità contro l'ideologia. Fare questa scelta oggi significa respingere allo stesso modo la Sinistra e la Destra.

Per coloro che rifiutano una scelta presentata in questi termini, il mio discorso resta un «pasticcio» [...]. Ma il pasticcio, temo, è nelle teste dei miei critici. Lichtman sottolinea quella che a lui pare una contraddizione: da una parte io respingo ogni tentativo di dichiarare defunto l'istituto familiare mentre dall'altra ammetto che la maggior parte delle persone non vive più in famiglie nucleari. Ma improvvisare nuove forme di vita comune in seguito alla separazione dei coniugi non significa che queste nuove forme di vita comune possano essere intese come 'alternative' alla famiglia convenzionale, o che la maggior parte delle persone le veda così. Lillian Rubin inciampa nella stessa «contraddizione». Nel suo spaventosamente confuso discorso su scelta e costrizione mi ricorda, inutilmente, che le famiglie monoparentali nascono spesso non per scelta ma per necessità. Ma questa era precisamente la *mia* tesi quando dicevo che gli slogan orwelliani sugli 'stili di vita alternativi' e la 'nuova diversità dei tipi familiari' servono a mascherare la separazione dei coniugi come una divertente forma di libertà, proprio come certi slogan sulla 'liberazione delle donne' mascherano la necessità economica che trascina le donne sul mercato del lavoro. Io vorrei

parlare chiaro ed evitare gli eufemismi. A questo scopo, il mio saggio distingueva tra due forme di vita in comune malamente definite come 'alternative' alla famiglia: quelle soluzioni di ripiego (famiglia monoparentale, famiglia 'mista' [*blended*]) che nascono di solito dal divorzio o dall'abbandono del tetto coniugale; e quelle soluzioni (matrimonio gay, coabitazione informale, *singles*) scelte liberamente da persone che rifiutano semplicemente la vita familiare [...]. Permettetemi di riformulare il mio discorso sulla famiglia in un modo che i miei critici possano seguire. Per semplicità, mi limiterò a considerare la prima categoria di 'famiglia'.

Non c'è niente da eccepire alla definizione delle famiglie miste, estese, e persino forse della famiglia monoparentale, come *famiglie*. Il problema è vedere se queste soluzioni rappresentano un'alternativa alla famiglia 'tradizionale' o le sue rovine. Credo che sarebbe difficile provare che le persone scelgono queste soluzioni in uno spirito di pionierismo sociale. Tutto lascia pensare che la gente preferisca forme di vita comune più convenzionali, ma che trovi difficile farle durare. Ciò che è fuorviante non è la descrizione delle nuove forme di vita comune come 'famiglie' ma l'affermazione conseguente, che la gente oggi preferisce 'famiglie alternative' alla 'famiglia nucleare tradizionale'. Al contrario, la maggior parte delle persone sembra ancora amare la stabilità associata alla famiglia 'tradizionale', anche se questo ideale non si adatta molto bene all'esperienza quotidiana. Alle persone piace ancora la stabilità delle lunghe relazioni matrimoniali e degli impegni inter-generazionali, ma le une e gli altri trovano scarso appoggio in un'economia capitalista o nella trionfante ideologia dei diritti individuali. Le società liberali tendono a indebolire i vincoli familiari, anche se molte di esse professano un attaccamento sentimentale ai 'valori della famiglia'. Questa tendenza si è manifestata sin dal principio dell'ordine capitalista liberale, nel XVIII e nel XIX secolo.

In primo luogo, il *family wage* ['uno stipendio per il lavoratore maschio calcolato in modo tale da poter garantire il mantenimento della moglie e dei figli'] era soltanto un mediocre sostituto dell'economia domestica autosufficiente distrutta dall'individualismo. Non solo il *family wage* era spesso inferiore ai reali bisogni della famiglia, ma il sistema del *family wage* ebbe l'effetto, proprio là dove riscosse più successo, di rendere le donne economicamente dipendenti dagli uomini: una condizione malsana. In secondo luogo, l'ideologia dei diritti individuali era profondamente avversa ai 'valori della famiglia' (anche se la destra non ha mai afferrato questo punto). Definendo l'individuo come un calcolatore razionale, l'ideologia liberale ha reso impossibile concepire qualsiasi altra forma di associazione che non sia basata sul calcolo del reciproco interesse: cioè, su un contratto. Nel liberalismo non c'è posto, o solo un posto insicuro e precario, per quelle forme di associazione basate sulla cooperazione spontanea. Quando le persone cominciano a protestare in nome dei loro diritti o della parte dei beni che spetta loro, la cooperazione spontanea crolla. Inversamente, quando la cooperazione spontanea crolla, le persone cominciano a protestare in nome dei loro diritti. È meno importante stabilire che cosa è venuto prima, storicamente, che riconoscere l'antipatia tra una visione contrattuale dell'associarsi, e specificamente del matrimonio e della famiglia, e, dall'altra parte, una visione che considera il mantenimento di una promessa non come un obbligo contrattuale ma come una prova di carattere. Secondo la prima visione, si mantiene una promessa finché mantenerla torna a proprio vantaggio, o – in una variante solo leggermente più onorevole – perché si vuole conservare la reputazione di uno che mantiene le promesse. La seconda visione, al contrario, rifiuta di considerare il mantenimento delle promesse come una questione di convenienza sociale. Ritiene invece che «chi mantiene le promesse», come scrive K. R. Minogue in *The Liberal Mind*, «ha un carattere diverso rispetto a chi infrange le promesse, e [che] questo carattere può essere descritto adeguatamente solo in termini morali».

Dato che siamo i prodotti di una cultura liberale, ci è difficile capire l'importanza che altre tradizioni politiche attribuivano alla cooperazione spontanea e al mantenimento delle promesse. Per i Greci, la capacità di fare promesse corrispondeva quasi alla definizione di animale politico. Il feudalesimo poggiava su un diverso ma altrettanto forte concetto dell'importanza dei giuramenti. Invece, secondo la concezione moderna – una concezione profondamente apolitica – sono la scelta razionale e il calcolo razionale dell'utilità e del vantaggio personale a definire il cittadino o, come si dice, l'adulto consenziente. La concezione moderna dà scarso appoggio alle promesse che uniscono i membri di una famiglia, specialmente se aggiungiamo all'ideologia dei diritti individuali il credo largamente diffuso nell'obbligo universale ad essere felici. L'ideologia liberale non solo dà scarso sostegno alla famiglia: per questa ideologia, la famiglia è un'istituzione irrazionale nel senso che i suoi membri non pensano ai loro propri interessi e ai diritti destinati a proteggerli, e nel senso che essi promettono di sostenersi a vicenda per tutta la vita. Che follia!

La società moderna, e il moderno liberalismo in particolare, consegna la vita familiare al regno della nostalgia. Si noti che io non attribuisco la responsabilità dell'instabilità familiare al femminismo. Dato che il femminismo è l'espressione di rivendicazioni ben fondate, e dato che l'assalto economico e ideologico ai fondamenti della famiglia precede nel tempo la nascita del femminismo, sarebbe sciocco imputare al femminismo la crisi della famiglia. Ma è altrettanto sciocco fingere che il femminismo sia compatibile con la famiglia. Il femminismo è esso stesso una conseguenza del liberalismo, e del liberalismo condivide la fede nei diritti individuali, nelle relazioni contrattuali e nel primato della giustizia – e tutto ciò rende impossibile comprendere la natura e il valore della cooperazione spontanea. Associazioni spontanee come la famiglia istituzionalizzano (con promesse, giuramenti, accordi) la volontà di accettare le conseguenze delle proprie azioni – nel caso della famiglia, l'atto della procreazione. La famiglia implica l'esistenza della generazione più vecchia nella vita della generazione più giovane. Va contro la tendenza, assai sviluppata negli esseri umani, e specialmente tra i maschi, a sfuggire alle responsabilità nei confronti dei più giovani. La famiglia è la risposta della cultura a una struttura peculiare della biologia umana, cioè all'assenza di periodicità sessuale, che rende possibile agli esseri umani procreare liberamente, e alla prolungata dipendenza degli esseri umani giovani.

Dato che l'ideale monogamo istituzionalizzato nella famiglia va contro la biologia umana, è giusto vedere nella famiglia prima di tutto un sistema di costrizioni. Nella nostra epoca illuminata, l'irrazionalità apparente di queste costrizioni, dell'idea stessa di costrizioni, provvede molta dell'energia necessaria per lo sforzo di inventare 'modi di vita alternativi' (uno sforzo, comunque, che non è affatto diffuso come i nostri liberatori vorrebbero credere, dato che confligge con l'ostinato realismo della gente comune in questioni del genere). Di fronte a questa rivolta contro le costrizioni familiari è importante sottolineare il loro valore, che risiede non solo nel loro effetto negativo, nel rendere più difficile per gli uomini abbandonare le loro donne e i loro bambini, ma anche nel fatto che queste costrizioni ci danno una comprensione più piena della libertà stessa, una comprensione che supera l'equazione tra libertà da un lato e scelta illimitata e 'impegni non vincolanti' dall'altra.

Benché l'istituzione della famiglia abbia obbligato gli uomini a diventare monogami, un doppio standard nella condotta sessuale ha sempre fatto sì che si chiudesse un occhio sulle loro frequenti deroghe a questo ideale, nel momento stesso in cui si punivano le donne per le stesse deroghe, di solito con brutale severità. Il doppio standard è stato probabilmente il singolo fatto che ha contribuito più di ogni altro al discredito della famiglia. Il ventesimo secolo, sfortunatamente, ha cercato di correggere questa vistosa ingiustizia istituendo un solo standard di licenza sessuale, laddove il rimedio giusto è un più rigoroso standard di fedeltà sessuale e una più rigorosa definizione della responsabilità dei genitori nei confronti dei loro figli. Una 'politica familiare' concepita allo scopo di trasferire questa responsabilità sullo stato non è una soluzione. E non è neanche una soluzione 'radicale'. Semplicemente, essa finirebbe per ratificare il modello dell'individualismo burocratico che già esiste, nel quale lo stato assume su di sé le funzioni educative un tempo associate alla maternità e alla paternità e lascia le persone libere di divertirsi come consumatori. Una soluzione del genere fa di tutti noi dei bambini. Il mondo può fare a meno di un 'radicalismo' che propone soltanto di portare gli ordinamenti attuali alla loro logica conclusione: l'assorbimento della vita pubblica nello stato e la distruzione delle istituzioni intermedie attraverso la loro ridefinizione come 'gruppi di pressione' o (secondo la formula di Robert Bellah) *lifestyle enclaves* nelle quali agli individui viene lasciata piena libertà di perseguire interessi e piaceri puramente privati.

Dato che Lillian Rubin invoca gli anni Sessanta per sostenere la sua dubbia affermazione che i movimenti radicali di quel decennio abbiano trovato il loro coronamento nel femminismo, sarebbe una buona idea ricordare che gli anni Sessanta hanno anche visto una rinascita della tradizione comunitaristica, che ha sempre convissuto con la tradizione liberale dominante. La disputa tra comunitaristi e liberali dipende da un'opposta concezione dell'io. Mentre i liberali concepiscono l'io come libero di scegliere in un'ampia gamma di alternative, i comunitaristi insistono sul fatto che l'io è situato e costituito dalla tradizione e dall'appartenenza a una comunità radicata nella storia. I liberali considerano la tradizione come una collezione di pregiudizi che impedisce all'individuo di comprendere i propri veri bisogni. Oppongono il cosmopolitismo al provincialismo, che ai loro occhi incoraggia il conformismo e l'intolleranza. I comunitari rispondono che, con le parole di Michael Sandel, «l'intolleranza fiorisce più spesso là dove le forme di vita vengono smantellate, le radici estirpate, le tradizioni disfatte».

I comunitaristi condividono con la destra l'opposizione nei confronti della burocrazia ma non si fermano all'attacco contro la burocrazia governativa: sono altrettanto sensibili alla diffusione della burocrazia delle *corporations* in quello che, impropriamente, si chiama settore privato. Di fatto, essi tendono a rifiutare la distinzione corrente tra pubblico e privato che ha tanta importanza sia nella tradizione liberale sia nella tradizione dell'individualismo economico che ora chiama se stessa, con scarso diritto, conservatorismo. Sia i liberali sia i conservatori aderiscono allo stesso vuoto ideale della libertà come *privacy*; sono in disaccordo soltanto su ciò che è veramente privato. Per i liberali e i 'radicali' è la libertà di religione, di parola, di preferenza sessuale che dev'essere protetta, mentre quelli che chiamano se stessi conservatori danno più importanza alla libertà economica. La sinistra concepisce la vita privata come innanzitutto culturale, la destra come innanzitutto economica. Il comunitarismo respinge entrambe le versioni del culto della *privacy*; e la promessa del pensiero comunitarista è già suggerita dal fatto che è difficile situarlo all'interno dello spettro politico tradizionale. Esso scardina l'opposizione tra liberalismo del welfare e individualismo economico che ha caratterizzato gran parte della nostra politica nel passato. Invece di porre il vertice della virtù politica nella tutela del giudizio privato, il punto di vista comunitario mostra quanto l'individuo deve non solo alla 'società' – quell'astrazione che la sinistra invoca ormai solo per abitudine – ma a quelle concrete associazioni (nei due sensi del termine) senza le quali non saremmo in grado di sviluppare alcun senso di identità personale.

Lichman e Rubin hanno ragione soltanto su un punto: questa posizione è «pericolosa», una parola che tutte e due queste anime pavide usano con molta facilità. È pericolosa, naturalmente, non perché dà speranza alla destra togliendola alla sinistra, ma perché non dà speranza né alla destra né alla sinistra. Rivela quali e quanti sono gli assunti comuni alla destra e alla sinistra e così dissolve il dibattito convenzionale e inconcludente che le oppone. Dissolve tutte le risposte prefabbricate, spalanca le porte e le finestre, costringe la discussione politica ad uscire all'aria aperta – il che è sempre un pericolo per le delicate piantine che vivono nelle serre.