

Andrea Mubi Brighenti, Alessandro Castelli, 2008

Fondamenti: da Dogville a Manderlay

*may their souls rest easy now that lynching is frowned upon
and we've moved on to the electric chair*

Ani di Franco, *Fuel*

Problemi demiurgici

Secondo quanto si legge nel dialogo platonico *Timeo*, il Demiurgo è colui che, spinto dalle migliori intenzioni, ha modellato il mondo dalla materia primordiale (*hyle*) all'inizio dei tempi, cercando ovviamente di creare il miglior mondo possibile. Il risultato non è purtroppo quello che il Demiurgo si aspettava: a causa dei difetti intrinseci della materia primordiale, il mondo così creato risulta ineluttabilmente imperfetto. Questo mito esemplifica quella che, dal punto di vista della filosofia idealistica, può essere identificata come una tensione mai risolta tra le idee, immateriali e trascendenti, metafisiche e per loro natura superiori, e la materia, che non può essere altro che limitata e inferiore alle necessità di colui che vorrebbe trasporre in pratica le sue idee. Si tratta in fondo della medesima tensione esistente tra i modelli che si vorrebbero imitare e l'applicazione pratica di tali modelli nella realtà. Nel diciannovesimo e ventesimo secolo la tensione messa in scena da questo tipo di mito si ripresenta ad esempio nella visione di Simmel

di un ‘conflitto della cultura moderna’, dove il conflitto è quello tra la vita e le forme nelle quali essa si realizza o, secondo la terminologia sociologica corrente, tra *agency* e *structure*. Ma, al di là di questi esempi, la questione soggiacente rimane la medesima: possono gli esseri umani modellare il loro mondo come se fossero dei piccoli demiurghi? Possono per lo meno intraprendere questa strada, anche senza sperare di percorrerla fino in fondo? Quali sono, insomma, le limitazioni intrinseche alla materia bruta del sociale?

Storicamente, uno degli ambiti in cui si è tentato di rispondere a questa domanda è stata l’antropologia filosofica. Ma anche nelle scienze sociali ‘secolarizzate’ la questione, ufficialmente considerata irrilevante, non smette di continuare a porre notevoli difficoltà concettuali, tanto che il nucleo del problema rimane ancora irrisolto, anzi, verrebbe da dire che continua a strisciare nell’ombra. Filosofi sociali e i sociologi ci dicono che la vita sociale è resa possibile da elementi quali un linguaggio comune, idee e aspettative condivise, norme, regole e altre simili strutture. Studiare tutto questo è oltremodo interessante e illuminante, ma non sposta il problema fondamentale, ovvero che tutte queste forme devono essere in primo luogo proiettate su e in secondo luogo applicate a quello che è sostanzialmente un materiale informe e intrinsecamente instabile, per certi versi persino riluttante a farsi modellare. Il problema ha due versanti differenti, l’uno morale, l’altro tecnico, entrambi tuttavia di importanza cruciale. Da una parte ci si interroga su quale sia l’origine dei mali sociali, dall’altra parte su quale sia lo strumento più adatto per svolgere un compito di ingegneria sociale – di più, ci si domanda quali siano i limiti intrinseci a tale tentativo ingegneristico. A tutto questo bisogna aggiungere che, osservando il problema da un’altra angolazione, il morale e il tecnico tendono a confondersi: qual è infatti il bilanciamento migliore tra un sistema di regole eticamente corretto ma di scarsa applicazione pratica e uno che si basa su regole ben poco morali ma in grado di raggiungere risultati efficaci?

Il problema viene preso in considerazione anche nei due film di Lars von Trier *Dogville* e *Manderley*, le prime due parti di una trilogia ancora incompleta dedicata agli Stati Uniti d'America. Si tratta di opere che nella loro trama trattano appunto di esperimenti sociologici, o che comunque, senza pretesa di esaustività, possono venire analizzate anche da questo punto di vista. Entrambi i film hanno come protagonista principale Grace, una giovane donna che cerca di portare, nelle comunità in cui sopraggiunge da perfetta sconosciuta, un nuovo ordine sociale, seguendo un piano da lei voluto e coerente attuato. Cuore e ragione, imperativi morali e una certa attitudine all'ingegneria sociale, sono tutti elementi che entrano in gioco durante questi tentativi. Nella visione del mondo affermata da Grace, o almeno nelle sue intenzioni, sia l'amore nel senso cristiano del termine, sia la legge devono essere sostenuti da una forte tensione verso la giustizia. Questa tensione è la matrice etica che sottintende, nonostante le differenze, i due esperimenti che gli spettatori vedono sullo schermo durante la proiezione dei due film – esperimenti che sono destinati a fallire. Anzi, non solo falliscono miseramente, ma portano in sovrappiù ad autentici disastri, ad esplosioni di violenza, bagni di sangue e a uno spettacolo di pura miseria morale. Verrebbe da dire che se il sonno della ragione produce mostri, non si può dire che il risveglio della ragione porti a riuscite meno esiziali. Il medesimo problema si applica qui, oltre che alla ragione, all'amore e alla legge.

Su legge, economia, sesso e violenza

Dogville e *Manderlay* illustrano, ognuno a suo modo, quello che è sostanzialmente il dilemma di quel demiurgo di platonica memoria che abbiamo richiamato all'inizio. In *Dogville*, Grace agisce in un certo senso dal basso, attraverso un'attitudine tutta volta all'amore incondizionato e alla carità cristiana. Giunta nella cittadina nei panni di una fuggitiva, nello stato di evidente precarietà tipico delle persone che si trovano a vivere ai margini del tessuto sociale, Grace incarna l'essenza

di quell' 'essere critico' (Fitzpatrick e Tuitt eds. 2004) che gioca volta per volta un ruolo strutturalmente debole nella compagine sociale, senza poter vantare alcun potere, senza poter erigere alcuna protezione e barriera verso il potere altrui. Ciò che ella stessa persegue è, d'altra parte, l'esempio di incondizionata dedizione verso gli altri del messaggio cristiano nella sua forma più pura e originaria, dedizione che viene accordata senza chiedere nulla in cambio. Grace oppone così un rifiuto totale alla legge del taglione: nessuna offesa, per quanto grave o estrema, viene accolta con un gesto di ritorsione. In *Manderlay*, invece, Grace agisce dall'alto, attraverso quel tipo di autorità inappellabile che si origina nel monopolio della violenza legittima (Weber 1999[1922]), arrivando nella piantagione dove è ambientato il film proponendosi come *nomothètē*, legislatore e governatore allo stesso tempo, gettando alle ortiche la vecchia legge schiavista, la 'legge di Mam', capovolgendola e rimpiazzandola con una nuova legge ispirata dai principi democratici e di libera intrapresa economica.

Mentre in *Dogville* l'attenzione si focalizza sulle relazioni interpersonali, e su come il controllo e lo sfruttamento emergono anche in micro-interazioni sociali immediate, da persona a persona, in *Manderlay* l'accento si sposta sull'esplicito sistema di istituzioni e apparati che stanno al cuore del moderno potere statale. Di conseguenza, *Dogville* solleva tutta una serie di questioni quali quella dell'esclusione e dell'inclusione, quella dello status di ciascun individuo e di come tale status viene raggiunto e mantenuto, oltre a questioni di etologia del comportamento umano, in particolare riguardo alla territorialità e alle possibili reazioni che un gruppo chiuso può avere nei confronti degli estranei. *Manderlay* invece porta a riflettere sul rapporto tra le leggi e le consuetudini, in particolare su cosa accade quando le seconde si pongono in contrasto piuttosto che in sinergia alle prime, sul ruolo della 'polizia' di una comunità, ovvero del controllo sociale e del governo istituito, rispetto all'esistenza di un 'potere istituyente' (Castoriadis 1995[1975]).

I fondamenti dell'ordine sociale hanno strettamente, se non assolutamente, a che fare con l'uso e la gestione del potere – per quanto Foucault (1989[1982]) ci metta in guardia da una visione realista del potere, in favore di una nominalistica: il potere non è infatti una sostanza o un'essenza, ma un punto di vista dal quale descrivere ciò che accade nel sociale. Nondimeno, il fatto di utilizzare le cautele suggerite da Foucault non cambia il tipo di domande che dobbiamo porci: si tratta infatti di comprendere come il potere si espanda, si diffonda attraverso la compagine sociale, come circoli fra gli attori in scena. Non solo, ma di importanza cruciale è anche cercare di capire quale sia la relazione tra la forma più conosciuta, e si potrebbe dire anche più grezza, del potere, vale a dire la coercizione, e le sue forme invece più sottili, sotterranee, come l'influenza, la seduzione, la persuasione e così via. Porre questo tipo di domande illumina poi l'esistenza di un ulteriore interrogativo, questa volta di stampo morale più che squisitamente ermeneutico: il potere è sostanzialmente un'arma a doppio taglio, può portare dei benefici, migliorare una data situazione ma allo stesso tempo arrecare distruzione. Si pone perciò il problema di una pedagogia del potere, di come attuare una gestione 'positiva' del potere. Trascurando la questione se possibile utilizzare il termine 'positivo' in modo oggettivo – cosa tra l'altro dubbia, se si ricorda quanto siano discordanti fra di loro i valori a cui le culture fanno riferimento – come andrebbe strutturato un ipotetico corso alla gestione 'positiva' del potere? Si può dire che Grace stia attraversando, nei due momenti descritti dall'opera di Trier, un periodo di formazione all'uso del potere?

In effetti, quattro ambiti cruciali del potere vengono a intervenire nella trama dell'opera. Essi sono: la politica, l'economia, il sesso e la violenza.

Vi è un tratto comune a entrambi i film: sia in *Dogville* sia in *Manderlay*, ci troviamo inizialmente di fronte a un'autorità inappellabile che detiene sia la legalità che il potere politico. Nella cittadina di Dogville in particolare, questa comunità isolata definisce se stessa attraverso

una serie di consuetudini proprie, alle quali non abiurerà mai nel corso del film. Certo, i dogvilliani sono delle persone in ultima analisi di condizione sociale piuttosto umile, l'intera comunità non appare sicuramente doviziosa o prospera, eppure tutti sono fieri del loro modo di vita. In questo contesto, Grace è una vera e propria aliena, completamente estranea alla routine, che comprende aspetti francamente peculiari, a cui gli abitanti di Dogville si sono ormai da tempo abituati. Ben presto, per quanto Grace si sforzi di non sollevare alcuna questione di tipo politico, la sua mera presenza, appunto per questa sua alienità, finisce per assumere delle valenze addirittura rivoluzionarie. Se l'attitudine improntata all'amore incondizionato dell'altro e al rifiuto della logica della vendetta può sembrare a prima vista innocua, essa finisce invece ben presto per rappresentare un elemento destabilizzante per la piccola comunità montana. Nella piantagione di Manderlay, ci si trova di fronte ad un conflitto tra la Vecchia Legge di Mam e la Nuova Legge di Grace, qui nella sua incarnazione di sovrana che vorrebbe governare con il pugno di ferro nel guanto di velluto: la Nuova Legge infatti è sicuramente improntata ai canoni delle moderne democrazie, ma non rifugge dal mostrare alcuni tratti, piuttosto irritanti, tipici delle dittature, sia pure 'illuminate'.

Sebbene a prima vista i due film non sembrano accordare una grande importanza alla dimensione economica, un'analisi più attenta rivela numerosi indizi che indicano come la storia trattata riguardi centralmente i sistemi di produzione di ricchezza e le loro conseguenze. Si può persino affermare che ciascun sistema di produzione svolge un ruolo non di contorno bensì di funzione narrativa vera e propria, influenzando cioè gli eventi narrati, anche soltanto per il motivo che entrambe le comunità, esplicitamente dipinte come piccoli mondi a sé stanti, separati dal mondo, sono dei sistemi economici apparentemente isolati ma non totalmente autarchici. In entrambi i casi, il cambiamento, nella sfera economica, produce risultati drammatici: in *Dogville* la mera presenza di Grace porta un inaspettato surplus di ricchezza, surplus rappresentato in primo luogo da Grace stessa nella sua essenza di 'risorsa umana', con tutte le conseguenze del caso. In

Manderlay si passa, non senza traumi, dalla condizione di lavoro forzato a quella di liberalismo economico. Qui le azioni di Grace ricalcano fedelmente la descrizione fatta da Marx della nascita del capitalismo in Europa, incentrata sulla liberazione della forza lavoro dalla schiavitù della vita rurale. Insomma, se l'economia in fin dei conti è vista come un fattore che determina l'orizzonte degli eventi, quest'ultimo viene ancor più determinato dalla reazione della gente alle regole imposte dal sistema economico di volta in volta in gioco.

Terza istanza cruciale è il sesso. Prima di affrontare il problema, è necessaria una piccola precisazione: Lars von Trier è stato a volte accusato di misoginia, e di certo ci sono state delle dichiarazioni ambigue o anche apertamente provocatorie da parte del regista. Non ci sembra tuttavia che la faccenda sia particolarmente importante ai fini del nostro discorso. Per quanto ci riguarda, innanzitutto le opinioni personali del regista sono molto meno importanti di quelle dei personaggi; in secondo luogo, ciò che a noi veramente importa è come la sfera sessuale influenzi lo svolgersi degli eventi nella trama dei due film, nel suo ruolo comune a entrambe le pellicole di fattore fortemente destabilizzante. In *Dogville*, Grace diventa poco alla volta ma ineluttabilmente vittima della voluttà sessuale di tutti i maschi del villaggio, senza contare che nei confronti delle femmine non sviluppa alcun tipo di complicità e che non riceve alcun aiuto da parte di queste ultime. La storia qui porta alle estreme conseguenze una relazione basata sull'intima connessione tra schiavitù e lussuria, tanto quanto sul problema della continguità tra i poli e le categorizzazioni di umano e animale all'interno della gamma antropologica dell'essere umano. Se in *Dogville* la lussuria appare particolarmente disgustosa e tende a suscitare reazioni di forte indignazione da parte degli spettatori, in quanto viene osservata dal punto di vista della vittima della violenza, in *Manderlay* la tentazione di un eros eccessivo e trasgressivo viene presentata dal punto di vista di Grace: l'attrazione sessuale che Grace prova per Timothy sembra infatti minare costantemente la capacità di Grace di governare.

Giungiamo così al quarto punto: la violenza, elemento che si interseca agli altri tre disegnando un arazzo complesso e imprevedibile. In *Dogville*, dalla tutto sommato placida e tranquilla situazione iniziale, in cui l'atteggiamento dei cittadini nei confronti di Grace appare benevolo e rispettoso, si passa fotogramma dopo fotogramma a uno scenario in cui dominano l'odio e lo sfruttamento brutale. Gli istinti più riposti degli abitanti di Dogville esplodono violentemente, portandoli a commettere atti terribili nei confronti di Grace, giungendo, nella scena simbolo di questa caduta verso la condizione più bestiale, allo stupro – simbolo, ma non fine delle sofferenze per Grace, visto che di lì la violenza continua a crescere come una marea fino a quando non viene fermata, altrettanto brutalmente, dai gangster, che la strappano agli abitanti di Dogville per rivolgerla contro quelli stessi, naturalmente in modo molto più efficiente, oltre che spietato. Il *coup de théâtre* del film sarà poi la scoperta che Grace è niente meno che la figlia del capo dei gangster, non già una sua possibile vittima indifesa. In *Manderlay*, la violenza legittima rimane ufficialmente nelle mani di Grace fino alla fine, con i gangster che qui fungono da primitivo apparato di polizia. Grace ora ricopre il ruolo del Leviatano, che spegne i focolai di violenza diffusa concentrandoli nelle mani dello Stato. Mentre infatti la violenza interpersonale è di tipo, per così dire, orizzontale, faccia a faccia tra eguali, lo Stato introduce una violenza di tipo verticale, in un rapporto uno–molti, avendo nel corso della sua formazione espropriato i privati della violenza, non tanto per eliminarla in senso assoluto, quanto per monopolizzarla a proprio vantaggio. Cosicché, quando la comunità si mostrerà assetata di sangue, dovrà essere lo Stato a farsi carico di quell'istanza. A quel punto Grace non può fare a meno che assumere su di sé il compito del boia, di cui avrebbe volentieri fatto a meno. Ma i termini della scelta sono drastici: solo l'azione dello Stato può “garantire” che la violenza si presenti nella sfera della giustizia invece che in quella della vendetta.

Questa non è l'unica, né la più grossa contraddizione in cui Grace si trova fatalmente a cadere. Al suo arrivo nella piantagione, Grace strappa dalle mani di uno degli schiavisti la frusta usata

per le punizioni dichiarando che la schiavitù è finita e che da quel momento in poi ognuno degli abitanti avrà il diritto alla propria umana dignità senza il rischio di incorrere in punizioni umilianti e crudeli. Eppure, alla fine del film sarà proprio Grace a impugnare la frusta in un impeto di rabbia impotente, rivolgendola proprio contro lo schiavo che aveva salvato all'inizio. Il fatale Timothy. Trasformandosi in boia pubblico, Grace poteva avere ancora scagionarsi ripetendosi che stava agendo in nome di un, seppure vago, ideale di giustizia; ma ora ha perso persino quella consolazione: la sua violenza proviene da motivazioni puramente emozionali, proprio come quella di chiunque altro.

Il modo di intendere la violenza che qui emerge è simile al realismo politico. Sulla scorta di Robert Michels (1966 [1912]) e della sua 'legge di ferro dell'oligarchia', ci si imbatte in una sorta di 'legge di ferro della conservazione della violenza', che reciterebbe: si può cambiare solo la persona che commette violenza, non la quantità complessiva di violenza in un assetto sociale. Grace giunge a Dogville in fuga da una vita intrisa di violenza, solo per ritrovare, nel tranquillo villaggio di provincia, quella medesima violenza, se possibile ancora più odiosa; a Manderley, il suo tentativo è quello di liberarsi dalle ultime vestigia del profondo Sud schiavista fondato sullo sfruttamento e sulla crudeltà, per poi ritrovarsi a incarnare lei stessa tale modello. Si potrebbe anche dire, con René Girard (1983[1978]), che la fonte della violenza che si diffonde nella società si situa proprio nel desiderio, per sua natura mimetico, nel senso che il desiderio non è tanto una relazione tra un soggetto e un oggetto, ma piuttosto una relazione tra due soggetti mediata da un oggetto.

Desiderio, potere istituyente e sacro

Come sostiene Girard (1980[1972]), la gestione della violenza nella società è spesso una questione di trovare una direzione in cui indirizzarla piuttosto che di aumentare o diminuire la sua quantità complessiva. Quando, a causa dell'escalation mimetica e perciò simmetrica del desiderio, la violenza riempie i cuori fino all'orlo e rischia di diventare distruttiva, l'unico modo per evitare che essa spazzi via l'intera comunità è trovare un capro espiatorio, che verrà infine trasformato in una vittima sacrificale rituale. Con il suo arrivo nella sonnolenta comunità rurale, Grace non solo riempie i cuori dei dogvilliani di un desiderio prima ignoto; essa rappresenta anche, nella sua totale estraneità al contesto sociale, un capro espiatorio ideale. Girard (2004) nota che “nelle comunità isolate e ignoranti, le differenze culturali sono perturbanti. Uno straniero di passaggio può generare panico e venire attaccato solo perché il suo modo di parlare e le sue maniere sono lievemente diverse dagli standard locali”. Ci troviamo perciò di fronte a una sorta di circolo vizioso: sono solo la piacevolezza estetica di Grace e il desiderio che essa ispira – insieme al richiamo della facilità nel poter esercitare la violenza contro qualcuno di così completamente remissivo – che trattiene i dogvilliani dall'ucciderla subito. Ci troviamo qui nella zona aurale di una crisi sacrificale. Quel che ne risulta è un ambiguo e probabilmente temporaneo bilanciamento tra sfruttamento e sacrificio.

Dogville ci pone anche di fronte a un'altra questione girardiana: il fatto che la violenza è contaminante. I suoi effetti tendono a diffondersi attorno e vanno accuratamente stoccati come scorie nucleari per impedire il contagio. In effetti, il terribile finale del film mostra precisamente cosa accade quando i calcoli riguardo al confinamento della violenza non sono fatti bene. Nella maggior parte dei casi, come sappiamo da Girard, è la scelta di una vittima surrogata che genera, almeno per un po', un accordo unanime tra i suoi persecutori. Il meccanismo non è molto diverso, in fondo, da quello che gli antropologi classici hanno descritto come *potlach*, gara rituale di distruzione dei propri beni. A Dogville, tuttavia, il rituale non esiste ancora, deve ancora essere istituito. L'uccisione di Grace sarebbe precisamente un tale momento istituente,

durante il quale la vittima sarebbe trasformata in sacra. Da questo punto di vista si mostra così precisamente l'inestricabile connessione indicata da Girard tra violenza e sacro. I fondamenti delle istituzioni hanno sempre precisamente a che fare con tale nesso inscindibile.

L'origine delle istituzioni è sempre avviluppata in quello che Pascal chiamò i 'fondamenti mistici dell'autorità'. Non semplicemente tendiamo a dimenticare che le istituzioni sono creazioni umane, ma tale misconoscimento, tale amnesia della genesi, costituisce una precisa necessità per il funzionamento delle istituzioni. Il momento istituente deve essere nascosto, perché altrimenti se ne rivelerebbe la sua fondamentale contingenza, arbitrarietà e ingiustizia, la natura fondamentalmente violenta e il pericolo, sottolineato da Girard, del contagio inerente a tale violenza. Osservato dal punto di vista dell'istituzione istituita, il potere istituente (Castoriadis 1995[1975]) appare pericoloso perché è sempre radicale. La questione cruciale perciò riguarda il ruolo del *nomothètē* all'interno del complesso rituale-istituzionale. Se il flusso di violenza diffusa può venire canalizzato in un tipo di violenza rituale controllata, chi detiene realmente il potere di condurre questa operazione? In altre parole, la volontà *di chi* diviene istituzione? Chi è in grado di servirsi della violenza collettiva a proprio vantaggio senza esserne travolto? E, in ultimo, entro che limiti si può utilizzare la violenza piuttosto che esserne utilizzati?

Morale dei padroni, morale degli schiavi

Un cane o un lupo che offra la gola all'avversario nel modo sopra descritto non viene mai gravemente morsicato: l'altro ringhia rabbiosamente, apre e richiude la bocca, e senza aver inflitto neppure un morso compie dei movimenti nell'aria, come per scrollare a morte qualcosa. Però questa strana inibizione che impedisce di mordere sussiste solo finché il cane sconfitto si mantiene nel suo atteggiamento di sottomissione. (Lorenz, 1967[1949]: 158)

Nel passo citato, l'etologo tedesco Konrad Lorenz paragona fra loro due tipi di comportamento osservabili nel regno animale: quello del lupo, animale da sempre simbolo della crudeltà e dell'avidità, e quello della colomba, che è stata spesso utilizzata metaforicamente per indicare la pace. Il risultato di questo paragone è peculiare: Lorenz osserva infatti che il lupo che abbia vinto un duello contro un avversario della sua stessa specie gli concede cavallerescamente la salvezza, se il vinto mantiene un atteggiamento di sottomissione. Le colombe si comportano invece in modo ben diverso: in simili circostanze, la colomba ucciderà senza pietà un avversario più debole, nonostante qualsiasi segnale remissivo. Non c'è alcun dubbio che gli abitanti di Dogville si comportino secondo il modello delle colombe quando una creatura debole e sottomessa di nome Grace finisce alla portata dei loro rostri e dei loro artigli. Anzi, è proprio il fatto che si coalizzino tutti insieme per opprimere un essere tanto più debole di loro che risulta così disgustoso da osservare: non si tratta solo di violenza, è la natura codarda e vigliacca di tale violenza che risulta intollerabile. Qual è motore che li ha portati a comportarsi in un modo tanto esecrabile? Qual è il tipo umano che è più portato di altri a commettere tale tipo di violenza? Per rispondere a tali interrogativi bisogna lasciare i lidi dell'etologia per accostarci a quelli della filosofia. Può essere interessante osservare che la teoria etologica di Lorenz possiede d'altra parte non poche similitudini con la speculazione filosofica nietzscheana, laddove il filosofo tedesco introduce una distinzione tra morale dei padroni e morale degli schiavi (Nietzsche 1887). La seconda è il prodotto del risentimento, di un desiderio di vendetta fatalmente insoddisfatto. Sin dalla loro iniziale sconfitta – che determina il semplice fatto di essere degli schiavi e di avere dei padroni – gli schiavi nutrono un profondo odio verso i loro padroni, moralmente e fisicamente forti e indipendenti, senza mai poter dare la stura a tale odio. Non solo: visto che ciò che caratterizza lo schiavo è l'incapacità di fondo di accettare il proprio desiderio di vendetta come tale, egli manipola tale desiderio per presentarlo come una generale e impersonale aspirazione alla giustizia. L'osservatore nietzscheano perciò dichiara:

Now I'm hearing for the first time what they've been saying so often: 'We good men — we are the righteous' — what they demand they don't call repayment but 'the triumph of righteousness.' What they hate is not their enemy. No! They hate 'injustice,' 'godlessness.' What they believe and hope is not a hope for revenge, the intoxication of sweet vengeance (something Homer has already called 'sweeter than honey'), but the victory of God, the righteous God, over the godless. What remains for them to love on earth is not their brothers in hatred but their 'brothers in love,' as they say, all the good and righteous people on the earth. (Nietzsche 1887: §I, 13)

In un tentativo di porre tale visione a servizio delle scienze sociali, Max Weber distingue, in modo analogo, tra un'etica del cuore e della convinzione (*Gesinnungsethik*) e un'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*). Etica della convinzione è un'etica basata su principi, in cui l'azione si presenta sotto forma di una applicazione continua di un criterio di giustizia di valore universale, evitando dunque il rischio dell'esitazione e l'angoscia della responsabilità. Al contrario, l'etica della responsabilità tiene sempre in conto le conseguenze concrete delle azioni. Visto che gli schiavi si presentano come coloro che si trovano sempre e comunque nel giusto, essi seguono un'etica del convincimento, rappresentandosi come i 'poveri diavoli', gli umili che seguono dignitosamente i vecchi modi di vita. Esattamente come fanno i dogvilliani e i manderliani: peccato che tutto questo consenta loro di perpetrare crimini orrendi senza nemmeno riconoscere la portata della loro responsabilità. Il trionfo della morale degli schiavi — nietzscheanamente, il trionfo del nichilismo — non può che avvenire con metodi reattivi, che avviliscono la forza attiva dei padroni: "i deboli, gli schiavi, non trionfano sommando le proprie forze, ma sottraendole all'altro: separano il forte da ciò che può" (Deleuze 1997[1965]: 27-28).

Un'altra efficace rappresentazione cinematografica della morale degli schiavi contro la morale dei padroni si può trovare nel film di Ted Kotcheff *First Blood*, distribuito in Italia come *Rambo* (1982). Ora, a prima vista i due film non hanno molti punti in comune, essendo l'uno una produzione cinematografica d'*essai*, l'altro un solido *blockbuster*. Eppure, a ben guardare, ci

sono delle somiglianze persino inquietanti. La storia di *First Blood* è semplice: quando John Rambo, un veterano della guerra del Vietnam, giunge in una piccola città di provincia statunitense sui monti Appalachi alla ricerca di un po' di ristoro e riposo, si imbatte in un arrogante rappresentante della polizia locale, lo sceriffo Teasle, che non vede l'ora di liberarsi di lui. Il motivo è semplice: Teasle deve mantenere l'ordine in una cittadina da lui stesso definita noiosa, ma che egli ha tutte le intenzioni di mantenere tale, e la semplice presenza di Rambo rappresenta un vero pericolo per la tranquillità così agognata. Quando il primo tentativo di Teasle di liberarsi di Rambo semplicemente portandolo fuori città va a vuoto, egli non esita ad arrestarlo con l'accusa di vagabondaggio e di resistenza a pubblico ufficiale.

Eppure Rambo a questo punto non ha veramente commesso alcun crimine, non potrebbe venir incriminato di nulla secondo la legge. Ma l'accusa c'è, ed è portata da matrici completamente diverse e più antiche: questa consiste nel suo essere, semplicemente, un intruso nella comunità, o meglio, nel territorio di Teasle. In quanto tale Rambo è pericoloso *per definizione*, e ogni sua manifestazione del contrario, venendo presa per provocazione, non fa altro che rinfocolare la convinzione nell'ottuso sceriffo. Proprio come Grace, Rambo semplicemente non appartiene a quel particolare territorio. Ma c'è di più: il potere di Teasle è un potere basato sulla consuetudine, un potere reazionario e clientelista, il che porta Rambo a diventare il perfetto capro espiatorio per la xenofobia dei locali. Proprio come l'*homo sacer*, che può venir ucciso da chiunque ma non venir sacrificato in una cerimonia ufficiale, tutto è permesso contro Rambo, gli si dà la caccia come fosse un animale al quale chiunque è autorizzato a sparare a vista.

Così come accade in *Dogville*, anche qui la gente comune è vista come la perfetta personificazione della morale degli schiavi. La gente comune è unanime soprattutto nell'odio. Tutti contro uno è la regola: e se questo modo di comportarsi non è sicuramente elegante, non si può dire che non sia efficace, specialmente in termini di catarsi: "Il contagio mimetico unanime –

scrive Girard (2004) – trasforma la violenza disastrosa di tutti contro tutti nella violenza catartica di tutti contro uno. La comunità si riconcilia al prezzo di una sola vittima”. Senonché, a ragione dell’abilità bellica di Rambo, i cacciatori alla fine si trovano a essere i cacciati, visto che alla fine del film, proprio come accade a Grace, Rambo diventa una vera e propria nemesi per la cittadina, che viene rasa al suolo. E se tale distruzione non viene portata del tutto a compimento, è perché Rambo viene placato dall’intervento del suo ufficiale superiore ai tempi della guerra, l’unico al quale Rambo sente di poter accordare una certa autorità morale. Per concludere, bisogna aggiungere che quello che accade nel corso del film è solo un esempio della condizione generale dei reduci del Vietnam nel loro rapporto con la società americana.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che sia *Dogville* sia *First Blood* hanno come punto centrale del loro plot narrativo ciò che si potrebbe chiamare un esperimento sociologico: in entrambi i film infatti il protagonista, personaggio maschile o femminile provvisto di una forte personalità, che si muove nel mondo sulla base di una forte tensione morale, è introdotto in una comunità scialba e incolore, adagiata su un diritto consuetudinario al quale non rinuncerebbe per niente al mondo. Entrambi gli esperimenti conducono immancabilmente al medesimo risultato: i seguaci della consuetudine si riuniscono per annientare l’intruso, visto come un nemico comune da distruggere il più presto possibile, probabilmente percependo istintivamente come tale intruso sia portatore di una morale incompatibile con la loro. La morale degli schiavi o, sociologicamente parlando, l’etica della convinzione è incarnata perfettamente dalle comunità di Dogville e del paesino appalachiano.

E cosa si potrebbe dire degli schiavi della piantagione di Manderley? Gli sforzi riformisti di Grace cozzano più o meno drammaticamente contro, non tanto aperta ostilità o malcontento, quanto piuttosto mancanza di volontà di cambiamento. Non si tratta quindi solo di ottenere una mera osservanza esterna della legge, come potrebbe all’inizio sembrare. Sicura che sia possibile

insegnare alla gente a godere della libertà e della democrazia, Grace si imbarca con la sua consueta tenacia e buona volontà in quella che si potrebbe definire una ‘pedagogia della libertà’. Ma verso la fine del film emerge una sconvolgente verità, che se fosse stata rivelata prima avrebbe probabilmente modificato l’attitudine di Grace stessa verso tale pedagogia della libertà: la vecchia legge di Mam, definita con disprezzo da Grace come “il più abominevole documento mai scritto”, è stata redatta dal vecchio schiavo Wilhelm, il quale per di più argomenta di averla scritta “per il bene di tutti”. Appare chiaro a questo punto, data la complicità dello schiavo alla schiavitù, che la morale dei padroni, rappresentata qui dalla volontà di ferro di Grace, si infrange contro l’attitudine conservatrice e fundamentalmente passiva della comunità di Manderley. Cambiano i mezzi ma non i risultati: esito negativo dell’impiego dell’amore incondizionato, a Dogville, fallimento dell’uso della forza istituzionalizzata, a Manderley. Ma ciò che più ci preme osservare qui è che Grace non ha trovato né può trovare un avversario degno di lei. Non è stata sconfitta sul terreno della volontà e degli ideali, dove la sconfitta sarebbe stata almeno onorevole. No, quel sapore epico che avrebbe avuto un tale scontro non può darsi quando si ha a che fare con uomini che sono schiavi fin nel profondo del cuore.

Questa strana relazione tra morale degli schiavi e morale dei padroni, che non può essere ridotta a una semplice relazione di conflitto né, al contrario, di cooperazione, ci porta ad altro livello di problematicità. Dopo aver riconosciuto l’esistenza di due differenti pattern comportamentali, ci domandiamo infatti quale dei due pattern possa avere la patente di “naturalità”. Com’è ovvio, il termine “naturale” è estremamente problematico, a meno di non utilizzarlo in un senso strettamente durkheimiano, cioè in un senso che vede ciò che è “naturale”, come pure ciò che è “pro-sociale” e “normale”, senza alcuna connotazione di tipo trascendente o morale, ma unicamente statistico. In altre parole, chiedersi che cosa sia normale equivale a sollevare la questione etico-politica della relazione tra maggioranza e minoranze. Trier suggerisce al proposito una risposta chiara e netta: Grace è una mosca bianca o, forse più appropriatamente, un

cigno nero. Insomma, è un'anormale. Triste, ma non per questo meno vero: la morale degli schiavi è la norma nel mondo degli uomini.

Dobbiamo tenere presente che quando si parla di maggioranza e minoranze non ci si riferisce mai solo a delle quantità numeriche. Maggioranza e minoranze hanno sempre un aspetto qualitativo. Infatti quando si qualifica la cosiddetta maggioranza, non si implica semplicemente che coloro che si collocano nella maggioranza siano più numerosi della loro controparte, ma soprattutto che essi stabiliscono dei modelli, dei parametri di normalità. In altre parole, si potrebbe dire che la normalità è il potere di stabilire i modelli. Pertanto la normalità può essere rappresentata da una morale condivisa (la 'coscienza collettiva' di Durkheim) o da qualche suo segno esterno, come il diritto. Ma, contrariamente a quanto ipotizzato da Durkheim, il diritto ufficialmente vigente non è sempre la cartina tornasole più affidabile per individuare la coscienza collettiva. Se *Dogville* ci mette brutalmente di fronte ad una situazione in cui una comunità intera si unisce nello sfruttamento e nello schiavismo senza alcun riconoscimento formale di questa attività, *Manderlay* ci mostra che il diritto vigente non è semplicemente quello ufficialmente in vigore, cosicché non è semplicemente cambiando il diritto "nei libri" che si può cambiare la società.

Tornando a Grace: non si concluderà che il suo idealismo e la sua ingenuità la rendono nient'altro che una povera alienata, o comunque una deviante, capace meramente di seguire dei sentieri solipsistici? E che, tutto sommato, si meriti il trattamento che le viene riservato? Suo padre la riprende più volte per la sua arroganza. Una creatura sostanzialmente unica come Grace non avrebbe dovuto sforzarsi di adeguare se stessa al mondo piuttosto che operare nell'altro verso? Era questo il senso dell'epiteto paterno di "arrogante"? Non dobbiamo dimenticare che Grace è l'unica fonte di cambiamento in due comunità essenzialmente omeostatiche. E, se è vero che il portatore di novità deve essere intelligente, acuto e brillante, è altrettanto vero che coloro

che subiscono, o che accettano, questo cambiamento devono quantomeno essere in grado di raggiungere un livello da cui comprendere la prospettiva del cambiamento. Magari poi torneranno indietro, ma almeno avranno capito che cosa stava succedendo. Questo però non accade né a Dogville né a Manderley. Ecco perché è più difficile abbracciare la morale dei padroni che non quella degli schiavi: la prima richiede una certa intelligenza.

Tradizione e innovazione

Le persone normali tendono a vivere ‘normalmente’, senza porsi troppe domande sul perché il mondo sia come sia, seguendo semplicemente la corrente dell’opinione e delle regole che hanno seguito praticamente da sempre, senza alcun senso della resistenza o della creazione. Sono osservazioni banali, al limite dell’ovvio. Il corollario, tuttavia, è meno rassicurante: la gente normale tenderà ad obbedire a qualsiasi ordine venga impartito o si affermi, compresi quelli che produrranno le conseguenze più atroci. Si tratta di un problema ben noto ai filosofi politici e ai sociologi, mai del tutto risolto. Si ricordi ad esempio la distinzione idealtipica posta da Weber tra potere (*Macht*) e potere legittimo (*Herrschaft*), in cui il potere legittimo, caratterizzato dalla consensualità, costituisce un sottoinsieme specifico del potere. Proprio a causa del tentativo di Weber di superare la *naïveté* dei filosofi politici tenendo in conto le reali condizioni storico-sociali di esercizio del potere, la sua distinzione non riesce ad eliminare una ambiguità fondamentale insita nel potere legittimo, per cui la legittimità viene a fondarsi, non su un dover essere, ma su una semplice fattualità storico-sociale che tende ad autolegittimarsi.

Il senso comune – se ne può trovare testimonianza nei narratori popolari moderni da Manzoni a Tolkien, tanto per fare due nomi lontanissimi per stile e ispirazione – rigetta l’idea che ci voglia una forte personalità per essere una persona buona e onesta. Per il senso comune bontà e

onestà sono proprie della maggioranza, mentre la crudeltà è propria solo di quei pochi che “camminano sulla terra senza cuore né anima”. Gli antropologi classici ci ricordano che ogni gruppo umano si considera come portatore a volte esclusivo di tutte le virtù possibili, come rappresentante dell’umanità – ‘*Noi siamo i giusti*’, come riporta l’osservatore nietzscheano.

Ed è precisamente questa attitudine di autoconvinzione che impedisce ogni possibilità di mutamento reale. La gente di Manderley è sostanzialmente un gruppo di persone normali che non hanno raggiunto quel livello di acutezza di analisi che permetterebbe loro di apprezzare gli ideali umanitari di Grace, e lo stesso discorso si può fare per Dogville: anche lì, semplicemente, gli abitanti della cittadina non sono abbastanza intelligenti da comprendere il trattamento giusto e quello ingiusto nei confronti di Grace come una creatura da proteggere invece che come una schiava da sfruttare. Per tenere a bada le tentazioni più bieche non bastano le qualità morali, ci vogliono anche quelle intellettive. Occorre in primo luogo comprendere la mera esistenza del problema. Detto altrimenti, è soltanto grazie all’autoanalisi e alla riflessione che diventa possibile criticare l’ordine esistente. E la normalità probabilmente è proprio questo: non avere tale abitudine e tale capacità; rimanere inchiodati a ciò che si è sempre fatto, ritenuto giusto e legittimo solo per la sua ineluttabilità. A ben vedere, anzi, i ‘buoni vecchi costumi’ sono costruiti in modo tale da lasciar sempre la possibilità di dare sfogo alla violenza di gruppo contro ogni fonte di cambiamento – una violenza intrisa di risentimento e crudeltà. La crudeltà è il tratto più caratteristico della gente normale, perché la bontà richiede una certa intelligenza. Il mutamento è un seme che richiede un terreno specifico per crescere e, anche quando le forze attive riescono a creare un tale terreno, le limitazioni inerenti alla natura umana minacciano sempre ogni potenziale buon esito.

Chi è il vincitore del gioco: chi spinge all’estremo il gioco secondo le sue regole presenti o chi è in grado di cambiare le regole del gioco? A Manderlay, la vecchia legge, la legge schiavista di

Mam, non è mai davvero superata. La sua presenza rimane latente e serpeggiante lungo tutta la storia. Anche se in modo riluttante, Grace deve puntualmente ritornare alla vecchia legge per imparare delle cose che non sapeva sulla piantagione. La vecchia legge è il segreto inconfessato di ogni nuovo ordinamento. Nonostante questo fantasma persistente, si sarebbe potuto sperare che, se la gente fosse stata più buona – e dunque necessariamente anche più intelligente – il piano di Grace si sarebbe potuto in qualche misura attuare. Ma il punto è che, se la gente fosse stata migliore, non ci sarebbe stato bisogno di alcuna Grace.

Riferimenti

Castoriadis, Cornelius (1995[1975]) *L'istituzione immaginaria della società*. Torino: Bollati Boringhieri.

Deleuze, Gilles (1997[1965]) *Nietzsche*. Milano: SE.

Fitzpatrick, Peter and Patricia Tuitt (eds) (2004) *Critical Beings: Law, Nation and the Global Subject*. Aldershot: Ashgate.

Foucault, Michel (1989[1982]) “Il soggetto e il potere”, in H.L.Dreyfus e P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*. Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 250-251.

Girard, René (1980[1972]) *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.

Girard, René (1983[1978]) *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Milano: Adelphi.

Girard, René (1999[1982]) *Il capro espiatorio*. Milano: Adelphi.

Girard, René (2004) “Violence and religion: cause or effect?” *The Hedgehog Review*, Vol. 6, No. 1 (March 2004): 8-13.

Lorenz, Konrad (1967[1949]) *L'anello di Re Salomone*. Milano: Adelphi.

Nietzsche, Friedrich (2000[1887]) *Genealogia della morale: uno scritto polemico*. Milano: Adelphi.

Roberto Michels (1966[1912]) *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*. Bologna: il Mulino.

Weber Max (1999 [1922]) *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità.