

Lo ‘spettro’ del Sessantotto e l’epifania del ‘nuovo spirito’ capitalistico: effetti pedagogici ‘non ricercati’

The ‘spectre’ of the Sixty-eight and the epiphany of the ‘capitalistic new spirit’: pedagogical effects ‘not researched’

PAOLA MARTINO

Interrogating the present, the essay tries to focus the spectrality of Sixty-eight. The essay intends to show how the new capitalism has taken advantage, in a parasitic way, of some critic requests of the protesting movement (autonomy, creativity, transformation) ending in translating and transforming the libertarian ideology into liberalist ideology. The hypothesis of this essay is that the new spirit of the capitalism does not even spare school and university, that put themselves progressively at the service of the market to become, through a disarmament of the critique and upon the push of an efficientist economic functionalism that tends to corporatization, the ideal ‘good’ for capitalistic business.

KEYWORDS: SIXTY-EIGHT, NEW SPIRIT OF CAPITALISM, SCHOOL, PEDAGOGY, AUTONOMY

“Le azioni individuali ispirate da buone intenzioni possono, combinandosi tra loro per composizione, produrre effetti non ricercati”
(R. Boudon, *Effetti perversi dell’azione sociale*)

“Mi ribello dunque siamo”
(A. Camus, *L’uomo in rivolta*)

Premessa tutelare: la distanza necessaria

Qual è il tempo debito che consente il bilancio critico di una cesura storica? Probabilmente il senso del Sessantotto non poteva essere colto pienamente nell’orizzonte della sua contemporaneità, ma retrospettivamente mediante una dis-giuntura, un’azione di scavo diacronico capace di recuperarne, attraverso un’opera di montaggio e smontaggio ermeneutico, i significati stratificati. A cinquant’anni di distanza il Sessantotto si presta ad essere pensato come passato da scandagliare alla luce del presente e proprio il nostro essere moderni, dell’adesso, probabilmente ci attrezza per mettere a fuoco, con la distanza critica necessaria, alcuni effetti imprevedibili del movimento contestatario.

Il Sessantotto non sfugge ad una certa ambiguità, offre spunti riflessivi molteplici e a volte intrappolati in un certo manicheismo incapace di cogliere le sfumature, intrappolato com’è nella mistificazione dei suoi sostenitori e nella desacralizzazione dei suoi detrattori. È ingenuo guardare al Sessantotto attraverso un caleidoscopio capace di restituire, mediante avvicendamenti fantasmagorici, la mera estetica rivoluzionaria, ma è altrettanto imprudente, soprattutto se si tenta di ricostruire una sorta di storia degli effetti, una messa a fuoco monoculare tendente a liquidare una stagione del pensiero e dell’azione complessa e articolata, che ha lasciato baluginare forze di cambiamento e pratiche emancipatrici, come «immenso sfogo»¹, «psicodramma»², «irruzione di barbari inconsapevoli della loro barbarie»³.

Il Sessantotto è stato la sponda teorica di diverse e opposte considerazioni critiche, alcune hanno finito per ‘coccolare’ il conformismo dei sostenitori ed altre per acuire l’asprezza critica dei detrattori⁴.

L’economia di queste note introduttive non ci consente di render conto delle molteplici posizioni che hanno preso forma, obbedendo spesso all’*aut aut* pro/contro, possiamo diversamente provare a delineare rapidamente una tribuna dialettica che non ambisce ad alcuna sintesi, ma che tenta

di restituire le ragioni dei fautori e dei denigratori attraverso due posizioni esemplari: Marcuse e Aron. Se, da una parte, la teoria critica francofortese marcusiana si pone come vera e propria prospettiva euristica capace di favorire la stessa autocomprensione del Sessantotto, dall'altra, la sociologia aroniana fornisce non pochi espedienti riflessivi per la sua destrutturazione.

Marcuse, l'«ulisside della ragione»⁵, per richiamare una bella e fortunata immagine di Giuseppe Acone, è probabilmente il principale teorico della 'formazione cognitiva' di quell'attore collettivo che è stato il movimento del Sessantotto. Rispecchiamento e autonomia, dominio e conflitto, società totalitaria e razionalità tecnologica, sono alcune delle parole cerniera della filosofia marcusiana e 'L'uomo a una dimensione'⁶ è il trattato pedagogico che educa e in cui si riconosce una generazione che intende rifiutare la con-formazione della società industriale avanzata. Quest'ultima, da una parte, attraverso il suo apparato produttivo e tecnologico totalitario, 'paralizza' la critica mediante un controllo sociale capillare capace di respingere ogni tentativo di ribaltamento dell'esistente e, dall'altra, non riesce a reprimere, però, completamente alcune forze, non assoggettate e assimilate dai modelli di dominio (gruppi di dissenso), in grado di porsi come soggetto rivoluzionario. Gli uomini non 'desublimati repressivamente', capaci di intravedere mondi altri possibili, di trascendere la realtà, costituendosi come 'Grande Rifiuto', incarnano la cultura pre-tecnologica capace di difendere l'altra dimensione dell'umano. La generazione del Sessantotto fa propria l'istanza critica marcusiana e s'impegna nell'attualizzazione di un 'pensiero negativo' capace di sottrarsi alle logiche di dominio di una razionalità tecnologica che si pone/impone come 'ultima incarnazione dell'idea di Ragione'.

Aron, diversamente da Marcuse, non accarezza il sogno rivoluzionario, accusa il Sessantotto di aver aperto una 'breccia' in cui si sono insinuate forze irrazionali e irragionevoli alimentate da un «nichilismo da esteti»⁷ incapace di fondare un ordine libertario, richiuso com'è in una sorta di mistica della distruzione dell'ordine, orfana di un progetto di ricostruzione, destinata a diffondere 'caos' mascherato, attraverso una sinistra mitologia, da rivoluzione. La tensione al cambiamento, al

rovesciamento trova le sue cause profonde, seguendo ancora il sociologo francese, in ragioni 'cardiache': affettive ed emozionali⁸. La generazione del Sessantotto appare ad Aron come una 'folla solitaria' e carnevalesca⁹ inadatta a costruire una società nuova, ma piuttosto sospesa tra esigenze passatiste e futuriste proprie di una «commedia rivoluzionaria»¹⁰ intrappolata nel motivo ricorrente della contestazione e ostile ad una 'razionale discussione politica' che vada oltre meri slogan inneggianti alla democratizzazione universitaria e non.

Oltre un memorialismo che rischia, contaminato dalle passioni, di inquinare con entusiasmi soggettivi l'analisi di ciò che viene presentato come 'mito fondatore', oltre un pensiero del rifiuto e del risentimento, nutrito da critica acrimoniosa, proveremo a ricercare la sobrietà di una parola pedagogicamente orientata e impegnata a cogliere luci e ombre, limiti e opportunità del Sessantotto, senza cedere alla tentazione di porci come «rivoluzionari della stilografica»¹¹ né come 'crociati' di una 'ragione' che non ha smarrito la sua 'astuzia'.

Interrogare il presente

Il Sessantotto è stato sicuramente un catalizzatore capace di pro-vocare e dinamizzare, attraverso il 'contagio rivoluzionario', eventi epocali (operismo, femminismo, antipsichiatria, scuola antiautoritaria, ma anche brigatismo, autunno tedesco etc.), ha fatto dialogare istanze molteplici, fluide, disomogenee e radicali¹², ma qual è la sua eredità storica soprattutto in un tempo che non ha cessato di mostrare benjaminianamente una 'povertà d'esperienza'? Il maggio francese con le sue barricate, la marcia su Bonn, l'occupazione della Columbia University e di Palazzo Campana, la battaglia di Valle Giulia, la Primavera di Praga, sono eventi divenuti esperienza storica e condivisa o, piuttosto, il rifiuto dell'autorità, vero 'correlato' di ogni esperienza, ne ha comportato l'espropriazione e la scomparsa? Il 'rifiuto delle ragioni dell'esperienza' propria dei movimenti giovanili testimonia la tendenza del tempo presente a trovare il fondamento di ogni autorità nell' 'inesperibile'¹³.

È qui che s'intravede la marcatura utopica della stagione contestataria, che non risiede soltanto nella tendenza ad

immaginare un sistema alternativo, salvifico, autarchico¹⁴ e ideale, ma nello sforzo di pensare l'alterità, la differenza in modo radicale, recuperando così il fondamento dialettico necessario e inaggrabile tra identità e differenza proprio di ogni utopismo politico. Il Sessantotto tiene insieme tensioni utopiche e creative: affronta criticamente e problematicamente l'«utopia possibile» di una generazione capace di fronteggiare il non-ancora e promuove un pensiero creativo capace di portarsi al di là del presente, di anticipare, prefigurare scenari emancipativi. L'utopia provocando attese, ibridando idealità e progettualità, lascia scorgere possibilità esistenziali originali e alterità radicali.

Il Sessantotto, così, se, da una parte, sembra tenere a battesimo una generazione tendenzialmente orientata ad abitare il presente nel tentativo di ripensare il futuro inteso sartrianamente come prassi e progetto, dall'altra, si pone come compendio epocale capace di dischiudere una progettualità inedita, una progettualità non solo orientata dai futuri verbali, ma da un radicale ripensamento del passato. Una temporalità anfibia e sovrapposta, giocata tra passato e futuro, messa a fuoco attraverso uno strabismo dello sguardo che custodisce, tentandone l'oltrepasamento, memoria e progetto.

Il passato, dissolto e recuperato attraverso una archeologia delle eredità, cede il passo ad un futuro che prende forma mediante un estremo ripensamento del presente. Quest'ultimo non può riemergere che da un'opera di scavo sul passato, di fatto, come afferma Agamben sulla scia di Foucault, «l'indagine sul passato non è che l'ombra portata di un'interrogazione rivolta al presente»¹⁵. È proprio dalla ristrutturazione della categoria di presente che probabilmente bisogna muovere per comprendere i limiti e le opportunità di un futuro pensato, auspicato, gridato e, forse, tradito. Il presente, inteso come ordine sociale esistente, è il vero «convitato di pietra» del movimento sessantottino e il futuro, inteso e problematizzato come negazione dell'ora, come negatività interna all'ora e ad esso non estranea, come sua sottrazione e insieme come immediatamente presente, lascia emergere lo «spettro» di un presente che consegna possibili inferenze per il futuro, ma non scompare, non è assente, ma ritorna e probabilmente minaccia la possibilità di arrestare la continuità storica e l'ordine simbolico in esso incarnato. La discontinuità radicale tra

presente e futuro è superata in nome di un'«assolutizzazione del presente» che non ammette differimenti per la conquista rivoluzionaria tiranneggiata com'è dall'urgenza¹⁶.

È probabilmente questa spettralità paradossale a fare del Sessantotto un modello storico-culturale molteplice e differenziale, che non può, però, non fare i conti con la riemersione dello spettro che, in modo inatteso, rischia di perpetuare.

La società industriale avanzata – orizzonte storico restrittivo del Sessantotto che ne ridefinisce la portata mondiale¹⁷ – fa sicuramente da cornice alla progressiva espansione dei mezzi di comunicazione di massa, questa estensione-diffusione contribuisce non solo a favorire l'emersione di una generazione capace di creare, attraverso stili di consumo, una propria immagine in grado di segnare la distanza e la discontinuità con quella della generazione dei padri, ma concorre a produrre una cultura alternativa e antagonista a quella delle élites (controcultura giovanile), cultura questa che, però, non è stata estranea al rischio di essere cooptata e riassorbita, mediante un «disarmo della critica», dal sistema sociale capitalistico che intendeva sovvertire.

Se il Sessantotto ha trovato nello spirito di «accumulazione di capitale» uno dei suoi obiettivi polemicamente privilegiati (bersaglio quest'ultimo contestato attraverso una serie di azioni volte a promuovere la «disorganizzazione della produzione»), se ha, ancora, denunciato l'esigenza di autonomia e autogestione, anche attraverso l'appello ad un'istanza creativa capace di innervare la vita di ciascuno oltre un certo paternalismo autoritario, questa esigenza rivendicata di sperimentazione antiautoritaria mediante la riscrittura del concetto di autonomia in quello di flessibilità, attraverso l'abbandono di forme gerarchizzate e l'affermazione di strutture reticolari, mediante il passaggio da un modello keynesiano-fordista ad uno di accumulazione flessibile¹⁸, ha paradossalmente nutrito e alimentato il «nuovo spirito del capitalismo». Come mostrato efficacemente da Luc Boltanski e Ève Chiapello, il capitalismo fa proprie le istanze critiche e la «retorica egalitaria e antigerarchica» del Sessantotto e se ne avvantaggia in modo parassitario, finendo per tradurre e metamorfare l'ideologia libertaria in ideologia liberista¹⁹.

Il Sessantotto è, seguendo questo solco interpretativo, il mito di fondazione di un nuovo capitalismo post-borghese e post-proletario in cui trionfa la liberalizzazione dei costumi della società capitalistica²⁰.

La gerarchia ideale di valori neoliberalisti sembra essere ritessuta a colpi di forbici nella matassa dell'assiologia sessantottina: il neoliberalismo progressivamente fa proprio il linguaggio contestatario (rivoluzione, trasformazione, fantasia), si appropria di alcune parole d'ordine del movimento e le distorce in nome di un avido desiderio disciplinare mirante a governare ed addomesticare produttivamente gli individui²¹.

L'assimilazione capitalistica dei valori dei suoi contestatori, appropriazione che lascia spazio alla progressiva affermazione di un capitalismo tecnico-nichilista²² capace di assecondare la sensibilità soggettivistica del suddito consumatore reificato a macchina desiderante, sembra portare alle estreme conseguenze le intuizioni pasoliniane: cifra regressiva della politica culturale sessantottina, mutazione antropologica, genocidio culturale²³.

Il nuovo spirito del capitalismo non risparmia nemmeno la scuola e l'università, che progressivamente si pongono al servizio del mercato²⁴. Alcuni dei temi di denuncia fondanti una certa 'retorica libertaria' (antistatalismo, denuncia del 'monopolio della violenza simbolica' delle istituzioni formative) non tardano a mostrare la loro anima liberista²⁵. Se il Sessantotto ha contribuito a inserire nell'agenda politica l'istanza di una formazione più partecipativa, paritetica e libertaria, questa istanza, però, attraverso una sorta di controffensiva, 'controrivoluzione liberista' ha condotto alla progressiva flessibilizzazione dell'istruzione divenuta la 'merce ideale' del 'business capitalistico'²⁶.

Gli eredi efficienti della 'rivoluzione indifferente': un'analisi a partire dalla pedagogia

Gli 'anni del '68 favorirono l'emergere di un rinnovato dibattito pedagogico impegnato a reinterpretare le agenzie paidetiche (famiglia, scuola, etc.) e a promuovere teorizzazioni inedite, capaci di denunciare la matrice ideologica di molti modelli educativi.

L'educazione ritenuta strumento di perpetuazione e riproduzione ideologica, pratica del potere, deve essere

ripensata. La pedagogia è ora chiamata ad assumere problematicamente la lezione di 'maestri del sospetto' come Marx e Freud, ad individuare una «'via educativa' all'emancipazione»²⁷.

Il dispositivo pedagogico è assediato attraverso l'attacco frontale a quelle che sono ritenute le massime istituzioni ordinate a perpetuare l'ideologia capitalistica: la scuola e l'università²⁸.

Il Sessantotto, però, non si limita a denunciare l'ideologizzazione delle istituzioni educative, ma smaschera i rischi della pedagogizzazione del potere ad opera dei mezzi di comunicazione di massa, che estendono in modo capillare l'azione con-formativa ben oltre la scolarizzazione della società, servendosi di una concezione articolata di potere non repressivo, ma permissivo, apparentemente liberante e ideologicamente tollerante. È contro questa pedagogia diffusa, disseminata, impersonale, persuasiva, è contro questo potere eretto a «sistema educativo» del cittadino consumatore che pensatori come Adorno, Marcuse e Pasolini fanno sentire la loro voce²⁹.

La critica radicale all'ideologismo della pedagogia, il disvelamento della sua matrice autoritaria, non condussero, però, al suo rifiuto né alla negazione del suo essere un "sapere sempre schierato", ma favorirono l'indicazione del senso di percorrenza da seguire, suggerirono la posizione da assumere: «La pedagogia [...] deve scegliere di schierarsi per l'emancipazione, per la liberazione dell'uomo»³⁰.

Malgrado la provocatoria denuncia di Luisa Muraro, che ipoteca la possibilità di progettare una pedagogia capace di non ripetersi e perpetuarsi, nonostante il ricorso al prefisso anti- o a sostantivi come nuova, critica³¹, la pedagogia, nella temperie culturale degli anni Sessanta, ripensa se stessa attraverso una tensione creativo-libertaria e dà spazio ad una serie di modelli 'alternativi' a quelli direttivi e autoritari. Prendono progressivamente forma 'laboratori' di revisione pedagogica radicale: la pedagogia rivoluzionaria dell'autogestione e dell'autonomia (Lapassade, Lobrot, Fachinelli); la pedagogia della descolarizzazione (Illich, Freire, Goodman) e della controscuola (Milani), la pedagogia della differenza (Schérer)³².

L'orizzonte storico-culturale entro il quale queste proposte alternative vennero formulate era assai variegato

e articolato. La scuola italiana, ad esempio, nel corso degli anni Sessanta e Settanta, assume un nuovo volto e una nuova funzione: non più ‘vestale’ della selezione, ma custode di una trasformazione geopolitica che scommette su una più ampia frequenza e partecipazione scolastica. L’Italia viveva in quegli anni la massima espansione della scolarizzazione e l’istituzione della scuola media unica (Legge del 31 dicembre 1962 n. 1859) segna il passaggio pedagogico-politico dalla ‘scuola selettiva’ alla ‘scuola aperta a tutti’³³. L’allargamento della base democratica della scuola, anche attraverso l’istituzione della scuola materna di stato (Legge 444 del 1968) posto come primo segmento, pur non obbligatorio, del sistema scolastico, non fu, però, l’esito della ricezione delle istanze sessantottine, che per molti versi non furono recepite formalmente³⁴ se non–attraverso la Legge 910 del 1969 (Legge Codignola) che liberalizzava gli accessi universitari, affermando di fatto l’idea dell’università aperta a tutti, e per mezzo della legge-delega del 1973 n. 477 e i decreti delegati del 1974, che favorirono una più democratica e collegiale partecipazione alla vita della ‘comunità’ scolastica delineando simultaneamente una nuova fisionomia del docente. Quanto detto sin qui sembrerebbe confermare l’ipotesi di Crainz, che attribuisce il mancato ammodernamento del Paese allo scollamento tra i movimenti sociali e una politica incapace di far proprie le istanze contestatarie e governare la trasformazione in atto³⁵.

Malgrado questa premessa, il ‘liberismo pedagogico’ sotteso alle nuove scienze dell’apprendimento sembra essere, invece, almeno seguendo l’analisi di Adolfo Scotto di Luzio, l’effetto dell’ ‘offensiva’ alla scuola tradizionale promossa dal Sessantotto, offensiva che ha avuto come suo estremo risultato la «subordinazione dell’educazione agli imperativi dell’economia»³⁶: efficienza e produzione di massa della creatività. Un ‘integralismo populista’ obbediente al ‘pregiudizio del tempo’ (progressiva delegittimazione dell’inattuale in nome di un presente ripensato attraverso l’ ‘utopia comunitaria’) anima, seguendo Adolfo Scotto di Luzio, il ‘lungo Sessantotto italiano’. Come sottolineato dal pedagogista napoletano:

Il lungo Sessantotto italiano si protrae nella scuola attraverso due direttrici principali: la progressiva

dismissione delle ragioni dell’autonomia del magistero docente e della sua specificità a vantaggio della rappresentazione sindacale corporativa dell’identità dell’insegnante; la profonda avversione ideologica nei confronti del principio selettivo meritocratico. La scuola dell’ultimo scorcio del XX secolo ha interiorizzato un profondo antielitarismo che viene spacciato per rispetto nei confronti dell’espressione personale e del sostegno dell’autostima degli adolescenti [...] La scuola come spazio di assistenza sociale cui ossessivamente tendono le pedagogie democratiche della seconda metà del Novecento è il luogo privilegiato di applicazione del paradigma della cura, consumando così l’estremo paradosso di un’istituzione che mira a produrre autonomia personale nelle forme di una relazione di dipendenza³⁷.

Non è dissimile il bilancio critico sul Sessantotto di Hervé A. Cavallera, che vede nell’affermazione spinta del liberismo uno degli esiti del movimento che, lungi dal favorire un certo ‘utopismo politico’, ha alimentato l’affermazione di un’educazione funzionalistica obbediente alle richieste del mercato:

il ’68 in primo luogo non è stato tanto (o soltanto) il momento dell’ideologia – per quanto una certa ideologia se ne sia lentamente impadronita – quanto il momento della liberalizzazione, una liberalizzazione che poteva condurre ad esiti non solo comunisti e anarchici, ma anche liberisti³⁸.

Il neocapitalismo permissivo procede ad una progressiva ‘mercificazione globale’ del patrimonio collettivo e la stessa istruzione diviene un bersaglio, una merce ideale per formare gli eredi efficienti di quella che Lipovetsky ha definito la ‘rivoluzione indifferente’³⁹. La nostra epoca ha proceduto all’eliminazione dell’ ‘escatologia rivoluzionaria’ attraverso la realizzazione di una rivoluzione permanente dell’individuo e del quotidiano, che ha condotto all’affermazione della civiltà del desiderio⁴⁰ e dell’individualismo libertario. In una simile *Stimmung* la stessa ‘insoddisfazione’, come suggeriva Debord, è diventata una merce e l’utopia di una scuola democratica capace di sfidare l’esistente è schiacciata da un’inattesa antipedagogia neocapitalistica che, attraverso la marcusiana ‘desublimazione repressiva’, educa il ‘turboconsumatore’.

Lo spettro del Sessantotto *a-venire* non esita a mostrarsi. Questioni *redivive* tornano con un’inattesa bizzarria per

mano di un neocapitalismo miope impegnato a mercificare, in una prospettiva economicista obbediente alla legge della produzione, la stessa scuola e il suo protagonista ‘assunto’ ora, mediante una revisione radicale del concetto di autonomia-autorealizzazione, come imprenditore di se stesso.

Il Sessantotto, così, ci consegna la visione sfocata di un fitto germogliare di processi molteplici inattesi, che emergono ai bordi delle strade maestre della contestazione e che sembrano sacrificare l’istanza più nobile del movimento: l’affermazione di una libertà positiva capace di produrre emancipazione. La controrivoluzione liberista ha, infatti, confinato la libertà entro i margini del consumo e tradotto la sfida della

fantasia al potere attraverso il primato di un ‘anarchismo consumistico’. La stessa scuola cessa di essere un bene comune e comunitario, capace di promuovere una convivenza partecipata, e diviene, dietro la spinta di un funzionalismo economico efficientista tendente all’aziendalizzazione-commercializzazione, una forma di capitale⁴¹, una merce-servizio da consumare.

PAOLA MARTINO
University of Salerno

¹ R. Aron, *La rivoluzione introvabile*, trad. it. Rubbettino, Milano, 2008, p. 28.

² Ivi, p. 30.

³ Ivi, p. 8.

⁴ Per una ricostruzione della letteratura critica sul movimento contestatario utile appare la bibliografia ragionata della biblioteca cantonale Bellinzona: *Eppure il vento soffia ancora. Il '68 quarant'anni dopo*. Cfr. <https://www.sbt.ti.ch/bcb/home/risorse/bibliografie/68.pdf>

⁵ Cfr. G. Acone, *Herbert Marcuse: ulisside della ragione*, Ed. Beta, Salerno, 1970. Per un approfondimento sul Sessantotto come questione politica, culturale e pedagogica nel pensiero di Acone, cfr. G. Acone, *Di generazione in generazione. Quarant'anni di cultura pedagogica italiana tra ricostruzione storica ed autobiografia. Colloquio-intervista*, a cura di P. Martino – O. Trotta – E. Visconti, Pensa, Lecce, 2013.

⁶ Cfr. H. Marcuse, *L'uomo ad una dimensione*, trad. it. Einaudi, Torino, 1967, Id., *Saggio sulla liberazione. Dall'uomo a una dimensione all'utopia*, trad. it. Einaudi, Torino, 1969. Nella prefazione a *Saggio sulla liberazione* (saggio dedicato ai giovani contestatari) Marcuse dichiara di aver scritto il volume prima del maggio francese e non dissimula la sua sorpresa nel constatare la coincidenza di alcune idee da lui proposte nel saggio e quelle promosse dai giovani militanti. Malgrado il riconoscimento di una sorta di filiazione ideale, Marcuse scrive: «Il carattere radicalmente utopico delle loro richieste sorpassa di molto le ipotesi del mio saggio; pure, quelle richieste emersero e furono formulate nel corso stesso dell'azione – espressione di pratica politica concreta. I militanti hanno invalidato il concetto di 'utopia' – hanno denunciato i vizi di un'ideologia. Comunque si possa chiamare la loro azione, una rivolta, o una rivoluzione fallita, essa costituisce ormai un punto di svolta. Nel proclamare la 'contestazione permanente', la 'istruzione permanente', il 'grande rifiuto', essi hanno riconosciuto il marchio della repressione sociale anche nelle più sublimi manifestazioni della cultura tradizionale, anche nelle più spettacolari manifestazioni del progresso tecnico» (Ivi, p. 12).

⁷ R. Aron, *La rivoluzione introvabile*, cit., p. 8.

⁸ Aron dichiara icasticamente ad Alain Duhamel: «È un'interpretazione priva di poesia, ma per comprendere la rivolta di maggio faremo male a concentrare la nostra attenzione sui discorsi pronunciati dai giovani; bisogna invece cogliere e discutere gli stati emozionali che sono stati all'origine degli atti e delle parole. La discussione ragionevole condotta con giovani inebriati dalle loro imprese non ci condurrà a niente. Cerchiamo piuttosto di spiegare le circostanze nelle quali gli studenti, disposti all'avventura, hanno vissuto lo psicodramma: all'inizio con uno straordinario slancio d'entusiasmo, poi con delle crescenti inquietudini; forse un domani proveranno, con il ricordo di un sogno, anche l'amarezza delle disillusioni» (Ivi, p. 54).

⁹ Ivi, p. 30.

¹⁰ Ivi, p. 49.

¹¹ R. Aron, *Memorie: 50 anni di riflessione politica*, trad. it. Mondadori, Milano, 1984, p. 488.

¹² Roberto Mazzetti ricerca le ragioni radicali di quello che definisce il ‘maggio troppo lungo’ italiano. Ciò che il decennio che va dal 1968 al 1978 lascia intravedere è un ‘radicalismo secondo’ esito della contaminazione e della degenerazione delle *categorie metastoriche*, delle posizioni radicali prime: «la contaminazione tra la radice di Cristo e la radice di Marx, che potremmo chiamare cristianesimo marxista; la contaminazione fra la radice di Marx e la radice di Freud che potremmo chiamare marx-freudismo; la contaminazione della ragione degli illuministi e la sua assolutizzazione dei singoli, con la radice di Marx e il suo fulcro

collettivistico, che potremmo chiamare radical-marxismo» (R. Mazzetti, *Genesi e sviluppo del terrorismo in Italia. Il maggio troppo lungo*, Armando, Roma, 1979, p. 11). Il ‘radicalismo secondo’ imperante, alimentato da atteggiamenti magico-utopici, conduce alla progressiva distruzione dell’esistente, in nome di una ‘cultura del no’ che non tarda a mostrare il suo volto nichilistico e terrorista: «[...] il nichilismo, per il suo totalitarismo esige quel processo anch’esso magico-utopico avente alla base una gamma di desideri deliranti, il senso infantile dell’onnipotenza della parola e del pensiero, una esplosione schizofrenica, per dir la cosa con Deleuze e Guattari, che si concreta con la segreta, clandestina, immanente e imminente minaccia di togliere la vita ai singoli o ai gruppi che impersonano, a vari livelli, il cuore dell’esistente, e cioè dal cuore dello Stato esistente ai tessuti e alle funzioni che al cuore dell’esistente sono connessi» (Ivi, p. 12).

¹³ Cfr. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001.

¹⁴ L’utopia, come evidenziato da Dahrendorf, dispiega lo spazio di un possibile chiuso in sé, autosufficiente: «All’utopia appartiene l’idea dell’autarchia, cioè della completezza, interpretata troppo spesso come perfezione. L’utopia non ha bisogno né di un mondo esterno, né di cambiamenti interni. Di più: l’utopia non li tollera entrambi [...] L’utopia è un sistema chiuso divenuto monumento» (R. Dahrendorf, *Uscire dall’utopia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1971, pp. 3-4).

¹⁵ G. Agamben, *Creazione e anarchia. L’opera nell’età della religione capitalistica*, Neri Pozza, Vicenza, 2017, p. 9.

¹⁶ Cfr. F. Cassano, *Mutare il codice*, in P. Bevilacqua, *A che serve la storia? I saperi umanistici alla prova della modernità*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 105-131.

¹⁷ Cfr. M. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Carocci, Milano, 2008.

¹⁸ Cfr. D. Harvey, *La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2010.

¹⁹ Il capitalismo mostra, seguendo Luc Boltanski e Ève Chiapello, un inedito spirito che gli consente di fagocitare la critica mediante un’inattesa appropriazione dei valori dei suoi contestatori (autonomia, autorealizzazione, mobilità). Scrivono gli autori: «Voltando le spalle alle rivendicazioni sociali che avevano dominato la prima metà degli anni settanta, il nuovo spirito si mostra ricettivo nei confronti delle critiche che denunciavano all’epoca la meccanizzazione del mondo (la società postindustriale contro la società industriale), la distruzione degli stili di vita favorevoli al pieno dispiegamento delle potenzialità propriamente umane e, in particolare, della creatività, sottolineando l’insopportabilità di metodi oppressivi che, senza necessariamente derivare direttamente dal capitalismo storico, erano stati messi a profitto dai dispositivi capitalistici di organizzazione del lavoro» (L. Boltanski – E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, trad. it. Mimesis, Milano, 2014, p. 282. Foucault aveva colto con insolita attualità lo ‘stretto’ legame esistente fra governamentalità e capitalismo (Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2005; Id., *Nascita della biopolitica*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2005). Interessante per la ricostruzione delle modalità di edificazione della soggettività neoliberale, in una prospettiva che muove dal filosofo francese, è il lavoro critico di Dardot e Laval (Cfr. P. Dardot – C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberale*, trad. it. DeriveApprodi, Roma, 2013).

²⁰ Cfr. J. P. Le Goff, *Mai 68: l’heritage impossible*, La Découverte, Paris 1998; C. Preve, *L’enigma dialettico del Sessantotto quarant’anni dopo*, in M. Baldassari – D. Melegari, *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il ’68*, Manifestolibri, Roma, 2008, Id., *L’alba del Sessantotto. Un’interpretazione filosofica*, CRT, Pistoia, 1998.

²¹ Cfr. J. Revel, *Se réappropriier la révolution*, Le Monde, 25 Gennaio 2018.

²² Cfr. M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano, 2009.

²³ Cfr. P. P. Pasolini, *Saggi sulla politica e sulla società*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano, 1999; Id., *Petrolio*, Mondadori, Milano, 2005. Riportiamo qui di seguito lo stralcio di una lettera aperta a Panella (*Pannella e il dissenso*), pubblicata sul Corriere della sera il 18 Luglio del 1975, in cui la condanna dei giovani sessantottini da parte del corsaro bolognese è netta: «[...] per tutti questi giovani vale la figura o “modello” del “disobbediente”. Non c’è nessuno di essi che si consideri “obbediente”. In realtà, semanticamente, le parole hanno rovesciato il loro senso scambiandoselo: in quanto consenziente all’ideologia “distruttrice” del nuovo modo di produzione, chi si crede “disobbediente” (e come tale si esibisce) è in realtà “obbediente”; mentre chi dissente dalla suddetta ideologia distruttrice - e, in quanto crede nei valori che il nuovo capitalismo vuole distruggere, è “obbediente” - è dunque in realtà “disobbediente”. I giovani del ‘68 hanno già fornito un modello di “disobbedienza” (mancanza di rispetto, irrisone, disprezzo della pietà, teppismo ideologico “somatizzato”) che ora vale soltanto in realtà per i criminali comuni, che sono una massa, e per le masse di quei criminali potenziali che sono sempre coloro che, come dicevo, hanno subito da poco una perdita di valori (cfr. le truppe proletarie delle SS tedesche)» (P. P. Pasolini, *Pannella e il dissenso*, in Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, cit., p. 608).

²⁴ Cfr. G. Chiosso, *Il sogno infranto del Sessantotto*, in Nuova Secondaria, 3/2017, p. 5.

²⁵ Cfr. L. Boltanski – E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit..

²⁶ Cfr. P. Bernocchi, *Benicomunismo. Fuori dal capitalismo e dal ‘comunismo’ del Novecento*, Massari, Bolsena, 2012.

²⁷ R. Mantegazza, *Filosofia dell’educazione*, Mondadori, Milano, 1998, p. 132.

²⁸ Contro la capitalistica ‘passione per l’ineguaglianza’ e il suo servirsi dell’insegnamento per perpetuare la divisione classista della società, si muove l’intelligenza filosofica di Rancière che, recuperando il ‘metodo d’insegnamento universale’ dell’intellettuale-rivoluzionario Joseph Jacotot, lascia intravedere una pedagogia della liberazione e dell’emancipazione. Il ‘maestro ignorante’ centralizza l’uguaglianza delle intelligenze in una prospettiva emancipativa tendente a superare l’aporia di ogni insegnamento, il

‘mito della pedagogia’: l’affermazione dell’inuguaglianza tra ‘spiriti sapienti e spiriti ignoranti’ (Cfr. J. Rancière, *Il maestro ignorante*, trad. it. Mimesis, Milano, 2008).

²⁹ Ci permettiamo di rimandare al nostro P. Martino, *Il coraggio di scandalizzare. La pedagogia aleturgica e poetica di Pier Paolo Pasolini*, in A. Amendola, M. Attinà, P. Martino (a cura di), *Una disperata vitalità. Pier Paolo Pasolini: sguardi interdisciplinari e tensioni pedagogiche*, Pensa, Lecce, 2017, pp. 127-148.

³⁰ F. Cambi, *La pedagogia del Novecento*, Laterza, Bari, 2006², p. 114.

³¹ *La scimmia pedagogia* di Luisa Muraro raccoglie, tra gli altri, alcuni interventi pubblicati dalla filosofa femminista sulla Rivista *L'erba voglio* (2/1971). Il volume si apre con un’introduzione dell’Autrice, che sin dalle prime battute non dissimula la sua scarsa fiducia rispetto alla possibilità che si dia una pedagogia alternativa, antiautoritaria ed emancipativa: «Questo è un discorso contro la pedagogia, non è una critica della pedagogia. Quelli che fanno la critica, finiscono regolarmente per proporre ancora altra pedagogia, che chiameranno ‘nuova’, ‘critica’, ‘della liberazione’ o ‘antipedagogia’. Non si può infatti fare la critica della pedagogia senza cadere nella sua ripetizione: entrando in polemica con il suo discorso, cambiando le idee e gli argomenti, ma si continua ad insistere sulle ragioni fondamentali che fanno esistere il discorso stesso. È il modo più sicuro perché la pedagogia possa perpetuarsi. Ed è così che avanza e cresce, con le sue pretese: essere la scienza dell’educazione; e i suoi effetti: deviare sui problemi pedagogici il discorso critico sulla società. Alla pedagogia bisogna togliere lo spazio che l’ha fatta sorgere e le ragioni che la tengono in piedi. Per questo è tempo perduto seguire i lunghi e fumosi discorsi particolari dei suoi autori. Si può invece fare la critica della società e della cultura che hanno permesso a questo discorso di formarsi e gli hanno assegnato uno spazio in cui espandersi. La pedagogia è un discorso parassita» (L. Muraro, *La scimmia pedagogica*, Emme Edizioni, Milano, 1972, p. 5).

³² Cfr. F. Cambi, *La pedagogia del Novecento*, cit.; C. Betti – F. Cambi (a cura di), *Il ’68: una rivoluzione culturale tra pedagogia e scuola*, Unicopli, Milano, 2011; P. Mottana, *Cattivi maestri. La controeducazione di René Schérer, Raoul Vaneigem e Hakim Bey*, Castelvechi, Roma, 2014.

³³ Cfr. M. Castoldi – G. Chiosso, *Quale futuro per l’istruzione? Pedagogia e didattica per la scuola*, Mondadori, Milano, 2017.

³⁴ Seguendo l’analisi di Giuseppe Ricuperati, il Sessantotto inaugura una fase di stallo riformistico che «nasceva anche dalla radicalità di un modello di rivolta che, dopo una prima vocazione antiautoritaria, avrebbe considerato il terreno della scuola un fronte del tutto secondario fino ad aprire la stagione degli anni di piombo e del terrorismo» (G. Ricuperati, *Storia della scuola in Italia*, La Scuola, Brescia, 2015, p. 4).

³⁵ Cfr. G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Donzelli, Roma 2005.

³⁶ A. Scotto di Luzio, *Senza educazione. I rischi della scuola 2.0*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 112.

³⁷ A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 361-362.

³⁸ H. A. Cavallera, *Una svolta storiografica?*, in C. Betti – F. Cambi (a cura di), *Il ’68: una rivoluzione culturale tra pedagogia e scuola*, cit., p. 93.

³⁹ Cfr. G. Lipovetsky, *L’era del vuoto. Saggi sull’individualismo contemporaneo*, trad. it. Luni Editrice, Milano, 1995.

⁴⁰ Cfr. G. Lipovetsky, *Una felicità paradossale. Sulla società dell’iperconsumo*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano, 2007.

⁴¹ Cfr. T. W. Schultz, *Investment in Human Capital. The Role of Education and of the Research*, Collier-Macmillan, New York, 1971; F. De Giorgi, *L’istruzione per tutti. Storia della scuola come bene comune*, La Scuola, Brescia, 2010; M. Baldacci, *Per un’idea di scuola. Istruzione, lavoro e democrazia*, Franco Angeli, Milano, 2014; M. Baldacci – B. Brocca – F. Frabboni – A. Salatin, *La buona scuola. Sguardi critici dal documento alla legge*, Franco Angeli, Milano, 2016; P. Bernocchi, *Benicomunismo*, cit.; Id., *Per una critica del ’68*, Massari Editore, Bolsena, 1998. La progressiva liberalizzazione della scuola, che trova tra i suoi principi ispiratori l’antistatalismo sessantottino, è stata paradossalmente avviata da un certo riformismo di sinistra (De Mauro, Berlinguer).