

Università degli Studi di Catania
Dottorato di ricerca

Individuo e comunità **nella *global Age*.**

Tesi di Dottorato di ricerca in
“Teoria e prassi della regolazione sociale nell’U.E.”

Ciclo XXV

Università degli Studi di Catania

Dottorando: Roberto Fai

Coordinatore: prof. Bruno Montanari

Tutor: prof. Alberto Andronico

INDICE

Introduzione	p. 3
1)La crisi della sovranità: da Hobbes alla <i>global Age</i>	p. 25
2) Terra e Mare: dopo il <i>Leviatano</i>	p. 43
3)Metafore del naufragio e figure della <i>fine</i>	p. 57
4)Il <i>fantasma</i> di Marx nel sistema-mondo	p. 72
5)Aporie del diritto ed <i>eccedenza</i> del politico, tra Kelsen e Schmitt	p. 92
6)Dopo l'<i>impolitico</i>: quali nuovi criteri per l'<i>agire politico</i>?	p. 111
7)L'orizzonte di una <i>singolare</i> comunità	p. 140
8)Abitare, oggi: tra “fine della città” e <i>universale sradicamento</i>	p. 163
9)Democrazia senza fondamenti	p. 183

Introduzione*

Se c'è una relazione – un legame –, che nel corso di questi ultimi decenni ha conosciuto una sua *erosione*, quando non una vera e propria *evaporazione*, è quella tra “individuo” e “comunità”: tra le possibilità di esperienza della soggettività e lo “spazio pubblico” comunitario; in altri termini, tra lo slargarsi del campo d'orizzonte e di opportunità delle persone, degli individui e la fine della loro “iscrizione” dentro *solide* trame di appartenenza comunitaria. E' indubitabile prendere atto di questa inedita condizione che sembra aver *slegato* l'individuo dalla *solidità* dai luoghi classici, all'interno dei quali l'esperienza soggettiva aveva scandito, almeno sino alla seconda metà del Novecento, le dinamiche dell'iniziazione sociale, associativa ed anche “politica”.

Peraltro, tale inedita e irreversibile condizione di – se possiamo dirla così – “sradicamento”, o profonda sconnessione, tra *individuo* e *comunità*, sembra derivare, più che dal venir meno o dal “restringimento” del loro reciproco campo di possibilità, da un'inaudita espansione materiale e *virtuale* di entrambi: potremmo dire, da una dilatazione estrema sia dell'esperienza “individuale” che della “dimensione comunitaria”. Di più: di quest'ultima, si potrebbe dire che essa, estendendosi nella sua configurazione “globale”, ha sciolto tutte le residue forme solide di comunità, o di luoghi comunitari. La *liquidità*¹, infatti, vero e proprio *vettore ermeneutico* di cui ha parlato Zigmunt Bauman nei suoi numerosi lavori – connotato che sembra scandire in questi ultimi decenni tutte le forme di riferimento degli individui –, sciogliendo tutti le trame e le forme *solide* delle connessioni comunitarie, ha, alla fine, reso evanescente proprio questa relazione.

¹ Su questa categoria, si staglia gran parte della produzione sociologico-filosofica di Zigmunt Bauman: *Modernità liquida*, 2003; Id., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza 2006; Id., *Vita liquida*, Laterza 2006; Id., *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*, 2007; Id., *Paura liquida*, Laterza, 2008.

Per l'individuo, peraltro, si tratta paradossalmente di una vera e propria *dilatazione* delle sue dinamiche esperienziali – sia virtuali che materiali –; mentre per la “comunità”, è davvero singolare constatare come la configurazione mondiale, *globale* della stessa sia coincisa – in parallelo con la fine di ogni residua forma di “comunismo” –, con lo sfilacciamento o la perdita di riconoscimento e legittimazione dei classici luoghi di connessione e “appartenenza comunitaria” da parte degli individui. Pertanto, sia “l'individuo” che la “comunità” hanno mutato *forma*, proprio a seguito del compimento di quel processo di “universale sradicamento” che connota la nostra contemporaneità. Da una parte, i soggetti, tutti iscritti nell'immagine di quella che Bauman ha declinato nei termini della *solitudine del cittadino globale*, dall'altra, la dilatazione e l'espansione *globale* della comunità sembra aver reso quest'ultima a tal punto così ineffabile – *vuota* nella sua significazione di ‘senso’ – che lo stesso Bauman si è visto costretto ad evocare e riproporre – quasi come “contrappasso” speculare del carattere *liquido* che è venuto connotando l'intera esistenza e il corredo delle istituzioni – l'istanza e il bisogno di una riemergente, diffusa, *voglia di comunità*².

Nelle nostre intenzioni, assumiamo pertanto la relazione tra i due termini come un “dispositivo ermeneutico”³, nel senso che la *coppia* in questione, concettualmente, sembra corrispondere perfettamente al groviglio di questioni conoscitive ed esperienziali della nostra contemporaneità, stante che *l'immagine del mondo*, che ancora sino a qualche decennio fa lasciava intravedere “orizzonti di futuro” davanti a noi, si è venuta radicalmente dissolvendo, o si è già prosciugata, o – il che è lo stesso – interamente *liquefatta*. Basterebbe guardare l'epoca contemporanea, così segnata da una *crisi* radicale dei paradigmi e dei dispositivi sociali, istituzionali e culturali, che pur avevano scandito le tappe del secondo '900 “democratico”.

² Zigmunt Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza 2007.

³ Nelle nostre intenzioni, il proposito di ricorrere all'espressione ‘dispositivo’ per qualificare la coppia “individuo” e “comunità” mantiene una valenza ermeneutica, pertanto ci preme segnalare la distanza concettuale con cui la nozione di “dispositivo” è diversamente assunta nelle riflessioni sia di Foucault che di Agamben: al riguardo, si veda, Michel Foucault, *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti (1970-1984)*, Marietti 2008; inoltre, cfr., Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo 2006; cfr., Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio 2007.

In ordine: il “crepuscolo” dello Stato-nazione e la crisi dell’idea di *sovranità*; l’affermarsi inesorabile di una *lex mercatoria* che ha messo al posto di comando il capitalismo nella sua radicalizzazione “finanziaria”⁴, sì da mettere in forse il consolidato sistema del *Welfare* dell’intero Occidente; il venir meno degli spazi di “connessione comunitaria” che avevano scandito sin qui le relazioni sociali dentro gli Stati nazionali e risposto alle domande di *senso* che, lungo il secolo breve, avevano pur tenuto ‘aperta’ la dialettica tra *particolare* e *universale*; la perdita di ruolo e di *tenuta* del “politico” nel contesto di una globalizzazione/mondializzazione che oramai inibisce e impoverisce le forme di regolazione sociale, lasciando le persone nella solitudine della loro estrema, *virtualmente* illimitata, contingenza; le trasformazioni repentine delle *forme* del nostro *ethos*-abitare, nel vivo di uno mutamento dell’esperienza spazio-temporale e di uno *sradicamento* senza precedenti; la perdita di *significazione* di tutta una serie di dispositivi e categorie concettuali che hanno scandito la “vita pratica” e le varie *voci* del nostro vocabolario filosofico-politico – “rappresentanza”, l’idea di progresso, *sovranità*, popolo, *cittadinanza*, *democrazia*. In altri termini, per sintetizzare, è come se le *forme della regolazione sociale*⁵ nel corso di questi ultimi decenni fossero avvolte da un ineffabile paradosso, da un’aporìa insormontabile, sino a rendere impraticabile quelle dinamiche di mediazione tra cittadini e istituzioni – individui e comunità, appunto! – che rappresentano l’ordito e la trama del riconoscimento sociale e della “rappresentanza” politica.

Con la conseguenza che, nella temperie del nostro tempo, la nostra estrema difficoltà esistenziale ed esperienziale sia segnata dalla consistente fatica a far emergere *forme di pensiero* in grado di poter corrispondere alla comprensione della contemporaneità. Paradossalmente, proprio mentre la mente umana prova,

⁴ Sul tema, cfr., Joseph E. Stiglitz, *Bancarotta. L’economia globale in caduta libera*, Einaudi 2010; Giorgio Ruffolo e Stefano Sylos Labini, *Il film della crisi. La mutazione del capitalismo*, Einaudi 2012; Paul R. Krugman, *Fuori da questa crisi, adesso!*, Garzanti 2012. Anche, Serge Latouche, Yves Cochet, Jean-Pierre Dupuy, Susan George, *Dove va il mondo? Un decennio sull’orlo della catastrofe*, Bollati Boringhieri 2013.

⁵ Ed è a partire, infatti, da questa titolazione del nostro Dottorato di ricerca – “*Teoria e prassi della regolazione sociale nell’U.E.*” –, promosso dall’Università di Catania, che abbiamo provato a declinare l’ambito filosofico-politico e filosofico-giuridico di maggiore interesse, cogliendo nei processi di evaporazione del rapporto tra *individui* e *comunità* – conseguente all’affermarsi inesorabile della *Global Age* – l’aspetto più problematico attorno a cui ruota lo *stress* dello Stato nazionale e la delineazione di un nuovo ed inedito “spazio politico” in grado di corrispondere all’epoca dei “Grandi spazi”: su ciò rimando al mio *Genealogie della globalizzazione. L’Europa a venire*, Mimesis 2009, in particolare al capitolo *L’Europa tra universalismo e Grossraum*.

forse per la prima volta, in un'epoca divenuta "reticolare", ad osservare-conoscere il mondo nella sua puntuale totalità sia in senso virtuale che materiale, si ha l'impressione che siano solo isolati e *sparsi frammenti* quelli che il pensiero contemporaneo, con fatica, prova ad esprimere, ad affacciare, senza tuttavia riuscire a diagnosticare i caratteri inediti di una "contemporaneità", che pur si dispiega nella sua universale *trasparenza sistemica*.

E pur riconoscendo *effetti di verità* ad alcuni campi disciplinari che appaiono molto fecondi grazie anche alle scoperte scientifiche di questi ultimi anni – in particolare, lungo il vettore che lega in un 'trittico' il *cosmo*, la *vita* e la *specie* –, al punto da spingere qualche studioso a delineare il "*manifesto di un nuovo umanesimo*"⁶, prefigurato dagli esiti della "totalizzazione tecnica della natura" ed effetto di quella *bioconvergenza* che sembra stringere in modo irreversibile *natura* e *cultura*, forme biologiche e artificialità tecniche, *Inizio* e *destino*, tuttavia a noi pare che questo "sguardo ottimistico", piuttosto che lasciar trasparire positive "immagini di futuro", lasci scoperta (e conviva con) quella percezione di incertezza e di estrema contingenza che blocca *tutte* le soggettività sul bordo estremo di una soglia, in cui il tempo è interamente schiacciato e come contratto su un "presente" imponderabile e privo di prospettive. Sicché, all'*individuo* sembra sia concesso espandere all'infinito, anche se prevalentemente in forma *virtuale*, le proprie aspirazioni, mentre la *comunità* sembra sì coincidere con l'intero mondo, ma apparire essa stessa ineffabile, imprevedibile nelle sue determinazioni specifiche.

Stanno qui le ragioni che ci spingono ad affermare che nel momento in cui il mondo sembra esser diventato un *sistema globale compiuto* – il che non vuol dire che non sia attraversato da profonde, insopportabili ingiustizie, ineguaglianze, controfinalità – esso affaccia di sé la condizione e la figura di un panorama a-sistematico e "frammentato", abitato da individui "irrelati". Se si vuole, un "*sistema a-sistematico*": il che è già, letteralmente, una contraddizione in termini, e tuttavia, se solo proviamo a pensare ai caratteri di questa *unificazione*

⁶ E' questo infatti il sottotitolo del breve saggio di Aldo Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi 2007, nel quale l'autore, a partire dagli studi sul *bing bang* della cosmologia contemporanea, sino alle opportunità aperte dalle scoperte sul genoma umano, affaccia alcune ipotesi positive per l'umanità presente, secondo cui, «quanto più il decentramento della nostra posizione nello spazio e nel tempo appare schiacciante e definitivo, tanto più la forza del nostro sguardo risulta rivelatrice e riscattante», *ivi*.

del globo al cui interno sono saltate le classiche distinzioni tra dentro/fuori, interno/esterno, privato/pubblico, intimo/universale⁷ – mentre permangono e stridono quelle tra ‘alto/basso’: in termini di potere, ricchezza, opportunità, diritti, ecc.. –, ci accorgiamo subito che le nostre categorie concettuali fanno fatica a rintracciare “uscite di sicurezza”, anche in ragione del fatto che non si intravede un “fuori”, sia esso temporale che spaziale, a cui gli individui possano aggrapparsi, o che sia in grado di prefigurare ambiti inediti di auspicabili, possibili *espressioni di libertà*.

D’altra parte, non è davvero paradossale il fatto che proprio da quando *l’unità del mondo* appare raggiunta nella sua “compiutezza” *reticolare* – perché questo attesta la globalizzazione, pur nella visibile e sconcertante dissimmetria di poteri, nell’accentuarsi insopportabile delle diseguaglianze sociali, ecc... –, sia diventato impossibile *orientarsi*? Che, proprio quando il mondo sembra essere “risolto” nella totale *trasparenza* delle sue immagini⁸ e “*telerappresentazioni*” – stante che la globalizzazione ci dà il mondo interamente “in presa diretta” con se stesso – si sia spenta ogni “visione del mondo”⁹? Ogni *weltanschauung*? Che al

⁷ E su quest’ultima coppia – intimo/universale – il pensiero va al ruolo del web e di Internet, l’innegabile e complementare faccia “tecnica” della globalizzazione. Infatti, la condizione di vero e proprio spartiacque aperta da Internet – non soltanto nei processi di unificazione del globo, bensì nel mutamento delle “forme di coscienza” delle soggettività ipermoderne – avrebbe meritato, da sola, un lavoro di ricerca. Al riguardo, rimandiamo ad alcune significative ricerche: Carlo Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginarci, utopie e conflitti nell’epoca di internet*, Raffaello Cortina 2000; Pierre Lévy, *L’intelligenza collettiva. Per un’antropologia del Cyberspazio*, Feltrinelli 2002; Manuel Castells, *Galassia Internet*, Feltrinelli 2006; Id., *Volgere di millennio*, Paperback, Università Bocconi 2008; Maurizio Ferraris, *Sans papier. Ontologia dell’attualità*, Castelveccchi 2007; Id., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani 2011; Id., *Anima e iPad*, Guanda 2011; Nicholas Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina 2011; Maddalena M. Mapelli, *Per una genealogia del virtuale. Dallo specchio a Facebook*, Mimesis 2011; Raffaele Simone, *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, Garzanti 2012.

⁸ E alludendo a questa *trasparenza sistemica*, non è poi paradossale il fatto che tale condizione conviva con la permanenza di una paradossale “non visibilità” – una vera e propria sottrazione allo sguardo – di quei luoghi *panottici* che, pur essendo in grado sia di osservare tutti gli abitanti del globo sia di consentire a quest’ultimi la loro reciproca osservabilità – resa ancor più potente e pervasiva dal *web* – sono in grado di sottrarre se stessi allo “sguardo comune”, riproponendo quel dominio, in forma aggiornata, che tiene le fila di tutti i dispositivi di potere – essenzialmente finanziario – contemporaneo? Su questa complessa fenomenologia del mutamento delle prospettive dello “sguardo” e sulle dinamiche di controllo dei dispositivi di ‘sapere-vedere’ nell’epoca attuale, cfr., Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi 1976; Id., il suo ‘Intervento’ in *L’occhio del potere. Conversazioni con Michel Foucault*, in Jeremy Bentham, *Panopticon, ovvero la casa d’ispezione*, Marsilio 1983; Umberto Curi, *Palinsesti foucaultiani*, in *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri 2004; Roberto Escobar, *La libertà negli occhi*, il Mulino 2006.

⁹ E a scanso di equivoci, ci preme affermare che in questa nostra domanda non vi è alcuna evocazione *nostalgica* di una qualche *visione del mondo*, bensì la presa d’atto che la “fine” di ogni

posto della dimensione del *tempo* e della *temporalità* – come leggere altrimenti lo ‘spegnimento’ di ogni immagine di *futuro*? –, siano adesso lo *spazio*, la *spazialità*, a dominare la scena, così da delineare quale *dispositivo* di espressione e “rappresentazione” del reale la mera *puntualità* del ‘presente’? Al punto che proprio nella fase in cui è la *piena spazialità* a ‘farsi mondo’, ciascun individuo, pur se in possesso di una bussola, non saprebbe come venir fuori dal proprio perturbante spaesamento.

Per certi versi, a nulla o poco valgono, infatti, le richieste e la necessità di formulare domande sul *senso*, “sulla direzione” dell’epoca, oramai definita come *post-storica*, dal momento che il connotato specifico dell’inedita condizione della soggettività ipermoderna e l’*inprinting* dominante sembrano essere espressi e scanditi da quella che potremmo definire una pervasiva dinamica di *spazializzazione dell’esistenza e dell’esperienza*, tale da prosciugare irrimediabilmente ogni immagine del tempo, di direzione, di *telos*, di finalità, al punto da farci a volte “sorvolare” illusoriamente (o farcela percepire solo debolmente) sulla condizione inevitabilmente *finita*, di puntuale “finitezza” che avvolge la vita del *Dasein*. Al contempo, il “presente” gioca un ruolo così potente nella sua mera *puntualità* e secca determinazione, sì da accentuare in ciascuno di noi la percezione di quella condizione di “*singularità*” sempre più esposta a *navigare* dentro il ventre molle di luoghi ricchi di inedite *virtualità* illimitate, conferendo pur tuttavia a queste nostre *singularità plurali* un carattere ineffettuale e spesso “impotente”, proprio per il venire meno della *materialità* di quei “luoghi stabili”, che sino a qualche decennio fa connotavano lo spazio materiale che dava “solidità” e certezza al nostro abitare e alle stabili forme del nostro (auto)*riconoscimento sociale*.

Sicché, è come se l’attuale *universale sradicamento*, ponendo fine a tutte le espressioni di appartenenza comunitaria, desse vita ad *comunità mondiale*, assegnando ad essa una paradossale connotazione di “*sistema*”, mentre il divenire delle soggettività e le trame esperienziali degli individui anziché riconoscersi in questa “megacomunità” vivessero nella più totale dispersione e frammentazione.

weltanschauung sia da qualche decennio un esito inevitabile e colto diffusamente con estremo disincanto, al punto che varrebbe la pena ricordare quanto, con grande anticipazione profetica, Max Weber ripeteva ai primi del ‘900: «chi ha voglia di visioni del mondo vada al cinematografo».

Al punto che le stesse dinamiche socio-istituzionali non appaiono più in grado di configurarsi dentro quella “*relazione dialettica*” che, dentro l’orbita degli Stati-nazione, almeno sino ai primi anni ’70 del ‘900, ancora connotava il processo di “riduzione della complessità sociale”.

Nel senso che, pur nell’espansione delle logiche di *differenziazione funzionale* – così come Niklas Luhmann¹⁰ ne descriveva la fenomenologia –, le relazioni tra “individui” e “sistema istituzionale” riuscivano tuttavia a ritrovare, anche se in modo conflittuale, una loro connessione, una loro ‘tenuta’: fenomeno e dinamiche che, oggi, nel pieno *crepuscolo* dello “spazio statale”, si mostrano sempre più aleatorie, inafferrabili, se non ineffabili. Nel nostro tempo, sembra piuttosto che l’*ordine del mondo* si dia nella forma della sua estrema *frammentazione*, nel declinarsi nella sua apparente *acefala* condizione, lasciando affiorare ed affacciare i suoi sparsi, irregolari ed anarchici *frammenti*, pur innervati e intrecciati “a rete” nell’evento del compimento della “chiusura sistemica”, messa in atto dall’attuale *mondializzazione*.

L’idea che muove la riflessione qui presentata è che nel profondo smottamento operato negli ultimi due/tre decenni dall’affermarsi della *Global Age*¹¹, l’estrema, radicale *liquidità*¹² che ha visto ‘sciogliere’ irreversibilmente tutte le forme di mediazione e/o di “regolazione sociale”, che pur erano riuscite a tenere in connessione, sino alla seconda metà del secolo scorso – nella loro espressione dialettica, o razionale e/o anche ‘agonistica’ –, il “particolare” (il *soggetto moderno*) e “l’universale”¹³ (lo *Stato* nato dalla pace di Westfalia), ponga adesso *l’esperienza soggettiva* davanti ad una condizione aporetica,

¹⁰ Sulla ‘teoria sistemica’ e il contributo di Luhmann alla sociologia, al diritto e alle scienze sociali in generale nella seconda metà del ‘900, cfr., Niklas Luhmann, *Teoria politica nello stato del benessere*, Franco Angeli 1987; Id., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino 2001; Id., *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore 2010.

¹¹ Naturalmente, sappiamo di “semplificare”, quando parliamo degli ultimi 2-3 decenni: con tale datazione alludiamo alla presa di coscienza collettiva – per il verificarsi contestuale di eventi, discontinuità, accelerazioni e trasformazioni radicali – che nel corso degli ultimi decenni ha fatto percepire a ciascuno di noi, individualmente e nell’ambito dei “sistemi sociali”, di vivere un vero proprio passaggio d’epoca. Sul versante filosofico-politico della globalizzazione, Peter Sloterdijk, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci 2005; Carlo Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino 2001; Giacomo Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri 2003; Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri 2008. Inoltre, mi permetto qui rinviare al mio già citato, *Genealogie della globalizzazione. L’Europa a venire*.

¹² Per i riferimenti bibliografici, vedi sopra nota n. 1.

¹³ Su questa dialettica, decisive le pagine di Carlo Galli in, *Spazi politici*, cit.

paradossale: ricercare permanentemente le vie inedite di una necessaria *forma di mediazione* tra “soggetti” e “istituzioni” – ambito che connota da sempre “il politico” –, ma il *doverlo ricercare*, proprio nel vivo di una condizione epocale nella quale, per la crisi irreversibile dello Stato-nazione, la vicenda del soggetto contemporaneo, pur scandita dalla estensione e dilatazione *virtuali* delle sue possibilità, è esposta ad una perdita radicale di “connessione *comunitaria*”, mentre le forme istituzionali e il corredo dei dispositivi, delle idee e delle ‘pratiche’ che avevano contrassegnato la modernità politica sono avvolte nel crepuscolo, quando non addirittura nell’implosione *frammentaria*¹⁴, o nella estrema consumazione della loro significazione di “senso”¹⁵.

Se l’atto d’origine del Moderno e della forma-Stato implicano, *simul*, la costituzione e l’autoriconoscimento della soggettività dentro il “corpo politico”, è proprio il venire meno di quest’ultimo, per l’effetto dirompente della *Globale Zeit*, a far implodere progressivamente tutte le “cerchie sociali”, entro cui la soggettività era venuta scandendo le domande di *senso*. E’ come se, nell’epoca della raggiunta e “compiuta” *circolarità sistemica del mondo*, anziché una veduta panoramica e una trasparenza delle immagini del mondo, venuto meno il classico e tradizionale lessico ermeneutico di comprensione della realtà, tutte le nostre immagini si fossero scolorite, e facessimo tutti fatica ad afferrare il *senso del mondo*¹⁶: come se una condizione di *vuoto* – una sorta di “pagina bianca” – si

¹⁴ Sui prodromi di una ‘dispersione’ della sovranità, Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, nuova ed. Bollati Boringhieri 2000; Bernard Badie, *Un mondo senza sovranità. Gli Stati tra astuzia e responsabilità*, Asterios 2000; Angelo Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità*, Donzelli 2002; Ernesto De Cristoforo, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Ombre corte 2007. Per una interessante ricostruzione dei rapporti tra crisi della sovranità e destino dell’Europa, cfr., Giuseppe Foglio, *Theatrum Imperii. La sovranità e la genealogia dell’Europa*, Aracne 2008.

¹⁵ In un testo a più voci – con saggi di Giuliano Amato, Remo Bodei, Giuseppe Vacca, Salvatore Veca ed altri – che già nel 2001 provava ad interrogarsi sulle condizioni dell’*agire politico* nella fase incipiente della *seconda ondata* di globalizzazione, Biagio de Giovanni delineava l’aroma del tempo, proprio mettendo in luce l’affacciarsi di questa aspra contesa tra ‘logica sistemica globale’ e ‘frammento’: «Ed è il globalismo che esige processi di aggregazione che impediscano il dominio di uno spazio piatto, omologato, dove solo forze immediate scorazzano in un mondo privo di regole, in cui l’unica forza sovrana è quella dell’individuo isolato, o del “frammento” aspro e indurito dall’appartenenza materiale», in AA.VV. *La politica, perché? Riflessioni sull’agire politico*, Donzelli 2001.

¹⁶ Con estrema lucidità, Jean-Luc Nancy ne esplicitava già nel 2007 il “senso”, ne *Il senso del mondo*, Lanfranchi 2007, proprio in questi termini: «E’ esattamente con questa perdita che abbiamo a che fare. E’ quel che ci accade. Non c’è più un senso per l’espressione “senso del mondo”: quel che ciascuna parola – e il loro sintagma – significa, è preso in una presa a tenaglia ormai omotetica ad una “mondializzazione” che non lascia più un “fuori” – e di conseguenza neanche un “dentro” –, né su questa terra, né al di fuori di essa, né in questo universo, né fuori di

fosse installata dentro il nostro vocabolario filosofico, sino ad aprire uno scarto irreversibile tra il linguaggio e le cose, le parole e il mondo, i concetti e gli eventi, l'accadere e il 'senso', il nostro *agire comune* e la possibilità di dare ad esso una inedita, rinnovata configurazione politica.

E non sono soltanto le dinamiche collettive, gli spazi sociali, le espressioni comunitarie a vedere accentuata l'insensatezza che spesso emerge dall'attuale condizione globale, bensì, anche i *singoli*: vale a dire, ciascuno di noi, esposti come siamo a dover registrare – dopo che nel corso degli ultimi decenni le tendenze culturali ed ideologiche prevalenti hanno fatto a gara per sollecitare paradossalmente l'esaltazione di ogni forma di "individualismo" – un epilogo amaro e sconcertante, vedendoci costretti, alla conclusione del percorso, ad un beckettiano *finale di partita*, davvero aporetico: l'urgenza di dover ricercare, come ha scritto acutamente Zigmunt Bauman, *soluzioni biografiche a contraddizioni sistemiche*. Non è un caso che le conseguenze più vistose cui ci espone la nostra attuale condizione *globale* è data dalla profonda e radicale sfasatura-sconnessione tra *individui* e *comunità*, soggetti e istituzioni, rendendo oltremodo problematiche, incerte e, a volte, incompatibili tutte le trame della *regolazione sociale*. Come si può cogliere agevolmente, siamo qui ben oltre quella fenomenologia, colta già qualche decennio addietro, che accompagnava il soggetto nel suo rapporto col mondo e il tempo dentro l'orbita di un'inedita *contingenza*, mostrandogli come fosse oramai avvenuta e data la divaricazione tra lo «spazio d'esperienza» e «l'orizzonte di aspettativa»: infatti, tale declinazione appariva pur tuttavia più rassicurante rispetto all'esperienza di quel totale smarrimento che segna profondamente l'attuale *solitudine del cittadino globale*.

Il che la dice lunga sulla condizione *irrelata* in cui vengono a trovarsi oggi i soggetti, esposti e dispersi, come "*frammenti isolati*", nell'ambito di un mondo fattosi "sistema", che si lascia osservare nella sua universale trasparenza, ma funzionando attraverso logiche e dispositivi, avulsi dai diversi contesti socio-istituzionali, e offrendo di sé – al nostro sguardo/fare *impotente* – l'immagine della sua ineffabile autoreferenzialità. Vorremmo, in altri termini, cercare di delineare qui un'ipotesi ermeneutica del "presente", non secondo la stantia e

esso. Più nessun "fuori" in rapporto al quale un senso potrebbe determinarsi. Ma non si dà un senso che in un rapporto a qualche "fuori" o "altrove", e *il senso consiste nel (rap)portarsi a questo "fuori"»,* ivi.

semplificistica immagine della “crisi” di un *sistema ridotto in frammenti*, bensì tentando di dare la rappresentazione di un “sistema” (di una *comunità* integralmente unificata) che “funziona” proprio attraverso l’*a-dialettica* presenza di tanti sparsi *frammenti* (“individui”, compresi) che si muovono e si esprimono dentro l’ambito di una loro paradossale “com-presenza” *irrelata*.

Per tali ragioni, proprio al fine di ricercare un’analogia¹⁷ tra le dinamiche che compongono oggi in modo paradossalmente *irrelato* le relazioni, i legami, gli intrecci tra “individuo e comunità”, viene emergendo già da queste nostre prime descrizioni fenomenologiche il riferimento alla “coppia” *frammento e sistema* – afferendo, il primo termine, alla condizione “fratta” e frammentaria della condizione soggettiva, e il secondo, a quella logica definitivamente “compiuta” della *comunità* mondiale: di un mondo destinalmente messo in comune. Quasi a riproporre il dilemma del nostro tempo, nella sua ‘doppia’ aporia: incidendo – la sfasatura che tra loro è irreversibilmente aperta –, sia nella difficoltà di padroneggiare l’orizzonte conoscitivo del presente, sia sulla possibilità di poter conferire *senso* al nostro “fare”, al nostro *agire*, alla produttività politica di ogni istanza individuale, al punto che quest’ultima fa fatica a trovare una connessione dentro una *comunità* che è venuta dilatandosi a tal punto da coincidere con la sua totale *mondializzazione*. E nell’intento di approfondirne il *senso*, altalenando il riferimento analogico tra *sistema* (come “comunità”) e *frammenti* (la pluralità degli “individui”), nella riproposizione dei due termini non intendiamo condividere quell’enfasi “liberatoria” con cui *la condizione postmoderna*¹⁸ ne segnalava, al contrario, come “positivamente” avvenuta la loro *felice* divaricazione, quando sul finire degli anni ’70 del secolo scorso collocava se stessa, le sue “pratiche” e la sua *inconscia narrazione*, «nell’elogio postmoderno del *frammento*»¹⁹. Di fronte a tale enfasi, due brillanti studiosi italiani provavano opportunamente a criticarne l’assunto, misurandosi con gli esiti paradossali e i risvolti “critici” che, proprio all’inizio del nuovo millennio, disvelavano l’inconsistenza di quel *progressivo addolcimento delle condizioni della vita* che la

¹⁷ Il tema dell’analogia rimanda alle straordinarie suggestioni che Enzo Melandri consegnava nel suo *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet 2004.

¹⁸ Sul tema, il ‘classico’ Jean-Francois Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, nuova edizione 2008.

¹⁹ Angelo Bolaffi e Giacomo Marramao, *Frammento e sistema. Il conflitto-mondo da Sarajevo a Manhattan*, Donzelli 2001 (corsivi nostri).

“condizione postmoderna” si era incaricata di presentare al mondo al momento del suo affermarsi.

Bolaffi e Marramao, infatti, provando a ragionare sulle categorie filosofico-politiche da mettere in campo al fine di cogliere il *sensu* del “sistema-mondo” squadernatosi davanti a noi con l’ingresso nel nuovo millennio, venivano riproponendo – della coppia *frammento* e *sistema* –, sì la loro forte valenza concettuale e la densità metaforica, e provando a sgombrare subito il campo da ogni visione *nostalgica*, si interrogavano opportunamente sulle vie per uscire dal dilemma della sterile contrapposizione dei due termini, sottolineando quanto «il *frammento* sia sempre componente e momento di un nuovo sistema che non siamo ancora in grado di visualizzare e comprendere nel concetto; e quanto, per converso, ogni *sistema* sia sempre e ineluttabilmente frammentario, perennemente in procinto di destrutturarsi in *diseiecta membra*, destinati a loro volta a ricomporsi in nuovi aggregati sistemici»²⁰. Pur conferendo all’individuo – agli *individui* –, liberatosi dal peso di tutte le *metanarrazioni storicistiche* che ne avevano inscritto la sua possibile “salvazione” lungo il vettore di ideologie finalistiche ed utopiche (come il comunismo), non era neppure una sorta di nietzscheana *innocenza del divenire*, ciò che i due autori sopra citati immaginavano potesse emergere dal destino di quel “sistema-mondo” che, a partire dagli ultimi decenni del ‘900, configurava oramai la condizione obbligata in cui inscrivere la relazione tra individui e comunità, soggetti e Istituzioni, esperienze soggettive e mondo comune.

Ma davvero, potremmo dire che – osservando le dinamiche che intrecciano gli individui alle loro forme comunitarie; guardando l’ineffabile condizione *solitaria* in cui versano gli individui nella liquidità dei loro *falsi movimenti*, mentre la *comunità* sembra dilatarsi in un universale orizzonte dal volto imprendibile –, ancora oggi, possa darsi una *dialettica sintetica* in grado di aprire spazi di libertà? Davvero, “frammento” e “sistema” *fanno* ancora “sintesi”? Davvero, “individuo” e “comunità” condividono le occasioni, le condizioni del loro *legame di senso*? Oppure, gli uni “dentro” l’altra, misurano la loro reciproca ineffabilità? E proseguendo con le domande nei termini della coppia che dà il titolo a questo nostro ‘lavoro’: davvero può ancora darsi, tra *individuo* e *comunità*,

²⁰ *Ibidem*.

una “grammatica generativa” di *senso*? E’ davvero possibile nel nostro tempo affermare che le esperienze e le dinamiche delle soggettività – relazioni, istanze, *issues*, – siano in grado di incontrare *luoghi comunitari*, relazionandosi ad essi, dando così risposta a quel permanente bisogno di conferimento di *senso* che connota sia l’esistenza che l’esperienza? Sono, queste, alcune delle domande che attraversano e si snodano all’interno di questo ‘lavoro’. Infatti, se ci lasciamo alle spalle la schematica *guerra civile spirituale* che aveva contraddistinto, sul finire degli anni ’70 del Novecento, nel vivo dell’affermarsi delle logiche culturali della *condizione postmoderna*, i due “fronti contrapposti” – l’uno, proteso all’elogio di una dispersione *frammentaria* che, retoricamente, esaltava la disseminazione sociale e lo sradicamento delle soggettività individuali, quali nuove opportunità in un mondo “libero” delle vecchie eredità storiche e privo di ancoraggi nostalgici a “*grandi racconti*” finalistici; l’altro, ancora attardato “sistematicamente” a quel *senso della Storia*, che lasciava intravedere il raggiungimento di mete pre-disegnate e “magnifiche sorti e progressive” –, chiediamoci se la polarità che oggi sembra attraversare le relazioni tra l’individuo (sempre più *frammentato*) e la comunità (così totalmente dilatata e configurata a *sistema* mondiale) siano in grado di giocare davvero ancora una “circularità” produttiva di *senso*?

Davvero, crediamo che la coscienza soggettiva viva tuttora l’esperienza per cui al nostro sguardo, al nostro “fare” e alla nostra condizione esistenziale sia consentito oscillare *dialetticamente* ora sull’uno, ora l’altro polo? Come se da questo ‘pendolo’ entrambi possano riuscire ad esprimere e ‘catturare’ una *sintesi* pacificata? In altri termini, pur condividendo che è oramai irrimediabilmente consumata la stagione del “*partito del sistema*”, davvero crediamo che dagli attuali “*frammenti*” che connotano oggi la pluralità delle nostre condizioni soggettive, le trame disperse e sparse delle nostre forme istituzionali e della “rappresentanza collettiva” e, per finire, lo *statuto incerto* dei nostri saperi, noi possiamo immaginare la nostra condizione come uno *stato* solamente “provvisorio”, da cui prima o poi possa affacciarsi una prospettiva abitativa più certa e meno diasporica degli attuali *disiecta membra*?

Non dovremmo piuttosto prendere atto che “individuo” e “comunità” si staglino e si riguardino oramai nella loro speculare – se ci è concesso rovesciare il ‘senso’ dell’espressione di Bataille – *negatività totalmente impiegata*? Nel loro

“super-eccitato” *falso movimento*? nella persistenza di un *cum* che li tiene tuttavia “irrelati”? nella paradossale “com-possibilità”, che li avvolge reciprocamente, facendoli muovere ineffabili ed autonomi nella loro *operosissima* “condivisione”? Come se la comunità, pur inevitabilmente composta dalla moltitudine che la abita – o dovremmo piuttosto dire: proprio perché abitata da questa *moltitudine*? –, lasci in una condizione *irrelata* questi individui, che fanno oramai fatica a costruire relazioni significative e ricche di senso, o a delineare immagini del mondo, proiezioni progettuali per un futuro che appare inafferrabile. D’altra parte, nella temperie di un *Leviatano* profondamente “sotto stress”, non è dominante la percezione di essere soggetti – o, meglio: *oggetti* – *ininfluenti* di un “ordine”, di cui ci sfugge il “radicamento”, la collocazione spaziale? Come se tale ordine derivasse, in modo esoterico, da luoghi indefiniti ed ineffabili? Se ci è concesso parafrasare Carl Schmitt, potremmo dire: *Ordnung* (“ordinamento”) senza *Ortung* (“localizzazione”).

In altri termini, non dobbiamo forse prendere atto che entrambi, “*individui-frammenti*” e “*comunità-sistema*”, *con*-vivano oramai stabilmente l’uno *accanto* all’altro – ed anche: gli uni, dentro l’altra –, senza tuttavia lasciar presagire che, “dialetticamente”, dal primo balugini o possa sprigionarsi una veduta panoramica che consenta di dare *senso* al secondo? Così come, la “veduta diretta” del sistema globale, che da oltre due decenni connota il nostro sguardo, piuttosto che estendere spazi di libertà, non sembra far sprofondare il *soggetto* nell’abisso di un indeterminato, indeterminabile e *frammentario* “presente”? Oppure, per restare nell’ambito di quel dominio espresso dalla pervasiva finanziarizzazione capitalistica che prova ad inghiottirsi pure gli Stati, questa condizione non ci mostra un mondo totalmente *interconnesso*, in cui peraltro il contagio sociale sembra essere oramai la regola, facendo emergere quella «irrazionalità razionale», a cui allude John Cassidy nel suo recente contributo²¹, e che rischia di inaugurare una sorta di “balcanizzazione” del mondo?

Non appare poi quasi la prova di una *eterogenesi dei fini* l’esito ineffabile che sembra avvolgere l’*agire politico* – al cospetto della *Globale Zeit* –, visto che dall’auspicato ed enfatico *decentramento* tradizionale del ‘politico’, dallo sradicamento delle sue radici, dalle disarticolazioni delle sue istanze differenti,

²¹ Jhon Cassidy, *Come crollano i mercati. La logica delle catastrofi economiche*, Einaudi 2001.

anziché l'affiorare di un “progetto della *moltitudine*”²² come *soggetto antagonista* in embrione, sembrano affacciarsi solo sparsi ed isolati “frammenti sociali”, disseminati in più parti del mondo, che sfiorano a mala pena, senza peraltro intaccarli, i dispositivi di potere di *acefale dinamiche sistemiche* che tengono, “a rete”, i sommovimenti tecnico-finanziari del capitale universale?²³

Infatti, sempre per stare sul terreno del ‘politico’: è evidente a tutti, visibile da tutti i lati, che la stessa crisi irreversibile delle “forme della *rappresentanza*”, scaturita a cascata dalle torsioni crepuscolari che avvitano la *sovranità* degli Stati, ha giocato inevitabilmente, nel corso di questi decenni, un riverbero diretto nel segnare sia la “delegittimazione” sia lo ‘stress’ di “*riconoscimento*” di tutti quei “soggetti politici” – partiti, sindacati, aggregazioni collettive, ecc... – che ancora, lungo la seconda metà del Novecento, davano significato ed espressione alle *forme* della stessa “rappresentanza”: portato specifico della politica moderna. Ma adesso? Quali processi sono in corso a seguito di questo “sfondamento”? Non è un *magma* disperso quello che è in atto, nel vivo di questa “fluttuazione” socio-politica che “slega” i cittadini – gli individui, i soggetti – da tutti i classici “soggetti collettivi”? Che cosa si dipana nelle “società civili” dell’Occidente, se non una “diaspora” politica che, registrando la fine della classica *rappresentanza*, traduce l’insieme di tutte queste domande ed esperienze politiche in una disseminazione *liquida*, fratta e frammentaria, facendole oscillare tra anarchiche ed ireniche rivendicazioni di *immediatezza* socio-politica, di *democrazia diretta*/via web e speculari logiche “antisistemiche”?²⁴

Se volessimo poi prendere a “paradigma” *Europa*, nel contesto delle riflessioni che qui stiamo provando a svolgere – immaginandola come quella “comunità politica” in grado di saper corrispondere ad un sistema-mondo rappresentato da “Grandi spazi geopolitici –, in che termini potremmo configurare

²² Michael Hardt, Antonio Negri, *Impero*, Rizzoli 2003; Id., *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli 2004; Paolo Virno, *Grammatiche della moltitudine*, Rubbettino 2001.

²³ Un inevitabile “destino comune” è quello che, secondo Michael Spence, Premio Nobel per l’economia, lega i paesi occidentali ai cosiddetti paesi in via di sviluppo, entrambi “convergenti” nella rete di una condizione globale che impone decisioni radicali per sottrarre il sistema economico alle sue intrinseche contraddizioni attuali, cfr., Michael Spence, *La convergenza inevitabile. Una via globale per uscire dalla crisi*, Laterza 2012.

²⁴ Pur se l’ambito di attenzione “riflette” con maggiore aderenza i sommovimenti politici presenti nella scena nazionale, nel recente saggio di Marco Revelli, *Finale di partito*, Einaudi 2013, è visibile il contesto di dinamiche che coinvolgono lo spazio politico-partitico europeo, inquietato da un *populismo* in ascesa, speculare alla crisi irreversibile delle classiche forme di *rappresentanza*.

la condizione di questo straordinario *arcipelago*, le sue condizioni *geo-filosofiche*, le aporie del suo *fare politico*, la paradossalità delle sue declinazioni, l'oscillante smarrimento delle sue "decisioni", nell'attuale temperie del secondo millennio? Non appare, forse, *Europa*, con-vivere, inquieta, nel suo *Grossraum* ("grande spazio"), presa *tra* la morsa del suo pur definito "ordine sistemico", e tuttavia dibattersi oscillante tra l'autonomo e irregolare incedere dei suoi *disiecta membra*, tra il groviglio dei suoi "frammenti" territoriali e spaziali, *tra* i suoi Stati, smarriti e confusi davanti al *destino* dell'assunzione di una nuova identità geopolitica?²⁵ Non è peraltro questa insistita ricerca di una *Governance europea* l'immagine speculare della mancata risposta all'esigenza, alla necessità di venir fuori dal pendolo improduttivo che fa rimbalzare *Europa* tra i suoi singoli "frammenti statali", mentre il suo composito *sistema* si "tiene" connesso nella sua pur incerta, indecisa e *acefala* funzione istituzionale e confusa *identità culturale*?

Non vi è forse, in questa strana idea di *Governance*²⁶ – la cui stessa intraducibilità, più che rimandare al suo peculiare *anglismo*, sembra alludere ad una intrinseca impossibilità di "funzione": ad un'idea di "Governanza", quasi come un «prendere decisioni in movimento», che configura inevitabilmente come il percorso multilivello pubblico/privato (che questa funzione svolge in vista della *decisione*) sia già "viziata" dall'ammissione della fine della *unitarietà del corpo*

²⁵ Non occorre qui segnalare quanto insistito seguito continui ad avere la ricerca su *Europa* – la sua *geofilosofia*, il suo destino, la sua "tenuta" istituzionale, le sue finalità geo-politiche – da parte di quegli studiosi che ne hanno investigato tutte le sue molteplici forme. Proviamo qui a dare di seguito qualche indicazione su alcuni 'lavori' che ci sembrano particolarmente significativi: Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi 1994; AA.VV. *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Manifestolibri 2002; Biagio de Giovanni, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida 2002; Id., *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino 2004; George Steiner, *Una certa idea di Europa*, Garzanti 2006; Ulrich Beck, *La crisi dell'Europa*, il Mulino 2012; Jürgen Habermas, *Questa Europa è in crisi*, Laterza 2012; Edgar Morin e Mauro Ceruti, *La nostra Europa*, Raffaello Cortina 2013; sino all'irriverente Hans Magnus Enzensberger, con il suo *Il mostro buono di Bruxelles*, Einaudi 2013, parodia e grido d'allarme sulla deriva di un'Europa solo funzionalistica e senz'anima. Mi permetto inoltre segnalare, anche qui, il mio già citato *Genealogie delle globalizzazione. L'Europa a venire*, Mimesis.

²⁶ Sui dilemmi della *Governance*, Gianfranco Borrelli (a cura), *Governance*, Dante & Descartes 2006; Sebastiano Maffettone, *La pensabilità del mondo: filosofia e governance globale*, Il Saggiatore 2006; Antonino Palumbo e Salvo Vaccaro (a cura), *Governance: teorie, principi, modelli, pratiche nell'era globale*, Mimesis 2007; Giovanni Fiaschi (a cura), *Governance: oltre lo Stato?*, Rubbettino 2008; Alberto Andronico, *Governance*, in *Luoghi della filosofia del diritto*, a cura di Bruno Montanari, Giappichelli 2009; Maria Rosaria Ferrarese, *La Governace tra politica e diritto*, il Mulino 2010. Un organico e puntuale 'lavoro' sulla *Governance* è quello offerto da Giovanni Messina in *Diritto liquido? La 'Governance' come nuovo paradigma della politica e del diritto*, Franco Angeli 2012; Alberto Andronico, *Viaggio al termine del diritto. Saggio sulla Governance*, Giappichelli 2013.

politico, dovendosi svolgere in un'infinita "contrattazione" di sparsi interessi –, segnata profondamente dalla percezione di una crisi definitiva della classica funzione di *sovranità*, l'oscillare indefinito, problematico e irrisolto dell'attività del "Governare" – questa sì, espressione di quelle attività e funzioni in grado di assicurare dialetticamente e/o agonisticamente una mediazione tra frammenti "determinati" e definiti e il *sistema* di uno "spazio politico" composito e capace di esprimere *decisione politica*, attraverso la legittimità della "rappresentanza" di un corpo politico unificato –, che non riesce a trovare più nel "crepuscolo" del *Leviatano* il senso della sua nuova *destinazione* globale? Per analogia, non allude forse *Governance* a quella condizione di "inconcettualità"²⁷, attorno a cui, pur se su un registro differente da quello che qui intendiamo indicare, Hans Blumenberg si è cimentato nel tentarne una teoresi?

Anche qui, per sgombrare subito il campo da possibili fraintendimenti: con questo nostro interrogare non intendiamo aderire supinamente all'esaltazione ingenua e *debole* dell'attuale condizione sociale, istituzionale, culturale – di questo nostro paradossale *Zeitgeist* –, che sembra conferire al nostro tempo la tonalità di un "presentismo" immobilizzante, sì da condividere l'idea che, vivendo in un'epoca *post-storica*, *nulla* possa accadere, o che tutto quello che possa accadere, altro non esprima che l'immagine di un consumato *déjà vu*. Al contrario, siamo dell'avviso che questa paradossale condizione di "oscillazione irrelata", di perdita di connessione tra individuo e comunità – tra *frammenti* e *sistema* – necessiti di tradursi nella delineazione di una "forma di mediazione universale" – un *universalismo della differenza*, per ricorrere ad una efficace immagine già offerta²⁸ –, in virtù del fatto che le ragioni profonde che innervano l'attuale *Globale Zeit* e che ne suturano le sue *giunture sistemiche* – lungo quei vettori che abbiamo a suo tempo indicato nella ricostruzione della sua *genealogia*:

²⁷ Hans Blumenberg, *Teoria dell'inconcettualità*, duepunti edizioni 2010. Ovviamente, nelle intenzioni di Blumenberg, nella dialettica tra "concetto" e "ragione", la condizione di *inconcettualità* serve al grande studioso per indicare il modo in cui la ragione è sempre in grado di uscire dalla trappola e dai tranelli di una chiusura totalizzante cui conduce oggettivamente ogni concetto preso dalla morsa di voler rinchiudere tutte le forme di pensiero: «bisogna invece considerare se proprio il compimento del concetto non danneggi o addirittura inibisca l'assolvimento delle pretese della ragione», così Blumenberg, il cui lascito fondamentale alla cultura e alla storia delle idee dell'Occidente è indubbiamente connotata dalla sua straordinaria capacità di offrire un serbatoio inimitabile di immagini e metafore.

²⁸ Giacomo Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, cit.; Id., *La passione del presente*, cit.

vale a dire, “l’economico-finanziario, il politico-istituzionale, la scienza-tecnica”²⁹ – portano impresso il segno di “impianto” (*Gestell*) *destinale*, per ricorrere alla suggestiva immagine di Heidegger³⁰, secondo cui, la “forma tecnica” che ha contrassegnato il Novecento, e che è definitivamente scolpita nei caratteri e negli attuali “dispositivi” della nostra contemporaneità, configura il mondo presente come un “mondo comune”: un mondo *in* comune, nel quale la *tecnica* gioca un ruolo imprescindibile³¹, trascinando nel suo “campo”, non solo le altre sfere della regolazione socio-istituzionale (politica, economia, finanza, ecologia, ecc...), bensì lo stesso *ambito vitale*: nel senso che l’integrale dimensione della “vita” di ciascun *essere vivente* – declinabile nell’espressione metaforica di “*carne del mondo*” –, pienamente scandita dall’attuale *Gestell* tecnico “globale”, appare integralmente esposta e sottoposta a logiche *biopolitiche*³².

In tal senso, proprio perché siamo partiti dall’ammissione dell’avvenuta estrema divaricazione della relazione tra *individui* e *comunità*, dalla perentoria ammissione dell’*evaporazione* di questa relazione, ci rendiamo conto al tempo stesso del carattere *paradossale* che questa presa d’atto esibisce. Nel senso che tali affermazioni – non potendo davvero addurre a loro sostegno ipotesi di

²⁹ Tratto ampiamente *l’effetto globale* di questa convergenza dei tre ambiti, nel mio già citato, *Genealogie della globalizzazione. L’Europa a venire*, cit.

³⁰ Martin Heidegger, *La questione della tecnica* in *Saggi e discorsi*, Mursia 1976.

³¹ Con largo anticipo, provava già Pietro Barcellona a delineare un punto di vista ‘critico’ da cui configurare un inedito ‘spazio della politica’, nel vivo dell’incipiente economica globale; cfr., Pietro Barcellona, *Lo spazio della politica. Tecnica e democrazia*, Editori Riuniti 1993.

³² Sulla “biopolitica”, cfr., Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi 2004; Andrea Amato (a cura), *La biopolitica*, Mimesis 2004; Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli 2005; AA.VV. *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri 2006; Laura Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza 2006; Adalgiso Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicchi, Antonio Tucci (a cura), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet 2008; Laura Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci 2010; Antonella Cutro, *Biopolitica. Storia ed attualità di un concetto*, Ombre corte 2005. Lo dichiariamo subito, in avvertenza: certamente, la categoria di “*biopolitica*” avrebbe meritato un’attenzione ed uno spazio davvero decisivi, nel senso che una delle “*istantanee*” con cui proviamo qui a delineare i caratteri della contemporaneità meritava di essere interamente dedicata alla categoria di ‘biopolitica’. Ma di fronte alla ricchezza decostruttiva e all’ampiezza analitica e propositiva che Roberto Esposito ha saputo offrire, indagando sulla categoria in questione nei suoi approfonditi studi, una nostra ulteriore declinazione sarebbe apparsa meramente ripetitiva. Ci preme segnalare, piuttosto, alcune pubblicazioni che, in un serrato confronto con l’autore, aiutano ad inquadrare il concetto di *biopolitica*, e soprattutto le ipotesi della possibile affermazione di una “biopolitica affermativa”, che rappresenta l’esito più produttivo cui è approdato l’autore in quest’ultimo decennio; cfr., Laura Bazzicalupo (a cura), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, 2008; Timothy Campbell (a cura) *Termini della politica: comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis 2008; Roberto Esposito, *Dall’impolitico all’impersonale. Conversazioni filosofiche* (a cura di Matías Leandro Saidel e Gonzalo Velasco Arias), Mimesis 2012.

sostegno o dimostrazioni oggettive – hanno un mero carattere metaforico, fors'anche retorico, e tuttavia, attraverso le declinazioni fenomenologiche che, in questa breve introduzione, abbiamo provato ad esibire affiora, prepotente, l'esigenza di delineare le tracce di nuove forme di mediazione che siano in grado di riconfigurare i termini di un possibile, proficuo rapporto tra “soggetti” e “spazi politici”, tra le dinamiche progettuali degli individui e i luoghi del nostro attuale abitare, nella consapevolezza che l'*epoca globale* appare davvero incardinare il “mondo” dentro un comune destino che vincola tutti.

In tal senso, la costruzione dei capitoli che compongono questo lavoro, va intesa come un insieme sparso di *istantanee* sulla contemporaneità: un “fascio” di immagini, di figure, di profili – di *frammenti* essi stessi, se possiamo dir così! –, attraverso cui provare a delineare uno spazio, una *soglia tematica* in grado di tagliare il destino irrelato della “coppia” presa in questione. Vorremmo, pertanto, rivendicare un nostro legittimo statuto di “inattualità”, collocarci su una soglia che non aderisca immediatamente e piattamente al tempo che qui pur proviamo ad indagare, a penetrare, a decostruire. Uno sguardo *inattuale* sull'attualità, pertanto? Animati, forse, dall'idea di poter scindere il tempo presente in *più* tempi? Come nelle fiabe, provare ad estrarre dalla roccia una spada, già conficcata da tempo immemorabile dentro di essa, per provare a *liberare* forme di pensiero che non aderiscano piattamente all'immobilità del presente? Guardare e decostruire la *contemporaneità* sul bordo di una sconnessione, di una sfasatura?

E' quanto abbiamo provato a fare in questo nostro ‘lavoro’. In altri termini, siamo davvero d'accordo con Giorgio Agamben quando scrive che «contemporaneo è colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebra che proviene dal suo tempo»³³. La contemporaneità, proseguendo ancora con la riflessione agambeniana, è in altri termini, «una singolare relazione col proprio tempo, che aderisce a esso e, insieme, ne prende le distanze; più precisamente, essa è *quella relazione col tempo che aderisce a esso attraverso una sfasatura e un anacronismo*»³⁴.

Vorremmo, in altri termini, appartenendo certamente al nostro tempo, non coincidere con esso, né adeguarci alle sue pretese, senza restare impigliati in una

³³ Giorgio Agamben, *Che cos'è il contemporaneo*, in *Nudità*, Nottetempo 2009.

³⁴ Giorgio Agamben, *ivi* (corsivo dell'autore).

nostalgia re-attiva, oppure provare ad immaginare-fantasticare di vivere “in un altro tempo”, o un “altrove”, oppure ad affacciare la pretesa di poter accedere a qualche “origine” *piena*, semmai contribuire, col pensiero, a far filtrare – da quella “porta stretta” che separa/lega il Moderno al fondo della sua *origine vuota* – la possibilità di un “altro tempo”, che custodisce, come un’ombra, la leggibilità di istanti del passato, di schegge abbandonate, di immani “vite di scarto”³⁵, di figure sporgenti nella loro “nuda vita”, di frammenti *in rovina*, prestando ad essi cura ed attenzione, analogamente a come l’*Angelo Nuovo* di Walter Benjamin – e quelli peggio ridotti di Paul Klee –, pur spinto alle spalle dal soffio verso il futuro, si sforzava di rivolgere il suo sguardo all’indietro per osservare le immani macerie del passato, nella speranza di poterle riscattare³⁶.

Ancora con Agamben, il contemporaneo «è anche colui che, dividendo e interpolando il tempo, è in grado di trasformarlo e di metterlo in relazione con altri tempi, di leggerne in modo inedito la storia, di “citarla” secondo una necessità che non proviene in alcun modo dal suo arbitrio, ma da un’esigenza a cui egli non può non rispondere. E’ come se quell’invisibile luce che è il buio del presente, proiettasse la sua ombra sul passato e questo, toccato da questo fascio di luce, acquisisse la capacità di rispondere alla tenebre dell’ora».³⁷ Che cos’è, infatti, che fa da *velo*, in questo nostro inquieto presente, alla “capacità di vedere” dell’Occidente? E poi: è forse un caso se l’urgenza e la necessità di ‘disarticolare’ la contemporaneità, di aprire una sfasatura temporale dentro di essa coincidano con il tempo del *tramonto dell’Occidente*? Non è forse questo ‘presente’ a far da *velo* alla capacità di vedere da parte di un Occidente, giunto al suo “ocaso”, al suo *tramonto*? Non giunge infatti nell’ora della sua piena leggibilità quel pensiero

³⁵ Zigmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza 2005. Il sociologo polacco, a partire dalle ricerche di Agamben sull’*homo sacer* – colui che nell’antico diritto romano era posto al di fuori della giurisdizione umana senza trapassare in quella divina: infatti *sacer* è, simul, “sacro” ed “esecrabile” –, prova in questo saggio a tradurre in termini attuali il significato di questa figura, scrivendo che «nella sua versione attuale, l’*homo sacer* non è né definito da un insieme di leggi positive, né è portatore di diritti umani che precedono le norme di legge», *ivi*. Riconoscendo così che la *vita generica del vivente umano* è oggi soggetta al rischio di un inedito dominio, proprio per l’espansione di nuove dinamiche di “esclusione sociale”, che accentuano, per analogia, inedite forme di *sacertà*.

³⁶ *L’angelo della storia* – il dipinto di Klee –, come descrive Benjamin, «sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la bocca aperta, le ali distese. L’angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi», Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi 1976.

³⁷ Giorgio Agamben, *Che cos’è il contemporaneo*, cit., *ivi*.

di Goethe, che Jorge Luis Borges provava a rinverdire, quando scriveva che «al tramonto, le cose più vicine si allontanano dai nostri occhi»³⁸?

Da qui, dalla piena condivisione del pensiero di Borges, potrà esser compresa la stessa idea che scandisce l'indice, o meglio il *numero* dei capitoli in cui si articola questo nostro lavoro. Non è casuale che essi provino a configurarsi come una sorta di “sparsi frammenti”, tesi a suggerire un insieme tagliato, *interrotto* di “istantanee” – *nove*, infatti – sul presente. In altri termini, proprio *nove*, perché altrimenti *dieci*, o *venti* avrebbero dato l'impressione di voler pretendere di pareggiare i conti, la convinzione del raggiungimento di una metà, la certezza di un *compimento*, la chiusura perfetta del cerchio: quasi fossimo disposti ad accettare – magari sottostando inconsapevolmente ad esso – quel valore di “verità”, secondo il canone di un'*adaequatio rei et intellectus*, cui aspirerebbe l'ideologia di una globalizzazione “innocente” e *naturale*. “*Nove*”, piuttosto, indica (allude a) quella “soglia d'incompletezza”, a quella sporgenza che si staglia, libera ed aperta, sul bordo incerto di una tensione improgrammabile, che non intende cedere alla pretesa di un “sistema” che si *autorappresenta* nella sua perfetta chiusura. Nelle nostre intenzioni, i *nove* capitoli (e i temi che li scandiscono) vanno intesi come il lancio di alcune *istantanee* che siano in grado di cogliere il paradosso di una relazione tra gli abitanti (*individui*) e l'attuale “sistema-mondo”: inteso, quest'ultimo, come l'approdo terminale di una *comunità* che sembrerebbe svolgere le proprie logiche come se questi abitanti fossero oramai diventati un mero ed ininfluyente corredo. Al contrario, è proprio attraverso questo squarcio di luce sulla priorità, sulla centralità dei soggetti che vorremmo rivelare il *cuore di tenebra* che ammorba l'attuale “sistema-mondo”.

In altri termini, “*nove* sguardi obliqui”, in grado di penetrare nella *roccia* che dà fondamento alle giunture e ai dispositivi di questa tarda *ipermodernità*, e che siano anche in grado di esprimere l'imperiosa cogenza di quella “necessità” corrispondente all'estrema “contingenza” che affetta e *fessura* il Moderno, nell'ora in cui quest'ultimo è osservabile da tutti i suoi lati, lasciati scoperti dalla

³⁸ Jorge Luis Borges, *La cecità*, Mimesis 2012.

*globalizzazione planetaria*³⁹. In tal senso, infatti, proviamo ad offrire “nove istantanee”, non *della* contemporaneità, bensì *sulla* contemporaneità, come a voler sottolineare l’istanza di uno *sguardo dall’alto* sul “presente”, proprio per segnare la distanza, l’arresto, lo stato di sospensione del ‘pensiero’: quell’*epoché* che permetta di penetrare “dentro” la contemporaneità attraverso le *fenditure* che, incrinandone la sua soddisfatta “pienezza”, ne dis-velano piuttosto la sua *ragionevole ideologia*, la sua logica indifferenziata che sembra trattare gli individui alla stregua di oggetti ininfluenti.

L’auspicio è di poter mettere in campo *forme di pensiero* – se ci è concesso citare uno studioso a noi “contemporaneo” – affinché «il tramonto globale del Moderno [possa offrire] nuove *chances*, in nuovi spazi e in nuovi tempi»⁴⁰. Per questa ragione, i temi qui presentati si snodano, si intrecciano e si sovrappongono anch’essi in modo frammentario, rinviandosi reciprocamente l’uno all’altro, incrociando altri *frammenti di idee*, come a voler corrispondere, nella stessa scansione narrativa, all’istanza che muove il presente ‘lavoro’: vale a dire, alla ricerca di quella *soglia* di discronia e non-coincidenza, che possa consentire, oltre che di “percepire il buio” della nostra inquieta contemporaneità, di lasciare ancora aperta la “porta stretta” di un futuro pur improgrammabile e tuttavia aperto alla possibilità di impreviste ed auspicabili *chances*.

Le “nove” *istantanee* – a partire da quella *soglia* filosofico-politica che, con Hobbes, segna il passaggio dalla *Res publica christiana* al *Leviatano* – provano a sviscerare il Moderno, lungo un incedere che incalza e sfida l’orbita dei criteri costitutivi del “politico”, pertanto attraversando un itinerario che si snoda genealogicamente tra *elementi naturali* e figure metaforiche (il mare, la terra, l’aria, il naufragio, il senso della *fine*), luoghi geopolitici (Mediterraneo, Europa), e categorie-concetti (*criteri* del “politico”, “teologia politica”, l’*avvenire* di Marx, l’aporia del ‘giuridico’, il pensiero dell’*impolitico*, l’idea di “comunità”, le forme dell’abitare, la democrazia), che la *Globale Zeit* ha messo radicalmente in discussione, e così facendo ha inesorabilmente aperto questa profonda radicale

³⁹ Per ritornare al già citato Jean-Luc Nancy, «Tutti i “messaggi” sono esauriti, da dovunque arrivino. E’ in questo momento che risorge, più imperiosa che mai, l’esigenza di senso, che non è poi altro che dall’esistenza in quanto essa non *ha* senso. E questa esigenza, da sola, è già il senso, con tutta la sua forza d’insurrezione», cfr., *Il senso del mondo*, cit.

⁴⁰ Carlo Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza 2009.

divaricazione tra *individui* e *comunità*. E' nostra impressione, infatti, che il carattere *aporetico* che sembra avvolgere gli *individui* nell'attuale condizione globale affiori prepotentemente dalla *perdita di senso* di tutte le "figure" che abbiamo provato ad attraversare in questo nostro lavoro. E se vi è una dimensione insistita che attraversa e "lega" tutti i *nove* capitoli della ricerca, a noi pare che questa sia quella che investe e scuote "il politico", giunto nell'epoca della sua estrema insignificanza: nel tempo della sua evaporazione. Solo con l'individuazione di nuovi "criteri" del 'politico'; solo se sarà data la possibilità di un *agire politico* che sia in grado di configurare ed offrire lo spazio per nuove "dinamiche costituenti" – oramai evaporate nel contesto dell'attuale *Global Age* – sarà possibile, per gli individui, ritrovare le condizioni di una nuova *significazione sociale*.

Nelle nostre intenzioni, andando ben oltre la sterile contesa, o "cesura", tra Modernità e *postmoderno*, la sfida in gioco risiede nel sondare se il "compimento globale" dell'epoca, pervenuto al suo epilogo *reticolare*, sbarri definitivamente la strada al nostro vitale desiderio di attingere a quell'*irrappresentabile* – sino a neutralizzarne la possibilità stessa di farcene *immagine* –, così tanto auspicato, nell'inquieto scenario della contemporaneità, facendo *frantumare* le nostre attese davanti all'*ineffabilità* di un "politico", esposto all'acme del suo irrisolvibile *stress*, o definitivamente *out of joint* ("dissestato" e *fuori asse*), proprio per la fine – irreversibile? – dei suoi "processi costituenti". E' possibile? E attraverso quali "criteri" è possibile *mettere in forma* la politica nell'epoca globale? In che termini, la relazione tra *individui* e *comunità* è in grado di conoscere, di far affermare inedite, inesplorate "forme di mediazione" che sottraggano i primi alla loro *solitudine globale*, e facciano della seconda, o meglio, di una pluralità di *spazi comunitari*, luoghi abitabili e carichi di *senso*? A nostro avviso, questa è la sfida cui è chiamato un "nuovo pensiero". Un pensiero *a venire*.

1) La crisi della sovranità: da Hobbes alla *global Age*

Se la *condizione postmoderna*⁴¹ ha contrassegnato – in architettura, filosofia, estetica, sociologia, ecc... – il dibattito delle idee degli ultimi due decenni del Novecento, è fuor di dubbio che l'emersione della *global Zeit* ha spento l'enfasi 'liberatoria' con cui la *koiné* postmoderna, illusoriamente, veniva allora dipingendo le immagini e gli orizzonti di 'alleggerimento' della *soggettività* a venire e sul destino del mondo, declinando le condizioni dell'esistenza che stavano per schiudersi nei termini di un progressivo 'addolcimento'⁴². Piuttosto, è proprio questa singolare "chiusura del cerchio" – effetto della pervasiva "epoca globale" che stiamo vivendo, e che mette il mondo nella trasparenza dei suoi esiti *reticolari* – che lascia affiorare le controfinalità e le drammatiche contraddizioni insite nell'attuale ed inedita "condizione del mondo", al punto che del 'Moderno' può oggi esser offerta una rilettura più lucida e aggiornata, non già per la condivisione delle sue grammatiche e delle sue "magnifiche sorti e progressive", bensì perché – di là dalla breve parentesi del "postmoderno" che, criticandone gli assunti "forti" e *fondativi*, ne indicava un percorso di 'alleggerimento', una *verwindung*, una sorta di convalescenza, per riprendersi proprio dalla lunga malattia trasmessa dai *progressi infiniti* del Moderno – la globalizzazione si configura come estrema radicalizzazione della *contingenza* della Modernità nell'ora suo estremo "compimento".

E' certamente difficile contenere in una sola, "rischiosa" formula individuante il concetto di 'Moderno', la cifra storico-concettuale, finanche *metafisica* in cui l'epoca si dispiega. Tuttavia possiamo cercare di delinearla, di

⁴¹ Jean-Francois Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit. Per alcuni riferimenti sul dibattito suscitato dal saggio di Lyotard, si vedano: Gianni Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti 1985; Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti (a cura), *Il pensiero debole*, Feltrinelli 1983; per un profilo equilibrato, cfr., Maurizio Ferraris, *Tracce. Nichilismo, moderno e postmoderno*, Multipla 1983. Per una critica al *pensiero debole*, quale variante del 'postmoderno', il saggio di Biagio de Giovanni, *Apologia del moderno contro il pensiero debole*, in Giovanni Mari, (a cura), *Moderno, postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, Feltrinelli 1987, pp., 65-87; altre letture critiche, cfr., Jürgen Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza 1990; Salvatore Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti 1999.

⁴² Ho ampiamente mostrato le linee di questo controverso rapporto tra 'postmoderno' e globalizzazione nel mio già citato *Genealogie della globalizzazione. L'Europa a venire*.

coglierne l'identità – pur nel quadro di una consapevole semplificazione del discorso –, contrassegnandola come quella condizione *epocale* che dischiude la capacità progettuale di una pluralità di “saperi” e di una soggettività che, carichi di una intenzione di rischiaramento del mondo, si dispiegano verso un orizzonte di fini, disposti lungo una *freccia del tempo* che ne orienta-assicura teleologicamente il raggiungimento. Com'è noto, l'idea, l'emersione della stessa espressione “progresso” nasce proprio nel '700⁴³. Il ‘Moderno’ viene ponendosi così come quella condizione storico-sociale, postumanistica, in cui l'individuo si pone quale forza di autolegittimazione e di autoaffermazione – sorvoleremo qui sul classico, decisivo confronto tra Karl Lowith e Hans Blumenberg⁴⁴ – del proprio destino, recidendo progressivamente i ‘vincoli’ – naturalistici o teologici – di una realtà effettuale e materiale e di una “immagine del mondo” (e sappiamo qui di forzare il ‘senso’ del *Weltbild* heideggeriano!) in cui esso era organicamente legato alla *natura*, agendo all'interno di uno ‘spazio politico-sociale’ nel quale prevale la *sfida* progettuale della costruzione incrementale di un *ordine artificiale*.

Il Moderno, o meglio, la sua “autorappresentazione” *vincente*⁴⁵ – non Machiavelli, ma Hobbes, non Vico, bensì Cartesio – tende così ad autoaffermarsi e legittimarsi attraverso il suo drastico distacco da ogni dimensione *originaria*, immanentizzandosi nella mera effettualità della sua *potenza artificiale*, nella costituzione del “soggetto” come *fondamento*⁴⁶, nella rottura da ogni legame ad una “tradizione”, con *la* tradizione in quanto tale, nella liberazione da ogni riferimento a *miti originari* e fondativi, sino al punto da non accorgersi – nella costruzione dell'immagine di sé – che in questa radicale e totale opera di “demitizzazione”, paradossalmente, verrà incorporando nuove espressioni

⁴³ Bruno Accarino, *Singolare collettivo. Il moderno tra progresso e rivoluzione*, in “Problemi del socialismo”, n. 5/1985, numero dedicato al tema *Sulla Modernità*. Ma si veda pure, Gennaro Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di 'progresso' fra Ottocento e Novecento*, il Mulino 1984; Reinhart Koselleck e Christian Meier, *Progresso. I concetti della politica*, Marsilio 1995; e Reinhart Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopie e altre storie di concetti*, il Mulino 2009.

⁴⁴ Karl Löwith, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore 1989; Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti 1992.

⁴⁵ Biagio de Giovanni, Roberto Esposito, Giuseppe Zarone, *Diventare della ragione moderna*, Liguori 1981; Carlo Galli (a cura), *Logiche e crisi della modernità*, il Mulino 1991; Vincenzo Vitiello, *Topologia del Moderno*, Marietti 1992. Sulla ‘duplicità’ del Moderno, Zygmunt Bauman, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri 2010.

⁴⁶ Salvatore Natoli, *Soggetto e fondamento*, Bruno Mondadori 1996; ora, nuova ed., Feltrinelli 2010; su Cartesio, Biagio de Giovanni, *'Politica' dopo Cartesio*, in “il Centauro”, n. 1, 1981.

mitiche, riproducendole in altra guisa. In tal senso, è un'origine aporetica quella del Moderno, scandendosi l'epoca, *simul*, sia nella sua autosufficienza, intesa come "autocreazione" e "completezza" – derivante dall'assenza e dal "vuoto" di ogni *sostanza fondativa* e quindi dalla emersione di quel 'Nulla' da colmare, per rispondere alla "domanda di *forma*" inscritta nel codice costitutivo della sua stessa epocalità –, sia in una dinamica "secolarizzante": vale a dire, una *secolarizzazione* della tradizione teologica cristiana, traducendo, trasponendo e "rioccupando", *per analogia*, categorie e istanze di carattere metafisico e religioso in concetti di carattere "politico"⁴⁷, dal momento che la sconnessione tra *Idea* e *contingenza* – derivante dalla fine della medievale *Res publica christiana* – verrà comunque ponendo l'epoca davanti al "problema" ineludibile della loro *mediazione* in funzione dell'istanza dell'*ordine* e della "rappresentazione"⁴⁸.

Ed è questa la *soglia* – nello scarto tra 'fine' dell'*ordine naturale* e necessaria costruzione *artificiale* della sovranità – su cui verrà svolgendosi il pensiero politico di Thomas Hobbes, stagliandosi proprio alle origini del Moderno come colui il quale, con la sua densa riflessione sulla soluzione del «problema dell'ordine» nella società del suo tempo, ha elaborato una "mossa strategica" – l'invenzione-costruzione del *Leviatano* – in grado di irrompere nel tumulto ferino delle guerre di religione, inverando le condizioni affinché la loro cessazione passasse attraverso quel *pactum subiectionis* che, trasferendo al sovrano assoluto ogni potere, farà da apripista a quel sistematico consolidamento di quella "megamacchina" dentro cui verrà svolgendosi la mediazione dialettica tra il *particolare* (del soggetto) e *l'universale* (dello Stato).

⁴⁷ «...il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore [...] lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia [...] l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo...», cfr., Carl Schmitt, il 'Capitolo' *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972). Ma di Carl Schmitt vanno inoltre considerati altri due lavori, cfr., *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè 1986; Id., *Teologia politica II. Leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè 1992. Sulla complessità di questa "aporìa" del Moderno e sulla 'lettura' schmittiana, Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana 1990; Carlo Galli, *Genealogie della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino 1996; Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino 2008; Geminello Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza 1996.

⁴⁸ Ancora, fondamentali le pagine di Carlo Galli, *Genealogie della politica*, cit. Sulla storia concettuale del binomio "rappresentanza-rappresentazione", il corposo volume di Hasso Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè 2007. Un contributo importante è quello offerto da Giuseppe Duso col suo, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli 2003.

L'epoca dello Stato che il pensiero politico moderno di Hobbes così dischiude si è venuta snodando, a partire dal '600, lungo tre secoli, trovando il suo *compimento* nel Novecento, secondo quella plastica e apodittica affermazione di uno dei più originali interpreti di Hobbes: quel Carl Schmitt, che, nel 1963, così poteva scrivere: «l'epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole. Con essa vien meno l'intera sovrastruttura di concetti relativi allo Stato, innalzata da una scienza del diritto dello Stato e internazionale eurocentrica, nel corso di un lavoro concettuale durato quattro secoli. Lo Stato come modello dell'unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato»⁴⁹. Come se la sovranità – elemento e/o forma esclusiva, originaria, autonoma dello Stato – venisse a trovarsi nel corso di questi ultimi decenni, *out of joint*, fuori asse, sconnessa: fuor di sesto. Ed è l'esito *destinale* che la *Global Age* porta con sé nella sua affermazione inevitabile.

Sicché, nel tornante di un'epoca che sembra essersi chiusa alle nostre spalle, come nel caso di tutti i grandi pensatori politici moderni – da Machiavelli a Rousseau, allo stesso Marx –, anche per Hobbes le riflessioni, le riletture della sua opera si rivelano pertanto indicatori dello *spirito del tempo*, spie delle vicende intellettuali che caratterizzano un'epoca, risposte, più o meno metaforiche, alle domande della contemporaneità ed alle ansie del nostro inquieto presente. E proprio nell'*empasse* che sembra coinvolgere lo stesso “agire politico” – che la presa d'atto del *crepuscolo della statualità* lascia emergere proprio nel nostro tempo –, vale la pena sottolineare il nodo teorico che stringe Schmitt a Hobbes, citando uno tra i più autorevoli studiosi di entrambi i due pensatori: «...è Hobbes l'autore attraverso il quale Schmitt scopre che nel 'vuoto' moderno, si instaura la coazione a pensare e a strutturare istituzionalmente l'agire politico in termini di creazione di un ordine formale, universale e vuoto di contenuti, centrato intorno

⁴⁹ Carl Schmitt, *Premessa a Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, cit. Sull'interpretazione di Carl Schmitt su Hobbes, si veda il suo 'classico' *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè 1986, e il suo saggio *Sul Leviatano*, il Mulino 2011, con una pregevole prefazione di Carlo Galli.

ad un'istanza unitaria e sovrana, particolare e puntuale, che crea quell'ordine a partire dalla concretezza dell'eccezione»⁵⁰.

Non sembri pertanto eccessivo affermare che una riflessione su Hobbes ha senso se la si assume all'interno dei nostri problemi: vuol dire, questo, mettere la sua opera in confronto e in tensione con le grandi domande che hanno agitato e ancora agitano il pensiero politico contemporaneo. Prima di ogni altra, quella ancora oggi più attuale e pervasiva, circa la possibilità di pensare la politica nel tempo globale, di “crepuscolo” – vogliamo dirla così? – della *statualità*. E' possibile oggi, e dentro/attraverso quali categorie, continuare a pensare la politica? Qual è il luogo della sua determinazione spaziale⁵¹, nel momento in cui gli spazi statali, per oltre tre secoli, pur confliggenti tra loro nelle guerre per l'egemonia europea, e tuttavia autonomi e *separati*, stanno vivendo, nel corso degli ultimi tre decenni, la loro fase *crepuscolare*, talmente intrecciati e interdipendenti, nella *rete* unificata e totale del mondo globale? Come è possibile configurare una nuova *forma di mediazione* – da sempre, lo ‘specifico’ del ruolo e della funzione del ‘politico’ moderno –, dal momento che il “crepuscolo della statualità” lascia emergere con nettezza una diffusa ed *anarchica* frammentazione sociale e fa affiorare, per dirla con Bauman⁵², non soltanto una radicale *solitudine del cittadino globale*, bensì un progressivo spappolamento dei *luoghi comunitari* e degli spazi associativi (e politico-istituzionali) che assicuravano i processi di riconoscimento e legittimazione sociale? In un'epoca in cui, in modo inusitato, lo *stato d'eccezione* è diventato la *regola* permanente?

Se l'atto d'origine della politica moderna ha trovato nella mossa strategica della costruzione del *Leviatano* la sua ‘soglia’ di discontinuità culturale, concettuale e metafisica, nel momento in cui il ‘politico’ contemporaneo giunge al suo *compimento*, tornare a ragionare su Hobbes acquista pertanto il sapore di un “fare i conti” con quel sinolo che lega *origine* e *destino* del Moderno. Peraltro, è proprio grazie al fatto che, alle nostre spalle, figure significative della filosofia e della teoria politica novecentesca hanno intrattenuto un denso confronto critico con Hobbes, se noi oggi siamo in grado sia di cogliere tutta la carica di

⁵⁰ Carlo Galli, *Genealogie della politica*, cit.

⁵¹ Su tali temi, imprescindibili due volumi: Carl Schmitt, *Il Nomos della terra*, Adelphi 1991; Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, cit.

⁵² Zigmunt Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli 2000.

spoliticizzazione che attraversa la sua *antropologia negativa* sia di evitare quel “cortocircuito” che rischia di attualizzare troppo il suo pensiero, riuscendo, ad un tempo, ad indagare la sua *inattualità* e la sua corrosiva *presenza*. Si tratta in altri termini di sondare sino a che punto la nascita della politica moderna – che dalla hobbesiana mossa strategica del *pactum* aveva preso origine – giunga, nel tempo della *Global Age*, alla consumazione di ogni “patto” e all’evanescenza e all’evaporazione di quello “spazio politico” – lo Stato – che lungo ed oltre tre secoli aveva pur espresso la sua vocazione di “universale collettivo”, garantendo ogni forma di mediazione e regolazione sociale tra tutte le *disiecta membra* dell’individualismo proprietario, nate dalla dissoluzione del ‘vecchio ordine’ teologico-politico.

Nel nostro tempo, stante che questo luogo “universale” di contenimento e di connessione comunitaria è irrimediabilmente esposto alla crisi di *sovranità* che lo assale e lo svuota sia dall’interno che dall’esterno, un’estrema contingenza sembra connotare il destino delle soggettività e una perdita di significato appare scandire tutte le forme della mediazione sociale e politica. Ripartire, pertanto, da Hobbes, significa provare a reinventare nuovi paradigmi e dispositivi politico-istituzionali per una ridefinizione del “problema hobbesiano dell’ordine” (dopo Weber, Parsons, Luhmann), nel tempo della mondializzazione dispiegata: nel tempo in cui la dissolvenza del “*corpo politico* moderno” ripropone la ricerca di inedite forme di mediazione e di rappresentanza.

“Padre della politica moderna”, il massimo teorico dell’assolutismo, Thomas Hobbes, come scrisse Bobbio in un suo saggio del 1965, «esprime la prima moderna teoria dello Stato moderno»⁵³: egli inaugura la modernità, segna uno spartiacque rispetto all’umanesimo politico quattrocentesco⁵⁴, e proprio per queste ragioni, la sua opera, il suo pensiero informeranno tutto il pensiero politico, sino a quello novecentesco, al punto da costituire un decisivo punto di paragone teorico per pensatori mossi da ipotesi ermeneutiche differenti, quando non contrapposte. Sicché il suo pensiero lo si è potuto annoverare – e non sembri, questo, un paradosso – come una delle espressioni tipiche del giusnaturalismo e, contemporaneamente, come teoria costitutiva del positivismo giuridico: correnti

⁵³ Norberto Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano 1971.

⁵⁴ Sul ‘passaggio’ da Machiavelli a Hobbes, Roberto Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in “il Centauro”, n. 8, 1983.

antitetiche e perennemente in contrasto. Ma questo è, per dirla con Bobbio, un “paradosso genuino”. E non l’unico, se solo pensiamo che la teoria politica hobbesiana è stata via via assunta a modello ora dell’assolutismo, ora dell’individualismo, ora del contrattualismo, ora del decisionismo⁵⁵. Proprio nel Novecento, all’interno della temperie intellettuale degli anni trenta, prese corpo quella fase della cosiddetta *Hobbes-Renaissance*, nel corso della quale un grande pensatore come Leo Strauss avvertì l’esigenza di sottrarre Hobbes al «Pantheon dove le ossa dei padri della modernità vanno in polvere»⁵⁶.

Assieme a Strauss, su itinerari diversi e con tutt’altra intenzionalità, Hannah Arendt e Eric Voegelin ritematizzeranno le categorie hobbesiane nel quadro di una aspra contesa sullo statuto della “filosofia politica” e sui profili della Modernità⁵⁷. Più o meno verso la metà degli anni ‘40 del secolo scorso, uno tra i più grandi e controversi costituzionalisti qual’era Carl Schmitt, così infatti poteva scrivere: «Prossimi, intrinsecamente prossimi, di una prossimità quotidiana, sono per me due altri, che muovendo dal diritto pubblico hanno posto i fondamenti del diritto internazionale: Jean Bodin e Thomas Hobbes [...]. In loro ho trovato risposte ai problemi di diritto internazionale e costituzionale che si ponevano alla mia epoca, più attuali di quelle dei commenti alla Costituzione bismarckiana o a quella di Weimar o delle pubblicazioni della Società delle Nazioni»⁵⁸.

Proprio perché Hobbes segna uno snodo epocale nel processo di costituzione del Moderno, inaugurando un “nuovo inizio”, la sua opera, il suo pensiero conservano l’aroma di una *metafisica influente*, rappresentano un decisivo capitolo del pensiero politico moderno, un passaggio ineludibile per districare quel ‘plesso’ di *Tradizione e Futurizzazione* su cui si è venuto costruendo e articolando il pensiero occidentale: quello di Hobbes rimane un patrimonio della nostra tradizione teorico-politica, fortemente conficcato nel cuore, non solo della nostra immagine del mondo, ma anche della costruzione del nostro ordine convenzionale-artificiale. Se vale anche per lui, quel pensiero di Hegel, secondo

⁵⁵ Da ultimo, anche, Carlo Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit.; e Francesco Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio 2009.

⁵⁶ Leo Strauss, *Che cos’è la filosofia politica?*, Argalia 1977; Id., *Diritto naturale e storia*, il nuovo Melangolo, 1990.

⁵⁷ Sul tema, Roberto Esposito, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in rivista “il Centauro”, n. 13-14/1985.

⁵⁸ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi 1987.

cui «la tradizione non è soltanto una massaia che si limita a custodire fedelmente quel che ha ricevuto e a conservarlo e trasmetterlo immutato ai posteri...[perché l'ereditare è] ad un tempo un ricevere e un far fruttare l'eredità»⁵⁹, si può dire che Hobbes inaugura il “pensiero politico” aprendo una *cesura* con le dinamiche e i dispositivi del potere che avevano costituito l'epoca precedente alla sua, incorporando nel suo *Leviatano* un “lato oscuro” che, nel momento in cui neutralizza e “spoliticizza” la conflittualità tra i sudditi – attraverso quel *pactum* che conferisce al Sovrano il potere di vita e di morte –, apre la strada a quei processi di “individualizzazione”⁶⁰ che sul finire del XIX secolo faciliteranno e favoriranno le domande e le istanze di autonomia sociale e *riconoscimento* che intaccheranno, sfaldandoli progressivamente, i dispositivi *Ancien Régime* dello Stato al fine di espandere, di quest'ultimo, funzioni, ruolo e dinamiche inclusive.

Quando Hobbes avviò la sua elaborazione del *Leviatano*, alle sue spalle aveva quella grande crisi sociale, politica e religiosa da cui erano scaturite, tra la seconda metà del '500 e i primi decenni del secolo successivo, le “guerre di religione” – le guerre civili a motivazione confessionale che avevano assunto le caratteristiche di un *bellum omnium contra omnes*, annientando ogni vincolo associativo e insanguinando la scena europea – che avevano sconvolto l'intero continente europeo. Nel 1642, vale a dire, nel vivo della guerra civile inglese, Hobbes, dando sistemazione concettuale alla sua ricca e profonda suggestione, diede vita e corpo al *Leviatano*: l'opera che segnerà un vero e proprio spartiacque concettuale e filosofico-politico nello scenario della incipiente staggione della Modernità.

Reinhart Koselleck descrive mirabilmente questa fase decisiva della storia europea, in un suo formidabile affresco dell'epoca moderna⁶¹. Così, infatti, egli scrive: «L'ordinamento tradizionale si era disgregato nel secolo XVI. Come conseguenza della rottura dell'unità della Chiesa, l'intero ordinamento sociale si scardinò. Antichi vincoli e lealismi furono spezzati. Alto tradimento e lotta per il bene comune divennero concetti interscambiabili a seconda degli uomini che mutavano il campo. L'anarchia generale portò a duelli, violenze e stragi, e la

⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza 2009.

⁶⁰ Come ha scritto Schmitt, «il patto è concepito in modo del tutto individualistico: ogni vincolo comunitario è dissolto», cfr., Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè 1986.

⁶¹ Reinhart Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, il Mulino 1972.

pluralizzazione dell'*Ecclesia sancta* costituì un fermento di degenerazione per tutto ciò che un tempo era ancora un'unità: famiglie, ceti, paesi e popoli. Così, a partire dalla seconda metà del XVI, acutizzò un problema che ormai non poteva essere dominato con gli strumenti dell'ordinamento tradizionale: l'imperativo dell'epoca fu di trovare una soluzione tra le Chiese intolleranti che si combattevano aspramente e si perseguivano senza pietà, e fra le fazioni interne ai ceti legati dalla religione. Doveva essere una soluzione che eludesse o soffocasse la lotta. Come arrivare alla pace?»⁶².

Ecco, potremmo dire che la “teologia politica” di Hobbes – nel celebre frontespizio dell'opera di Hobbes, il *Leviatano* è raffigurato con le fattezze di un uomo che tiene nella destra una spada (il potere politico) e nella sinistra un pastorale (il potere ecclesiastico) – nasce sia come risposta storico-concreta al vuoto e al disordine delle guerre di religione, sia come risposta moderna alla crisi delle vecchie sintesi organiche della politica umanistica quattrocentesca. Sovvertendo così la concezione aristotelica secondo cui l'uomo è un *animale politico* per natura, Hobbes afferma che l'uomo non ha in sé il principio della socievolezza, non agisce riferendosi ad un bene comune, da cui ciascun singolo possa trarre il proprio, piuttosto nella condizione di natura l'uomo, per soddisfare le sue passioni irrazionali e l'amor proprio, finisce con lo scendere in guerra con tutti i suoi simili (*homo homini lupus*), anche per tutelare quello che è il suo bene più alto: la conservazione di sé. Sicché non esiste in natura gerarchia alcuna, in quanto gli uomini sono tutti eguali e liberi, proprio perché ciascuno persegue il proprio illimitato bene, causando però così il male reciproco: da qui, infatti – secondo quell'*antropologia negativa* che muove il pensiero di Hobbes – l'origine, la causa del conflitto naturale, del rischio del reciproco annientamento: è la paura, il presupposto originario della politica, e la reciproca uccidibilità tra gli uomini vincola gli uomini alla costruzione del “patto”, proprio perché è la virtualità incombente di tale minaccia a mantenerlo in vita e a proteggerlo.

Paradossalmente, la paura non ha pertanto una funzione distruttiva, semmai *costruttiva*. Produttiva di politica, politicamente “produttiva”: produttiva di

⁶² Reinhart Koselleck, op. cit.

Stato⁶³, di quel *Dio mortale* – per dirla con Nietzsche – che, come un *Totem*, ha scandito la vicenda politica del Moderno, sino a quasi tutto il ‘900. Per tornare ad Hobbes, “giusto” ed “ingiusto” non esistono nello stato di diritto naturale, in quanto «la giustizia e l’ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente: se lo fossero, potrebbero trovarsi anche in un uomo solo nel mondo, come i suoi sensi e le sue passioni. Esse sono qualità che si riferiscono agli uomini in società, e non in solitudine»⁶⁴. Vivendo dentro una *natura* vista come luogo instabile, anarchico e ferino, è pertanto indispensabile costruire una condizione *artificiale* che possa neutralizzare la conflittualità e assicurare quel vitale bisogno di autoconservazione perseguito da tutti.

Sono gli stessi uomini a decidere questa limitazione del diritto naturale, attraverso un patto, un accordo, un contratto che serva a conferire al sovrano il potere assoluto. Se la natura è informe, non ha *forma*, ordine, non ha dentro di sé una “norma”, la sfida che si apre per l’uomo del tempo è quella di doversi dare una *forma*, che si connota come una vera e propria “seconda natura”. E’ solo una ragione *calcolistica*, strumentale quella che, secondo Hobbes, muove l’uomo. Da qui, la regolamentazione pubblica, da parte del potere sovrano, dei nostri diritti e dei nostri interessi: attraverso il *pactum subiectionis* il popolo trasferisce tutto il suo potere al Sovrano in cambio della dipendenza e della protezione. Al cuore del patto, ci sta «la mutua relazione tra protezione e obbedienza» (Hobbes).

Senza voler esaustivamente scandagliare il grande edificio teorico hobbesiano, proveremo a soffermarci su alcuni nodi problematici che la sua *antropologia negativa* ha lasciato in eredità a noi ‘moderni’, consegnandoci il testamento di una progressiva “spoliticizzazione” che pervade da sempre l’ordine convenzionale del tempo della modernità. Ciò che Hobbes fonda, e che la società del suo tempo inaugura, è quel processo in cui il “politico” si fa “Stato”, in cui l’assorbimento totale ed esclusivo del politico nello Stato-macchina, nel *Deus mortalis* del “Leviatano”, opera sia la sua funzione di neutralizzazione del conflitto, sia la *crisi* del soggetto cartesiano, la sua costituzione separata. D’ora in

⁶³ Come ha scritto Roberto Esposito, a proposito di Hobbes, «la paura non è solo *all’origine* della politica, ma *la* sua origine nel senso letterale che non ci sarebbe politica senza paura [...]. Una volta sottratta la paura alla semantica negativa del terrore, Hobbes ne fa il piedistallo di tutta la sua antropologia politica, il cuneo iperrealistico del suo ragionamento, il presupposto stesso del patto sociale», cfr., Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi 1998.

⁶⁴ Thomas Hobbes, *Leviatano*, Editori Riuniti 2005.

poi, conservare la vita, il mondo, vuol dire saperlo tenere insieme, liberarlo dalla crisi che esso porta dentro la propria natura. Tenere insieme il mondo presuppone immissione di forza, ma forza, *potenza* escludono la possibilità di un semplice cominciamento soggettivo: il ‘politico’ moderno si costituisce e si espande oltre il mondo della coscienza, della persona. Il potere, la forza, son dentro, non fuori le cose. E tuttavia, *forza* significa costruire un piano “artificiale” che trasporta le cose in un luogo, in una forma da cui esse diventano visibili, governabili⁶⁵.

Per Hobbes, «la sovranità è un’anima artificiale in quanto dà vita e movimento all’intero corpo»⁶⁶. *Artificio* è dunque salvezza della vita, e la vita, che è dentro la politica, va risolta interamente in funzioni, in sistemi, in forme. Hobbes costruisce così lo Stato come un rigorosissimo corpo-macchina, che include le passioni, il soggetto dentro una logica interamente *formata*: il politico moderno è visto come salvezza non dell’uomo, ma del mondo. *Sovranità* e *governamentalità*, dunque: nel programma hobbesiano, questi due differenti modi di concepire e praticare la politica interagiscono al fine di produrre obbligazione giuridica e autodisciplina dei comportamenti.

Come ha scritto opportunamente Biagio de Giovanni, «il mondo del diritto, delle istituzioni è il luogo dove si salva l’azione. Ma artificio, ragione impersonale contengono dentro di sé il mondo della vita, non si esauriscono nell’atto della convenzione patrizia», e in un passo ulteriore, «...la realtà artificiale è una realtà *seconda* rispetto a *natura hominis*, ma proprio per questo ha in sé *un più* di realtà, *un più* di sapere, di potenza organizzatrice del mondo. Essa apre una veduta ampia sulle cose [...], si misura sulla complessità del corpo umano e sembra esprimere una struttura adeguata alla possibilità di *conservare il genere-vita*, posta molto al di là dei destini particolari di ogni uomo»⁶⁷.

Con Hobbes, il mondo del ‘politico moderno’ si espande e ingloba ambiti che la precedente politica umanistica considerava *esterni*, non-politici. Un’inedita

⁶⁵ Come ha puntualmente scritto Francesca Izzo, «E’ l’utopia dello Stato-macchina. L’acuta percezione di Hobbes che si è aperta un’epoca di insicurezza, di profonde disarmonie e trasformazioni, dà luogo al disegno utopico di dominare questo mondo lacerato con l’artificio (forza) di una grande macchina, che traduca ciò che è complesso, contraddittorio e disomogeneo in trasparenza, linearità ed eternità. *Auctoritas facit veritatem* [...] Lo Stato è la macchina per produrre verità», cfr., Francesca Rizzo, *Tempo e sistema in Hobbes*, in “Il Centauro”, n. 8/1983, Guida.

⁶⁶ Thomas Hobbes, *Leviatano*, cit.

⁶⁷ Biagio de Giovanni, *Politica’ dopo Cartesio*, in “il Centauro”, cit.

«teologia politica»⁶⁸ è quella che Hobbes traduce con la sua *mossa strategica* che conduce al Moderno: con la rottura del vecchio sistema d'ordine, l'alternativa non è tra “auctoritas” e “veritas”, ma *l'autorità è ora verità*⁶⁹: ora che la politica si colloca proprio all'incrocio tra ‘obbedienza’ e ‘verità’, proprio perché la logica istituzionale – lo Stato, cioè – esprime al massimo grado la possibilità della vita e della sua conservazione-espansione. Ma è una logica di espansione-conservazione della vita che è scandita dalla necessità di rispondere alla prevalente funzione di mantenere-assicurare il funzionamento della “macchina” dello Stato. Una *ragione impersonale*, dunque, che attraverso la priorità di una *autonomia* della politica/Stato sancisce irreversibilmente la divaricazione tra politica e morale, «foro interno» e «foro esterno», e pone fine a quella concezione secondo la quale il *Bene* sarebbe rappresentabile politicamente e la politica interpretabile in termini di *valore*.

Da qui, dunque, il carattere costitutivamente, e paradossalmente, spoliticizzante della Modernità: in altre parole, l'impossibilità di un transito lineare tra *Bene* e *potere*⁷⁰. Come ha scritto efficacemente Roberto Esposito, «tutta la concezione funzionalistica, lungo la linea frastagliata che va da Hobbes a Weber, Parsons e Luhmann, sta dentro questo orizzonte concettuale: vale a dire quello di una ‘sistemica’ formale capace di funzionare senza riferimenti vincolanti alla logica dei contenuti soggettivi che la abitano»⁷¹. In quest'ambivalente, aporetica dimensione – ed in ciò consisterebbe il tempo della Modernità –, nella quale la *politica come destino* convivrebbe con la “spoliticizzazione dei soggetti”, ogni progettualità politica, ogni filosofia politica declinata in termini affermativi – una “grammatica generativa” verso il *Bene* –, altro non sarebbe che un'utopia, una irrimediabile utopia.

E tuttavia, lo sforzo monumentale di Hobbes di creare una macchina artificiale, il *Deus mortalis*, per rispondere all'ossessione della sicurezza e della conservazione, alla fine non riesce a sottrarre lo Stato – “un edificio fermo e durevole” (Hobbes, *Leviatano*) – alla sua intrinseca instabilità, al ‘vuoto’, proprio

⁶⁸ Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, cit.

⁶⁹ «La ragione di questo nostro uomo artificiale, lo stato, ed il suo comando», Thomas Hobbes, *Leviatano*, ivi.

⁷⁰ E su questi temi, imprescindibile, il rimando all'innovativa ipotesi teoretica di Roberto Esposito con il suo ‘classico’, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino 1988.

⁷¹ Roberto Esposito, Rivista “Alfabeta”, n. 103/1987.

per l'assenza di fondamento a cui lo stesso soggiacerebbe. Perché il "patto", pur apparentemente segnato da una sua intrinseca "circolarità" – «la legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente e sono di eguale estensione» (Hobbes) –, è segnato da quella logica del *come se*, che ne fa piuttosto un "presupposto", una *finzione* originaria, perché non è possibile individuarne affatto il suo "momento costituente": aporia che emerge visibilmente dal fatto che Hobbes sembrerebbe affermare, da una parte, *simul*, l'ipotesi che, nello "stato di natura", gli uomini darebbero vita ad un'autonoma, libera e *spontanea* azione "pattizia" – un *pactum unionis*: davvero paradossale, visto che gli stessi sarebbero, come si sa, *affetti* e tagliati da quelle contrastanti passioni, da quella ontologica *ferinità*, da cui si origina un ineludibile conflitto mortale, il rischio sempre incombente di una reciproca uccidibilità⁷² –, lasciando così immaginare un *transito lineare*, una sorta di "mediazione assoluta", tra *natura* ed *artificio*, "legge naturale" e "ordine politico": sino al punto da lasciar pensare che la costituzione del secondo neutralizzerebbe e dissolverebbe definitivamente, al suo interno, il carattere *ferino* della prima.

Mentre, dall'altra parte, Hobbes lascerebbe emergere come ancora più *originario* – o, più correttamente, già instaurato, già costituito – quell'*artificio*, in cui si esprime la funzione di *sovranità*⁷³. Ha colto, con rara efficacia, questa aporia hobbesiana, Carlo Galli, quando ha scritto che «...se ciò che rende possibile l'unione pattizia è un potere che lo stesso patto d'unione pretende di aver costituito come rappresentativo, se soltanto attraverso il patto è istituito quel potere che rende possibile la pattuizione stabile e duratura, l'impersonarsi unitario della moltitudine, com'è possibile l'originarsi del pacifico incontro e della durevole pattuizione degli uomini, del loro diventare un corpo di cittadini, una persona? A che cosa allude questa circostanza per cui il trascendentale (il potere)

⁷² «Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile», *Leviatano*, cit. Da cui si evince che gli uomini possono unirsi davvero nello stringere patti di soggezione tra loro, solo se c'è *già* – precedentemente data, "presupposta" – una forza esterna, un potere esterno in grado di svolgere un esercizio di comando e sovranità.

⁷³ «Chi è fatto sovrano non fa un patto con i suoi sudditi perché [...] deve farlo con l'intera moltitudine come una parte del patto, [il che] è impossibile, dato che fino ad allora [gli uomini] non sono una persona», *Leviatano*, cit.

appare costruito da ciò di cui esso stesso è condizione di possibilità (il contratto)?»⁷⁴.

Da qui, dunque, quel carattere di *estraneità*, o di “precedenza” del potere rispetto al *contratto*, che segna, ad un tempo, il *fatto* che la “decisione sovrana” si installa nel cuore di un ‘vuoto di fondamento’, che non consente di poter dedurre direttamente e immediatamente dalla mera dimensione *naturale* la costruzione dell’ordine politico artificiale, e da cui emerge come nessun contratto fondi l’istituirsi *costituente* della medesima funzione di sovranità. Il Moderno si affaccia così sull’abisso della propria contingenza, su un ‘altrove’ che dalla stessa ragione è indicibile. Citando ancora Galli, «il potere costituito, la mediazione assolutamente riposante in sé, nella propria cristallina razionalità, è ciò che Hobbes descrive col patto. E tale risultato, che non ha una diretta e razionale origine naturale, è un potere rappresentativo non perché generato dalla delega dei singoli, ma soltanto perché quello di formare, attraverso la rappresentanza, un unico corpo politico – cioè di trattare i lupi come uomini, o meglio tutti gli uomini come cittadini rappresentati dal potere – è l’unica via grazie alla quale il potere può essere davvero irresistibile [...]. La rappresentanza ha come obiettivo l’efficace produzione di unità politica, non il riprodurre la volontà dei cittadini che in qualche modo preesistono a quell’unità sovrana, né tantomeno uomini naturali (questi sono esclusi per definizione dalla dimensione politica, se non quando entra in crisi e si dissolve)»⁷⁵.

Una contingenza originaria è quella che affetta il Moderno, nel mondo che si va ad inaugurare, e che Hobbes vede distintamente, provando a fronteggiarne e a neutralizzarne gli esiti distruttivi: un mondo che conosce l’assenza di Dio quale *sostanza fondativa*, e che proprio per questo può reggersi solo su quella ragione politica moderna che in tanto si autogiustifica in quanto sa di reggersi, di fondarsi, sul *vuoto*, su quel nulla logico che è indicibile per la stessa ragione: da qui, quel razionale *Dio mortale*, in grado di confinare nel “foro interno” la stessa dimensione religiosa. E tuttavia, non si dà una *seconda natura* politica e tutta razionale, in grado di espellere irreversibilmente la *ferinità* presente nella condizione naturale, per cui il conflitto, sempre insorgente, attraversa intimamente

⁷⁴ Carlo Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit.

⁷⁵ *Ibidem*.

anche *quell'ordine politico*, quell'unità politica che è tenuta insieme dalla *forma*, tipicamente moderna, della *rappresentanza*. E quest'ultima si tiene ed è pensata come possibile e funzionale sino a quando la stabile temporalità del *Leviatano* è in grado di assicurare ordine politico e funzione esclusiva di *sovranità* dentro lo spazio civile in cui gli individui conoscono e praticano lo svolgimento ordinato delle dinamiche di realizzazione dei propri interessi e delle loro relazioni comunitarie.

Risiedono qui le ragioni per cui, nel momento in cui la macchina artificiale dello Stato inizia a conoscere il proprio tempo *crepuscolare*, affiora prepotentemente in superficie il suo "lato oscuro", dis-velando così, di sé, quel carattere *scenico*, teatrale, barocco, che ne ha costituito sin dall'origine le trame interne, i suoi dispositivi funzionali: anche se, nel Moderno, la politica, *ogni politica*, non può sottrarsi alla *forma* della "rappresentazione"⁷⁶. Ed è proprio a partire dal Moderno che il 'vuoto' di *sostanza fondativa* è venuto imponendo come centrale e ineludibile il tema della "rappresentanza-rappresentazione"⁷⁷, pur in quella ambivalenza che 'taglia' in permanenza lo spazio della rappresentazione politica, proprio perché l'uomo – ci ricorda Hobbes – è sì il solo tra gli animali che, grazie al significato universale delle parole, può inventarsi delle regole, ma può anche "usare regole false" e trasmetterle agli altri perché se ne servano. Grazie al *linguaggio* – per dirla con Hobbes – l'uomo non diventa migliore, ma più *potente*.

Oltre Hobbes, al quale va riconosciuto il merito della raffinata sistemazione concettuale della "macchina politica", grazie alla quale il Moderno ha saputo scandire e connettere "protezione" ed "obbedienza", il Novecento ha conosciuto ed esteso il tempo in cui "rappresentanza" e *forma-Stato* flettono e "piegano" la funzione di sovranità a seguito dell'opera pervasiva di quel *fascio* di soggetti collettivi – è l'epoca dei nascenti partiti di massa e del carattere sempre più policratico dello Stato –, che andranno a strutturare e ad articolare sia la "società civile" degli interessi materiali sia le trame 'interne' del *Leviatano*, in un intreccio

⁷⁶ Sulla deriva "recitativa", teatrale e spettacolare della politica nell'epoca postmoderna e sulla "stabilizzazione borghese della politica in teatro" nella tarda modernità, Carlo Galli, *Politica e teatro*, in "Lettera Internazionale", n. 102/2009.

⁷⁷ Su ciò, ancora, il già citato, Hasso Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*.

in cui politica ed economia, Stato e “società civile”, economia di mercato e intrecci istituzionali andranno mescolandosi inestricabilmente. Al contempo, un’epoca, quella della prima metà del Novecento, mobilitata, ad un tempo, da contrastanti *vettori* ideologici – pertanto attraversata da immaginazioni sul futuro e da istanze di radicali trasformazioni, cariche della ricerca di un “altrove” –, ma anche da profonde dinamiche di “razionalizzazione” e *burocratizzazione*.

In tale quadro, secondo le geniali intuizioni di Max Weber, solo l’affermazione e il prevalere di quel ‘valore’ di forte *Beruf* (“vocazione”) avrebbe potuto dare ancora un *sensu* a quella politica *als beruf* («politica come professione»⁷⁸), così *destinalmente* innervata alla diffusione dei processi di “razionalizzazione” dello Stato. Tuttavia, in ragione delle inevitabili logiche policratiche e pluralistiche⁷⁹ che andranno via via ad insidiare tutte le forme della *rappresentanza* e le trame interne del *Leviatano*, le fondamenta di queste ultime saranno, entrambe, sempre più minate e puntellate, inducendo amaramente lo stesso Weber, nel suo tragico disincanto e in largo anticipo sui tempi, a prendere atto di una «scena» (ancora, inevitabile “*rappresentazione*”?) troppo affollata, abitata sempre più da molti, tanti, troppi soggetti. Davvero *troppi*! Fenomenologia che il grande sociologo proverà a dipingere con l’immagine di una scena abitata sempre più da coloro che, anziché vivere *per* la politica, sarebbero vissuti *di, con* (e *grazie a*) la politica⁸⁰.

Fenomeno così pervasivo al punto da aprire l’inesorabile pagina di un’inedita diffusione di una politica «senza vocazione!»: triste epilogo finale – al suo acme, nella fase di pieno ‘stress’ del *Leviatano*, preso nella morsa del suo “crepuscolo di sovranità” –, che sembra esprimere il risvolto imprevisto e la controfinalità di un’altra *forma* di quella singolare «gabbia d’acciaio», evocata dal Max Weber nei suoi scritti. Tuttavia, quella qui appena descritta è solamente

⁷⁸ Basti solo pensare che *beruf* designa, *simul*, “vocazione” e “professione”, a conferma delle dinamiche specularmente doppie e contraddittorie sempre aperte, virtualmente, ad avvitarci nel cortocircuito tra *carisma* e *burocratizzazione*: davvero “gabbia d’acciaio” tra totalitarismo e anomia sociale, tra derive plebiscitarie e anti-istituzionalismo.

⁷⁹ Su queste trasformazioni, cfr., Giacomo Marramao, *Dopo il Leviatano*, cit.

⁸⁰ Anche incarnazione di quelle ‘figure’ e di quel processo di “*ubuizzazione del potere*” – «...della perdita della dignità classica [degli uomini politici] del Leader» –, così come delineato da Slavoj Žižek, il quale, riprendendo un’espressione di M. Foucault, accenna a questa manifestazione di decadenza-decadimento delle Leadership politiche mondiali, facendo risalire la comparsa sulla scena della figura del “primo” *Ubu roi* a Ronald Reagan; cfr., Slavoj Žižek, Intervista (a cura di Antonio Gnoli), su “Alfabeta”, n. 4/2010.

un'immagine davvero di *superficie*, che attiene ed evoca solo un *epifenomeno* che, a mala pena, dischiude e sottende lo “sfondo” dell'epoca *destinale* che stiamo vivendo ed attraversando, ma che in realtà ha al suo *cuore* una domanda decisiva, e cioè, questa: «Che cosa ne è del Politico allorché la potenza del *Gestell* (per usare l'espressione heideggeriana) del sistema tecnico-economico si *impianta* planetariamente, e cresce la sua “insofferenza” nei confronti di ogni regolazione nazionale»⁸¹.

Qui risiede, qui si installa, la vera sfida che dovremmo saper fronteggiare, cui dovremmo saper corrispondere. Solo a quest'altezza, davanti a questo *destino*, s'avverte la necessità imperiosa sia di un “nuovo pensiero” sia di un' *agire politico* in grado di saper corrispondere all'inquietudine dell'ora. Mentre, invece, giunti all'epilogo *crepuscolare* della grande “macchina” hobbesiana, l'attenzione generale sembra essere catturata, afferrata dall'*epifenomeno*, al punto da tener fermo il nostro sguardo ad osservare criticamente la *miseria* – umana, troppo umana! – dell'oggi. Quella *miseria della politica* che, come un guanto, traduce e (si) rovescia nella forma perversa e patetica di una “*politica della miseria*”.

Ed è un esito che ci ammonisce per l'inquietante nichilismo a cui siamo esposti, per la condizione di *crescente deserto*, che lungo questi ultimi decenni ha acquisito una sua accecante densità: *nichilismo*⁸², al quale sembra sia quasi impossibile sottrarsi, se non pensando ad un altro, radicale, “nuovo pensiero” e alla necessità di configurare nuovi “criteri” del *politico* e per il “*politico*”, proprio quando l'enfasi sulla “*fine del politico*”⁸³ sembrerebbe conquistare la scena. Condizione che, pertanto, rende davvero *tragica* l'immagine – e la ‘vocazione’ – di politica e di *agire politico* che il ‘tardo’ Max Weber, in un'epoca di grande tumulto sociale, aveva provato a rivendicare in quel suo celebre “appello”, proteso a *salvare* ancora l'idea di una “politica come vocazione”, secondo cui «...solo chi

⁸¹ Massimo Cacciari, *Introduzione a, Max Weber, La scienza come professione, la politica come professione*, Mondadori 2006. Non è casuale che Cacciari rifletta sulla crisi del ‘politico’, connettendola alle dinamiche economico-finanziarie globali, proprio in occasione di questa sua straordinaria ‘lettura’ delle due classiche conferenze di Weber, illuminando potentemente la scena inquieta ed incerta del destino del “politico” nel vivo della *Globale Zeit*.

⁸² Al riguardo, Karl Löwith, *Il nichilismo europeo*, Laterza 1999, con una pregevole introduzione di Carlo Galli.

⁸³ Pierre Birnbaum, *La fin du politique*, Edition du Seuil 1975; Andrew Gamble, *Fine della politica?*, il Mulino 2002; Mario Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi 1998; Giorgio Barberis e Marco Revelli, *Sulla fine della politica*, Guerini e Associati 2005. Provava a rilanciare il tema del ‘politico’, Pietro Barcellona, nel suo *Quale politica per il Terzo millennio*, Dedalo 2000.

è sicuro di non venire meno anche se il mondo è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuole offrirgli, e di poter ancora dire di fronte a tutto ciò: “non importa, continuiamo!”, solo un uomo siffatto ha la vocazione (*beruf*) per la politica»⁸⁴.

In un'epoca *post-tragica* come la nostra, l'intento di immaginare una politica *post-hobbesiana* non può farci smarrire il *realismo politico* con cui lo stesso Carl Schmitt, nel suo *Ex Captivitate Salus*, proseguiva a ragionare, nel suo estremo disincanto, ancora sul *suo* Hobbes: «Egli [Hobbes] vive già nell'epoca dell'*amity line*, nell'epoca dei pirati e dei bucanieri di successo»⁸⁵. Pertanto, perché una politica *post-hobbesiana*⁸⁶ possa trovare nel nostro tempo, oltre che *credito*, anche una possibilità, dovremmo saper ricollocare il pensiero e l'agire politico dentro le dinamiche di una globalizzazione che vincola, “a rete”, un destino mondiale comune – *in comune* –, per provare a prosciugare anche quel *vasto mare* della politica contemporanea, dentro il quale naviga ed imperversa l'ampia schiera dei pirati e dei bucanieri di successo, consapevoli che essa non si è affatto ridotta, semmai ha reso viepiù espansive la propria *forza*, la propria *rete* e la propria oggettiva *potenza*.

⁸⁴ E' l'appello finale che Max Weber formulerà nel 1918 nella famosissima conferenza su *La politica come professione*; cfr., Max Weber, *La scienza come professione; la politica come professione*, cit., con uno straordinario saggio introduttivo di Massimo Cacciari, cui abbiamo già fatto riferimento; sul Weber 'politico', un saggio molto puntuale è quello di Franca Papa, *Weber politico. Tra spirito tedesco e civiltà europea*, Carocci 2001.

⁸⁵ Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi 1987.

⁸⁶ Provano a ridefinire lo statuto, il paradigma di una 'nuova politica', Marco Revelli, con il suo *La politica perduta*, Einaudi 2003; e Chantal Mouffe, *Sul politico*, Bruno Mondadori 2007. Mentre, suggestive riflessioni 'metapolitiche' – da una prospettiva “di sinistra” – sono quelle offerte nel volume di Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Laterza 2010, con un'intelligente prefazione di Laura Bazzicalupo.

2) Terra e mare: dopo il *Leviatano*

E' fuor di dubbio che l'immagine dei pirati e dei bucanieri evochi inevitabilmente il tema del *mare*, anzi la sua straordinaria *potenza*. E visto che abbiamo 'tagliato' l'*istantanea* d'esordio in compagnia di Carl Schmitt, ancora a lui faremo riferimento, lasciando la terraferma per *imbarcare* il pensiero in questa navigazione filosofica. Anzi, si potrebbe dire che, da sempre, ontologicamente la filosofia è alla prova del mare⁸⁷. Pubblicando nel 1942 il suo saggio "*Terra e mare*"⁸⁸ – concepito nella forma di un racconto dedicato all'amatissima figlia Anima –, il giurista di Plettenberg vi apporrà per sottotitolo l'aggiunta: "*una riflessione sulla storia del mondo*", come a voler conferire una prospettiva universale al rapporto dialettico e agonistico tra questi due "elementi" della natura. Sempre Schmitt ricorderà, in questo testo, che il geofilosofo tedesco Ernst Knapp, in uno scritto del 1845, aveva classificato la scansione storico-cronologica delle grandi culture e civiltà, assumendo l'acqua a criterio della sua tassonomia, distinguendo prima una civiltà "potamica", espressa dai popoli a contatto con le aree fluviali comprese tra il Tigri, l'Eufrate e lungo il Nilo: gli Assiri, i babilonesi e gli egizi. A questa era poi seguita la civiltà "talassica", comprendente aree e culture dei mari interni e del bacino del Mediterraneo – lungo una storia egemonica espressa dapprima dalla potenza greca e dall'Impero romano poi, sino al medioevo mediterraneo.

Infine, con la scoperta dell'America e la circumnavigazione della terra, la nuova egemonia del mondo – nel progressivo epilogo di quella che era stata la 'felice' stagione dei popoli iberici – sarebbe stata espressa dalla civiltà "oceanica", attraverso l'affermazione dapprima della potenza anglosassone e degli

⁸⁷ Sul tema, Alessandro Aresu, *Filosofia della navigazione*, Bompiani 2006. Sulle diverse esperienze dei filosofi *viaggiatori* e sul carattere iniziatico delle loro avventure, Claudio Bonvecchio, *I viaggi dei filosofi. Percorsi iniziatici del sapere tra spazio e tempo*, Mimesis 2008; Maria Bettetini e Stefano Poggi (a cura), *I viaggi dei filosofi*, Cortina 2010. Da segnalare, in questo contesto, quella che è una sorta di "talassoterapia dell'anima", cfr., Cécile Guérard, *Piccola filosofia del mare. Da Talete a Nietzsche*, Guanda 2010.

⁸⁸ Carl Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi 2002, con una brillante introduzione di Franco Volpi; cfr.; ma anche la prima edizione, Giuffrè 1986, con una altrettanto puntuale introduzione di Angelo Bolaffi.

Stati Uniti, in seguito, lungo quella sorta di “compimento” dell’Occidente, così come Hegel e Tocqueville, ad inizio Ottocento, avevano profetizzato, dando luogo a quel definitivo “passaggio ad Occidente” – per ricorrere ad una suggestiva metafora di Marramao⁸⁹ – che ha espresso, almeno sino alla fatidica data dell’89, il *geist* del “secolo breve”. A partire da quest’ultima data, venuta meno l’enfasi iniziale sulla *fine della storia*, annunciata al mondo dal ‘proclama’ del filosofo nippo-americano, Francis Fukuyama⁹⁰, ci si è subito resi conto delle controfinalità che stringono, proprio dagli eventi di questi ultimi due decenni, l’intera umanità in quello che appare il *destino comune* della definitiva e compiuta mondializzazione.

Ma per restare al nostro Schmitt, come noto, non fu solo *Terra e mare* l’occasione per misurarsi con gli elementi della natura e la storia del mondo. Egli, proprio partendo da una riflessione sul *senso* di quel dominio (statunitense) dello spazio liscio ed omogeneo del grande mare Oceano – luogo amorfo, incoltivabile, della conquista senza regole, limiti e misure (nel secolo hobbesiano, l’abbiamo già visto, anche metà di pirati e bucanieri di successo) – che, come abbiamo appena sottolineato, toccherà il suo apice tra fine Ottocento e primi del ‘900, porrà a tema, nel 1951, in un’altra sua fondamentale e monumentale opera, l’esigenza di un nuovo “*Nomos della terra*”⁹¹, vale a dire la necessità di delineare una *misura* per l’altro “elemento”, dialetticamente contrapposto al mare, rimettendo al centro la relazione serrata tra le due polarità. L’origine della riflessione schmittiana risiedeva nella presa d’atto del vero e proprio “stravolgimento” che la politica estera degli Usa aveva determinato, sin dai primi decenni del Novecento, nella dottrina e nei rapporti di diritto internazionale⁹².

⁸⁹ Giacomo Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri 2003.

⁹⁰ Francis Fukuyama, *La fine della storia e l’ultimo uomo*, Rizzoli 1992.

⁹¹ Carl Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit.

⁹² Carl Schmitt, *L’unità del mondo ed altri saggi*, Pellicani 1994; Id., *Il concetto discriminatorio di guerra*, Laterza 2008, a cura e con una puntuale introduzione di Danilo Zolo, *La profezia della guerra globale*. Sul concetto di *Grossraum* in Schmitt e sul tema di una possibile ‘rilettura’ nella nuova condizione internazionale, mi permetto rinviare al cap. *L’Europa tra universalismo e Grossraum*, nel mio già citato, *Genealogie della globalizzazione. L’Europa a venire*. Una importante ricostruzione storico-politica di carattere geopolitico è offerta da Mario G. Losano, in *La Geopolitica del Novecento. Dai grandi spazi delle dittature alla decolonizzazione*, Bruno Mondadori 2011.

Infatti, mentre grazie allo *jus publicum europaeum*⁹³, lungo tre secoli – dalla pace di Westfalia a quella di Versailles –, gli Stati dell’Europa continentale avevano saputo produrre un “miracolo”: quello di ‘formalizzare’ giuridicamente la guerra, avevano, cioè, saputo mettere “in forma” la guerra, regolandone le forme di svolgimento, respingendo definitivamente il principio medievale della *justa causa*, e sostituendo alle antiche argomentazioni ecclesiastiche delle “cause” (giuste o ingiuste) il riferimento formale dell’eguale *sovranità* degli Stati, liberi di fronteggiarsi nel conflitto militare attraverso quello che per Schmitt costituiva un vero e proprio “capolavoro della ragione umana”⁹⁴: vale a dire, una limitazione spaziale della guerra.

Lo stravolgimento era al contrario segnato dal marchio *universalistico* che il Presidente Woodrow Wilson avrebbe impresso alla politica estera degli Stati Uniti, già a partire dal Trattato di Versailles del 1919 – che aveva chiuso la prima guerra mondiale –, sancendo una vera e propria regressione “quasi teologica” (Schmitt) di nemico, ripristinando la dottrina medievale del *bellum justum*, sino a qualificare come “crimine internazionale” il primo conflitto mondiale, stabilendo così come immediata conseguenza le responsabilità *personali* dell’Imperatore tedesco Guglielmo II di Hohenzollern, il quale – assieme agli altri esponenti politici e militari tedeschi – avrebbe dovuto essere processato davanti ad una Corte internazionale nominata dalle cinque grandi potenze vincitrici.

Nel 1920 a Ginevra, nella fase costitutiva della Società delle Nazioni, l’esito finale fu quello di un’improduttiva discussione tra i rappresentanti dei vari Stati alla ricerca illusoria di volere “eliminare” definitivamente la guerra, al fine di garantire una pace stabile per il mondo intero in nome del *dogma universalistico*, anziché provare a sancire un livello più adeguato di “formalizzazione” giuridica della guerra in un’epoca in cui le tecniche e gli armamenti militari mostravano oramai un volto più sofisticato ed aggressivo. L’ostinazione delle grandi potenze vincitrici del conflitto impedirà loro di cogliere così i rischi di una conseguenza paradossale, tenuto conto che «...una negazione giuridica della guerra, senza una sua effettiva limitazione, ha come unico risultato quello di dar vita a nuovi tipi di guerra, verosimilmente peggiori, e di portare a ricadute nella guerra civile o ad

⁹³ Sul tema, Pier Paolo Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità 1982.

⁹⁴ Carl Schmitt, *Il Nomos della terra*, cit.

altre forme di guerra di annientamento»⁹⁵. Di lì a poco, infatti, il fallimento della Società delle Nazioni e lo scoppio del secondo conflitto mondiale avrebbero tragicamente dato ragione al *realismo* di Schmitt⁹⁶.

Ecco perché, tra il 1950 e il '51, nel pieno clima di “guerra fredda”, egli stesso, con la sua riflessione su un nuovo *Nomos della Terra*, verrà mostrando il suo interesse teso alla ricerca di una nuova *misura* per l’umanità, nel momento in cui, di lì a poco, avrebbe preso corpo *l’ultima ondata* della globalizzazione⁹⁷. Come se, preso atto profeticamente dell’incipiente *crepuscolo* dello Stato, nell’epoca della piena dismisura globale, della ‘libertà’ planetaria ed universale dello scambio economico, i “due” elementi, terra e mare – anche se ad essi andrebbe aggiunto anche il terzo elemento, appena accennato in *Terra e mare*, e che è espresso simbolicamente dal Grifo, il grande uccello menzionato nei *Salmi*, e che rappresenta metaforicamente il “regno dell’aria”, chiudendo così il cerchio di quella rivoluzione tecnica planetaria del Novecento e della piena metamorfosi delle forme del potere: terra, mare, aria⁹⁸ –, fossero *destinalmente* chiamati a rivivere adesso la necessità di dover ritrovare ed offrire all’umanità a venire un nuovo *Nomos*, al fine di ridare un volto ospitale alla *justissima Tellus*, stante che, come è stato opportunamente scritto, «il *Nomos* appare originariamente e indistricabilmente connesso alla terra, *sedato*. Esso governa, giudica, media, distribuisce e partisce *in quanto* ancorato ad una terra, assegnato ad un confine. *Nomo-thesia* è già quella di Solone. Il *Nomos* si colloca sempre. Non esiste una sua forma che non sia anche e anzitutto *Ortung*»⁹⁹.

Ma proviamo a fare un passo indietro. Da sempre, *terra* e *mare* si stringono in quella serrata ed aspra dialettica che inaugura il tempo dell’Occidente, lo

⁹⁵ *Ibidem*. Un *fil rouge* individua Danilo Zolo, offrendo un’interpretazione ‘critica’ sulle torsioni che il diritto internazionale avrebbe subito nel ‘900, dal 1° conflitto mondiale ai tempi nostri, cfr., Danilo Zolo, *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Laterza 2006.

⁹⁶ Pur non occupandosi in modo precipuo delle riflessioni che qui andiamo svolgendo, merita una opportuna segnalazione il corposo e denso volume di Martii Koskenniemi, *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del diritto internazionale 1870-1960*, Laterza 2012, straordinario affresco delle origini del diritto internazionale, espressione del razionalismo eurocentrico, molto spesso funzionale alle mire espansionistiche e coloniali del ‘liberismo economico e politico’ della seconda metà dell’Ottocento.

⁹⁷ Sulle diverse ‘ondate’ della globalizzazione, Peter Sloterdijk, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci 2002.

⁹⁸ Carl Schmitt, *Terra e mare*, cit.

⁹⁹ Massimo Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi 1985

*spirito europeo*¹⁰⁰: intanto, di quella Grecia che, *decidendosi* da quelle immense e illimitate distese della Grande terra d'Asia, inizia ad avventurarsi nel vasto *archipelagos*, là dove il mare è «luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte e tutte dal Mare intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte nel Mare arrischiate»¹⁰¹. Inevitabile e inseparabile *arcipelago*, pertanto, il Mediterraneo, e come tale in esso, nel suo costitutivo *multiversum* – espressione delle sue distinte isole-*poleis* – risuona la fatica dell'armonia europea, dell'esperienza della sua progressiva e crescente differenziazione, attraversando quel molteplice delle diverse figure che abitano il “Mare tra le terre”. *Diá-logos* e *pólemos*¹⁰², come a dire che una “dialettica tragica” connota la nascente Europa, stante che «le singolarità dell'Arcipelago s'appartengono l'un l'altra perché nessuna dispone in sé del proprio Centro, perché Centro non è in verità che quell'impeto, che obbliga ciascuna a ‘trascendersi’ navigando verso l'altra e tutte verso la Patria assente»¹⁰³.

Ecco perché, in un sol atto, nella *decisione originaria* dello “spirito europeo”, filosofia, democrazia e politica ‘triangolano’ nella ricerca di un *Inatingibile* e di un “Inafferrabile”, sempre “a venire”: «Itaca *sola mente* intuibile»¹⁰⁴, viaggio sempre arrischiato, in un gioco fecondo, nell'incertezza di un approdo, esposto pertanto anche al possibile naufragio, sopra un'inquieta nave

¹⁰⁰ Sul tema, Richard Kearney, *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, Armando ed. 1999 (Tra gli intervistati, figure di grande prestigio della cultura internazionale: L. Borges, N. Chomsky, J. Derrida, U. Eco, H.-G. Gadamer, V. Havel, J. Kristeva, E. Lévinas, J.-F. Lyotard, H. Marcuse, M. Nussbaum, P. Ricoeur, E. Said, G. Steiner, C. Taylor).

¹⁰¹ Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi 1997. Ma è inevitabile il rinvio a quel precedente, straordinario saggio di Cacciari – *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi 1994 – che con il primo forma un ‘dittico’ imprescindibile.

¹⁰² I già citati saggi di Massimo Cacciari – *Geo-filosofia dell'Europa ed Arcipelago* – rappresentano, insieme ai ‘lavori’ di Biagio de Giovanni – *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida 2002 e *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino 2004 –, un ‘dittico’ imprescindibile, se si intende cogliere la densità dei rapporti tra ‘filosofia’ ed ‘Europa’. Ho provato a mettere ‘in tensione’ la dialettica tra le differenti prospettive dei due studiosi, nel mio già citato *Genealogie della globalizzazione. L'Europa a venire*. Sul carattere ‘fondativo’ del *pólemos*, nella costituzione stessa della filosofia, è incentrata quasi tutta la ricerca speculativa di Umberto Curi, sino a far emergere, con grande originalità, una sorta di *duplicità originaria*, quale carattere specifico e costitutivo del ‘pensiero occidentale’: di Umberto Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli 2000; Id., *Pólemos. Filosofia come guerra*, Bollati Boringhieri 2000; Id., *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Marinotti 2003; Id., *La forza dello sguardo*, Bollati Boringhieri 2004; Id., *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri 2008; Id., *Miti d'amore. Filosofia dell'eros*, Bompiani 2009; Id., *Straniero*, Cortina 2010.

¹⁰³ Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*, cit.

¹⁰⁴ *Ibidem*, cit.

che va governata tra gli incerti flutti, in un mare via via sempre più *aperto*, sconosciuto ed “illimitato”, e proprio per questo conoscibile solo lungo quel percorso che dialettizza e *flette* su se stesso il “soggetto” (“conosci te stesso”) nel suo rapporto con un mondo ignoto e che va, sì scoperto ed anche, proprio per questo, *governato* – come, per analogia, nella *Repubblica* di Platone, *Kybernetes*, il timoniere (che a partire dal latino *gubernator* giunge al nostro concetto di *governo*) è colui che prova e si sperimenta a guidare con saldezza sia la *nave*, ma anche la *polis*, o meglio, le *poleis* in contrasto-competizione tra loro.

La metafora del *mare* è così davvero costitutiva non soltanto del pensiero, della filosofia, ma anche della stessa esistenza umana: entrambi esperiscono – *experiri, periculum* – quell’ignoto cui anelano, l’*utopia* a cui aspirano nella ricerca costante e mai assicurata di una verità *forse* attingibile solo lontano dall’*oikos* originario: l’*eros* sradicante e insaziabile che afferra il soggetto – e il soggetto della conoscenza – è *a-oikos* di necessità. «*Ou-topia* indica la negazione più drastica di ogni rapporto con l’idea stessa di luogo. Il Nomos di Utopia respinge ogni terraneo radicamento»¹⁰⁵. Ma nell’illusione di una liberazione definitiva di ogni *mitica* nostalgia terranea, *Utopia* appare all’orizzonte paradossalmente come *mito* esso stesso: luogo *finale* del viaggio, meta *compiuta* di quell’audace navigare che sin lì ci ha condotti. Essa – Utopia – «...compie il miracolo di coniugare la perfezione del navigare, della *téchne nautiké* indistricabilmente connessa, come sappiamo, alla *téchne politiké*, a quella di un Nomos intramontabile. Utopia è audacissima nave, sempre pronta all’avventura, e fermissima Isola; è Isola abbracciata dal Mare e insieme solidissima terraferma, anzi: nuova Terrasanta»¹⁰⁶.

Infatti, è nel tempo nell’universale *circumnavigazione* che “Utopia” e *forma-Stato* si danno appuntamento. Ed è nel tempo della costruzione-compimento del *Dio mortale*, il “Leviatano”, che l’anelito all’*utopia* sembra trovare proprio nella costruzione della forma-Stato il luogo del suo spegnimento, del suo appaesamento, perché è proprio dello Stato moderno la sua pretesa a *stare*, a stabilizzare l’incessante divenire vitale alla forma del suo *essere stato*, a porsi miticamente, nel processo di “secolarizzazione” incipiente, quale “nuova Terrasanta”: a considerarsi, anziché una tappa – vale a dire, come storicamente

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

posto –, quale “presupposto”. «Lo Stato moderno, come apparizione storica determinata, come prodotto *recente* della storia europea, è anche apparizione del Nomos, epoca del Nomos [...], in quanto apparizione del Nomos, lo Stato pretende una sorta di eternità, una radice sottratta al flusso del tempo. Esso vuole *umformen*, dare-forma, in-formare il continuo mutare di ciò che si trova a dover *comprehendere* e contenere. Esso vuole stabilire *sein Gesetz*, la sua legge, sulla molteplice vita che lo costituisce. Esso vuole ridurre questa vita alla forma del *Ge-setz*, dell’esser-posto, dell’*essere-stato*»¹⁰⁷.

Ed è proprio in ragione della sua lucida e profetica lettura di questo processo di sradicamento dell’*ordine* e della *forma* dello Stato e della fuoruscita del *politico* “oltre lo Stato”, che segna la cifra del ‘900¹⁰⁸ – “l’epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole” (Carl Schmitt) –, che il legame tra “terra” e “mare” riacquista una sua inedita densità, dal momento che la globalizzazione contemporanea “chiude il cerchio” anche dello stesso processo di *compimento dell’Occidente*, i cui mari si stagliano tra Mediterraneo e grandi Oceani, tra “mare tra le terre” e distese *liquide* illimitate, tra Arcipelago ‘misurato’ del “mare tra le terre” e spazio liscio inospitale e *anomico* del grande mare Oceano: inizio ed esito *destinale* dell’Occidente, anche se questo “circolo” sembra fare, nel nostro tempo, proprio del Mediterraneo – dai conflitti interetnici tra popoli e paesi nel Nord Africa, alle contese storico-religiose che attraversano e solcano da sempre inquiete l’area mediterranea: dalla “questione palestinese” ai rapporti tra le tre religioni monoteistiche – una sorta di imprescindibile *nodio di Gordio*.

¹⁰⁷ Massimo Cacciari, *Icone della Legge*, cit. Basterebbe peraltro citare, per analogia con le riflessioni di Cacciari, quella straordinaria pagina ‘politica’ delle *Lezioni di Stoccarda* di Schelling per capire *ante litteram* che la pretesa del ‘Dio mortale’ a stare, a durare permanentemente nella forma specifica della sua costituzione è irrimediabilmente messa in crisi dalle sue intime aporie: «lo stato ha in sé una contraddizione. Esso è un’unità naturale, cioè un’unità che può operare solo con mezzi fisici. In altri termini, lo stato, sol che sia retto da un briciolo di ragione, sa benissimo di non poter far nulla con soli mezzi fisici e di doversi appellare a superiori motivi spirituali, sui quali però non può esercitare alcun dominio essendo essi oltre la sua portata. Tuttavia si vanta di saper produrre una condizione etica, e di essere quindi una *forza* come lo è la natura. Ma a spiriti liberi un’unità naturale non basta; per soddisfarli occorre un talismano di qualità superiore, ed è per questo che qualsiasi unità sorta in uno stato è sempre soltanto precaria e provvisoria [...] La mia opinione è che lo stato come tale non può trovare alcuna vera e assoluta unità, e che tutti gli stati non sono che tentativi di trovarla, tentativi di diventare totalità organiche senza poterlo mai diventare veramente, o perlomeno subendo, se lo diventano, il destino di ogni essere organico di fiorire, maturare, e infine invecchiare per poi da ultimo morire», F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia 1974.

¹⁰⁸ AA.VV., *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale coop. editoriale 1981.

Attorno a tali nodi oggi la cultura e la politica europee tornano a riflettere, perché lì dentro s'incardinano e s'intrecciano non solo metafore filosofiche e questioni di pensiero ed identitarie, bensì nodi etnici ed antichi e drammatici conflitti storico-politici, che, in questi ultimi anni – effetto anch'essi di dinamiche ascrivibili a processi globali – esplodono, sia all'*esterno*, in una estrema, radicale contrapposizione con l'Occidente secolarizzato, sia all'*interno*, con domande di liberazione sociale: come infatti la “primavera araba”, pur nei suoi risvolti contraddittori ed instabili, attesta e conferma. Anche se permane in quei paesi arabi l'inquietudine per i risvolti non sempre prevedibili, inaugurati dai processi rivoluzionari, di rivolgimento istituzionale, o di messa in crisi dei consolidati regimi: *l'eterogenesi dei fini* è sempre alle porte.

Dai straordinari ‘lavori’ di Fernand Braudel, sino alle suggestive riflessioni di Predrag Matvejević sull'*altro Mediterraneo*¹⁰⁹, questo nostro “mare tra le terre” non smette di assillare il pensiero filosofico e storico-politico. Il suo *sfondo metaforico* è poi talmente vasto ed inesauribile, da offrirsi come un caleidoscopio capace di alimentare domande incessanti che ripropongono carsicamente immagini ed interpretazioni culturali e storico-filosofiche, cariche spesso di prospettive ermeneutiche “antagoniste”. Proveremo pertanto a svolgere qui un breve raffronto tra due “*letture mediterranee*”, che sembrano giungere a proposito, e che si compenetrano a vicenda in una sorta di “storia-filosofia” del mare, ma al tempo stesso, si distanziano in modo significativo proprio per i differenti orizzonti con cui guardano al Mediterraneo, assegnando e prospettando per esso ancora un ruolo.

Da una parte, il primo¹¹⁰, più incardinato a rileggere i limiti della vicenda storica del Mediterraneo, guardando quest'ultimo da una prospettiva ermeneutica e “spaziale” più “ristretta” e specifica – teso com'è ad interrogare la parzialità della storia politico-sociale dell'Italia meridionale –, al punto da orientarsi nel decretare il fallimento o l'esaurimento di ogni possibilità, per il “Mare di mezzo”,

¹⁰⁹ Fernand Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, Newton Compton 2002; Id., *Mediterraneo*, Bompiani 2002; Id., *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi 2002; Id., *Memorie del Mediterraneo. Preistoria e antichità*, Bompiani 2004; Predrag Matvejević, *Breviario mediterraneo*, Garzanti 1991; Id., *Il Mediterraneo e l'Europa*, Garzanti 1998.

¹¹⁰ Tino Vittorio, *Storia del mare. Questione meridionale come questione mediterranea*, Selene 2007.

di poter ancora assolvere un ruolo ‘a venire’; mentre il secondo¹¹¹ affonda filosoficamente lo sguardo sulle possibilità di riaprire inedite prospettive al Mediterraneo, letto nella sua condizione di *Arcipelago*, mettendo in tensione *geofilosofica* proprio il “compimento” del ruolo sin qui assolto dal grande mare Oceano, nel tornante attuale dell’epoca globale, e provando così a rilanciare la centralità riemergente del *mare nostrum* come “grande spazio” e “figura” pluriversa ed ospitale, inevitabilmente intrecciata con il destino di Europa, nel momento in cui la *Globale Zeit* omologa il mondo.

Nella distanza delle finalità tematiche che li connota, suggeriamo e proponiamo qui una lettura “contropelo” dei due saggi, proprio perché la ricostruzione di Tino Vittorio è scandita da uno sfondo “teorico” e concettuale, intriso di una radicale ed intensa vena *polemica* nei confronti dell’intera vicenda “mediterranea” – delle culture, dei saperi, delle forme mentali e delle “politiche” che hanno contraddistinto i popoli del “mare tra le terre” –, sostenendo che il Mediterraneo avrebbe paradossalmente espresso un suo volto essenzialmente *antitalattico*. Ha ragione solo in parte Tino Vittorio, quando sostiene che paradossalmente le culture e i Paesi dell’Europa continentale, espressioni della millenaria egemonia “mediterranea”, pur se “scopritori” del Nuovo Mondo ed artefici e protagonisti della universale *circumnavigazione* – grazie al loro ‘primigenio’ rapporto con il mare – abbiano, alla fine, mostrato di se stessi il loro fondo “antitalattico”, cioè il loro *nostalgico* legame con la terra, inchiodando la loro stessa identità più alla terra che al mare – «la terra ha preso il sopravvento sul mare, annichilendolo, prosciugandolo come opportunità su cui costruire la propria identità»¹¹² –, al punto che l’autore sottopone il Mediterraneo ad una kantiana “critica della ragione terrestre”, demistificando quell’insieme di retoriche narrative che hanno scandito la letteratura mediterranea e meridionale, quasi sempre espressione di una sorta di un parassitismo culturale retrospettivo, ‘nostalgico’ e, alla fine, passatisticamente *terraneo*.

Ma dicevamo, solo in parte trovano ragione le tesi di Vittorio, perché la *fine* dell’egemonia europea non poteva che coincidere *destinalmente* con l’obbligata consegna del testimone a quell’isola – sì, proprio l’Inghilterra! – in grado di *poter*

¹¹¹ Francesca Saffioti, *Geofilosofia del mare. Tra Oceano e Mediterraneo*, Diabasis 2007.

¹¹² Tino Vittorio, *Storia del mare*, cit.

corrispondere alla sfida della nuova rivoluzione spaziale ed oceanica. Infatti, piuttosto che un ritorno nostalgico al legame con la terra, era iscritto nell'*ordine delle dinamiche geopolitiche* che i paesi del vecchio Continente europeo lasciassero progressivamente il campo alla inedita discontinuità storica inaugurata dalla scoperta del 'grande Mare'. Nel senso che, di là dal merito e della capacità della scoperta del Nuovo Mondo da parte dei paesi della "vecchia Europa", il "grande Oceano" ed i paesi ad esso più immediatamente legati erano inevitabilmente destinati a ricevere quel "passaggio di consegne" del testimone, in virtù dell'inedita dimensione "spaziale" emersa dalla *circumnavigazione totale*, che di lì a poco avrebbe inaugurato il destino del "Nuovo Mondo".

Infatti, lungo l'itinerario di quei processi storico-politici che avevano determinato la decadenza dell'Impero ottomano e il declino della civiltà arabo-musulmana, pur se saranno le potenze cattoliche della Spagna e del Portogallo a proiettarsi, sin dal XIV secolo, nella "dimensione oceanica" – in un intreccio fatto di viaggi di scoperta, spirito di conquista, mire espansionistiche e di istanze di conversione religiosa promosse dalla Chiesa, da cui emergeranno inevitabilmente lotte feroci, astuzie e convenienze politiche¹¹³ –, sarà proprio il rapporto inedito inaugurato dalla dimensione dello spazio totalmente circumnavigato ad imporre progressivamente sulla scena l'emersione di nuove "potenze marittime", nei confronti delle quali, sia il Portogallo prima, che la Spagna¹¹⁴ dopo, faranno fatica a poter corrispondere, sino a conoscere così quel lento ed inesorabile declino che li vedrà lasciare ad altri lo scettro della nuova "egemonia marittima"¹¹⁵.

D'ora in poi, a muovere via via la storia, non saranno più quei paesi europei e continentali, affacciati ad un mare 'interno' – *nostrum* – come il Mediterraneo,

¹¹³ Straordinario affresco di questa mirabile esperienza dei primi viaggiatori europei in questa inedita "scoperta dell'umanità" è quello offerto da David Abulafia con il suo *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, il Mulino 2010.

¹¹⁴ «La Spagna, quindi, è soltanto una balena arenatasi sulle coste europee. L'isola [L'Inghilterra], cessa di essere una terra distaccata con violenza dal continente e si trasforma in una nave. Il mondo del libero mare si contrappone al mondo statuale della terraferma come un altro mondo, che ha un ordine di vita non statuale, ma sociale, con concetti di nemico, guerra e bottino peculiari e diversi da quelli del mondo continentale. Al posto dell'antico *nomos* puramente terrestre subentra un nuovo *nomos* che ingloba nel proprio ordine anche gli oceani», così Carl Schmitt in *La contrapposizione planetaria tra Oriente ed Occidente*, in Ernest Jünger e Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, il Mulino 1987.

¹¹⁵ Per un 'parallelo' tra l'impero spagnolo e quello britannico nel continente americano, si veda di John H. Elliott, *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Einaudi 2010.

ma quel popolo, quelle popolazioni espressioni di vere e proprie “*schiume di mare*”. Saranno, quest’ultime, ad essere direttamente *destinate* ad imporre così il proprio incontrastato dominio sul libero *Oceano*: un altro, immenso, sconfinato mare. Al punto che, ad esempio, quella dell’Inghilterra fu davvero una sorta di «conversione elementare». Con accenti suggestivi, lo stesso Schmitt ha saputo infatti raccontare la *Entankerung* dell’Isola britannica – il suo disancoraggio, la conversione – al suo *vero elemento*: il mare. Con una radicale ed inedita conseguenza: «...a partire da questo momento, l’Inghilterra *non può essere più considerata come appartenente al continente europeo*. Essa ha reciso il suo connubio con il continente per celebrare quello con l’oceano. [...] Essa ha levate le ancore e da quel tempo si è staccata da terra. Da parte della terra che essa era, si è trasformata in una nave, per non dire in un animale marino»¹¹⁶.

Sta anche qui, infatti, la differenza che andrà connotando la specifica forma politico-istituzionale dei Paesi continentali – lo “*Stato*” –, in contrapposizione al carattere oceanico dell’*Impero* britannico, esteso su tutto il globo e disseminato su tutti i continenti. Non a caso, la stessa rivoluzione industriale non poteva che essere figlia legittima della stessa *esistenza marittima* dell’Inghilterra. Sicché, la stessa Isola, la madrepatria Inghilterra mai conoscerà “*Stato*” alla maniera del vecchio Continente, ma solo l’ansia dell’andare: «...l’isola stessa però, la metropoli di un tale impero mondiale, costruito sulla esistenza meramente marittima, venne in tal modo *sradicata e deterrizzata*. Essa è in grado, come una *nave* o come un *pesce*, di nuotare verso un’altra parte della terra giacché è ormai solamente il centro *mobile* di uno sconnesso impero mondiale esteso su tutti i continenti»¹¹⁷.

¹¹⁶ Carl Schmitt, *Il mare contro la terra*, in *L’unità del mondo ed altri saggi*, Pellicani 1994 (c. n.). Secondo quanto riportato nei suoi ‘ricordi’ da Nicolaus Sombart – figlio di Werner Sombart, il grande sociologo col quale Schmitt condivise molti momenti nella Berlino della fine degli anni ’30 –, il giurista di Plettenberg, nel corso di una consueta passeggiata, ad un certo punto gli avrebbe confessato: «la Germania non è mai stata altro che uno Stato Continentale europeo di media grandezza. Questo è il nostro destino, un destino da topi di terra! Il *Reich* tedesco è ridicolo a confronto con l’*Empire* inglese».

¹¹⁷ Carl Schmitt, *Terra e mare*, cit. Una puntuale ‘lettura’ di *questo* Schmitt in Alessandro Campi, *Introduzione a Carl Schmitt, L’unità del mondo ed altri saggi*, cit.; e in Caterina Resta, *Stato mondiale o Nomos della terra. Carl Schmitt tra Universo e Pluriverso*, Diabasis 2010. Sulla nuova sintassi giuridica determinata dall’inclusione dei nuovi spazi marittimi, secondo Carl Schmitt, si veda, ora, Filippo Ruschi, *Questioni di spazio. La terra, il mare, il diritto secondo Carl Schmitt*, Giappichelli 2012.

In fondo, si radicalizza e si “compie” proprio qui quel processo cui potremmo dare il titolo di *talassizzazione del ‘politico’*. E se è pur vero che nello scacchiere geopolitico del vecchio continente il “permanere” di una centralità del Mediterraneo sarà segnato, verso la metà dell’Ottocento, dal precipuo interesse economico delle grandi “potenze” – Francia, Inghilterra, Austria, Russia –, tese essenzialmente alle finalità di conquista dei mercati asiatici, grazie all’espansione degli scambi commerciali a seguito della prevista apertura del Canale di Suez, è indubbio che l’800 è il secolo che “chiude” irreversibilmente l’egemonia della vecchia Europa e segna l’affermarsi pieno della nuova potenza geopolitica americana¹¹⁸.

Non solo, ma lo stesso Schmitt non mancherà di svolgere ulteriormente il senso *destinale* di quell’ulteriore “de-cisione” che, dall’Inghilterra, non potrà che approdare al Nuovo Mondo. Non a caso, l’Inghilterra resta, anche per Schmitt, pur sempre un’isola: prenderà il largo, si trasformerà in nave, ma mai diventerà, né potrà diventare un “continente oceanico”. Essa *inaugura* certamente lo *scardinamento* di un ordinamento che abbia una sua pura e mera “localizzazione”, ed ogni rapporto costitutivo con la *spazialità*, ma a decretare la *fine* di un ordinamento localizzato, a sancire ed incarnare appieno lo spirito sradicato saranno gli Stati Uniti. Sarà l’*Impero* americano ad incarnare il volto dell’*Utopia* realizzata nella *tecnica*: l’unico potere, quest’ultimo, in grado di erigersi a *potenza infinita*. Verrà scrivendo infatti Schmitt che, «l’Inghilterra stessa, a seguito dello sviluppo moderno, è diventata troppo piccola e per questo non è l’isola nel senso sino ad ora invalso. Gli Stati Uniti d’America sono invece la vera isola adeguata ai tempi [...]. L’America è l’isola più grande dalla quale l’appropriazione inglese del mare sarà eternizzata»¹¹⁹. Ed è stato così che l’America è diventata *Mondo*:

¹¹⁸ Recentemente, lo stesso Tino Vittorio, in un agile, irriverente e godibile *pamphlet* storico-politico – *Italian Serendipity*, Bonanno 2012 – dedicato al nostro processo di unificazione nazionale – lontano, va detto, sia dagli stereotipi dell’agiografia celebrativa del 150° anniversario dello Stato italiano che dalle recenti e sterili rivendicazioni di un certo Sud Italia “reattivo”, ad uso di certa storiografia *post-litteram* –, ‘tocca’ lateralmente questo tema sullo scontro d’egemonia *sul* Mediterraneo tra le grandi potenze, in vista dell’apertura del Canale di Suez.

¹¹⁹ Carl Schmitt, *Terra e mare*, cit. Potendo, peraltro, inscrivere l’Inghilterra, *ancora nel nostro tempo*, dentro quell’appartenenza ‘geopolitica’ che sta a metà strada tra la sua collocazione spaziale sulla *soglia* del vecchio Continente e lo *sguardo mentale* rivolto agli Usa, alla sua cultura, ai suoi codici. Infatti, basterebbe seguire ancora Schmitt quando scrive che «L’isola britannica restò parte di quell’Europa che costituiva il centro dell’ordinamento planetario, ma nello stesso tempo si staccò dal continente europeo, venendo a costituire una posizione storica intermedia,

utopia perfetta, realizzata, senza origine né memoria, né passato, né domande di “autenticità”. *Liquidità* compiuta: perenne attualità di uno spazio infinito¹²⁰.

Se “tutto ciò che è solido si dissolve nell’aria”, così come profeticamente affermato da Karl Marx a metà del XIX secolo, si comprende benissimo come sia pertinente retrodatare l’insorgenza di quella condizione di *liquidità*, sui cui con eccessiva enfasi Zigmunt Bauman ha insistito in quest’ultimo quindicennio nel dipingere i diversi ambiti della nostra esistenza attuale come irreversibilmente ‘sciolti’ da ogni forma di *solidità*. Emerge visibilmente come le dinamiche di radicale trasformazione impresse al mondo contemporaneo dalla “rivoluzione spaziale”, dominata dal grande mare e dal consequenziale *legame* ideologico-politico (ed *imperiale*) che, tra fine Ottocento e Novecento, si è espresso nell’egemonia statunitense sul vecchio continente, portano inscritte nel loro codice il *destino* della “liquidità”.

Certamente, Bauman non può che registrare solo *adesso*, facendone emergere interamente la portata “globale”, l’estrema estensione della “liquidità” in tutti gli ambiti della nostra esperienza – *paura* liquida, *amore* liquido, *società* liquida, *modernità* liquida, *individualità* liquida, ecc... –, potendo registrare l’effetto di una “percezione ed esperienza di massa”, proprio nel tempo in cui il *crepuscolo* degli Stati e la *globale Zeit* sradicano integralmente la condizione soggettiva e le forme di coscienza ipermoderna che, ancora nella seconda metà del Novecento, apparivano (ed erano) “contenute” e spazializzate dentro “l’universale” dello Stato¹²¹ – ‘Stato’ che, in tal modo, era in grado di poter neutralizzare così quel ‘senso’ di progressiva *liquidità* che pur si veniva connotando, in embrione, come *la* cifra specifica e sotterranea del Moderno.

Ma tornando al tema più generale di questo *frammento*, a nostro avviso, la dialettica che storicamente ha segnato l’eurocentrismo – e il suo definitivo “compimento” – sembra rimettere oggi al centro *l’intera vicenda occidentale* e il

grazie alla quale fu per tre secoli *of Europe, not in Europe*», cfr., Carl Schmitt, *Il nomos della Terra*, cit.

¹²⁰ «L’America esorcizza la questione dell’origine, non ha il culto dell’origine né il mito dell’autenticità, non ha né un passato né una verità fondatrice. Non avendo conosciuto l’accumulazione primitiva del tempo, vive in una perenne attualità. Non avendo conosciuto l’accumulazione lenta e secolare del principio di verità, vive nella simulazione perpetua, nella perenne attualità dei segni [...]. Gli Stati Uniti sono l’utopia realizzata», così Jean Baudrillard, *America*, Se 2000.

¹²¹ Carlo Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, cit.

ruolo delle sue grandi Istituzioni¹²², ricollocando la “questione mediterranea” al centro del destino politico a venire. Per queste ragioni, riprendendo il saggio della Saffioti, l’orizzonte prospettato dalla studiosa si colloca – se possiamo dire così – sulla “riva” opposta a quella da cui Tino Vittorio osserva le vicende, le contraddizioni, le instabilità del ruolo del mare o dei mari nella storia moderna.

La Saffioti fa di più: fa sue proprio le immagini e le ipotesi di quegli autori “fustigati” da Tino Vittorio – da Camus a Cassano, da Braudel a Matvejević, solo per dirne alcuni –, leggendoli dentro quelle connessioni che, da Schmitt a Cacciari, a Derrida, provano a riannodare le fila di quell’*ontologico* legame che tiene intrecciati i due “elementi” – terra e mare –, pur nella loro tensione agonistica, neutralizzando al contempo sia ogni *nostalgia del ritorno* sia la “soddisfatta” *pienezza* della uniforme liquidità oceanica, giunta oramai anch’essa al suo probabile *compimento*, nel momento in cui si chiude il “cerchio” dell’epoca globale. Non a caso, altri Oceani, altri mari in questi ultimi anni si affacciano sulla scena globale, contendendo all’*intero* Occidente un altro *passaggio di consegne di egemonia*, nel mondo a venire. Non convivono forse accanto a noi – e non hanno già attraversato, unificandola e connettendola, *la porta della grande rete*¹²³ – il tempo, lo spazio, la cultura, gli interessi di *Cindia*?¹²⁴.

¹²² Sul tema, si vedano per una lettura incrociata, Pier Paolo Portinaro, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino 2007; e Alessandro Colombo, *La disunità del mondo. Dopo il secolo globale*, Feltrinelli 2010.

¹²³ Radicalizzazione – ed analogia –, questa, della *porta* della ‘grande città’ dello Zarathustra di Nietzsche, cfr., Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Mondadori 2001.

¹²⁴ Charles A. Kupchan, *La fine dell’era americana*, Vita e Pensiero 2003; Federico Rampini, *L’Impero di Cindia. Cina, India e dintorni*, Mondadori 2006; Id., *Occidente estremo*, Mondadori 2010; Giovanni Arrighi, *Adam Smith a Pechino*, Feltrinelli 2007; Kanyal Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*, La Casa Usher 2010; Davide Cucino, *Tra poco la Cina. Gli equilibri del mondo prossimo venturo*, Bollati Boringhieri 2012. Così come suggestiva appare la riflessione di chi affaccia la prospettiva di una possibile globalizzazione “acefala”, o meglio di un mondo senza “centro”, dopo il crollo dell’egemonia statunitense, per gli anni a venire; cfr., Parag Khanna, *Come si governa il mondo*, Fazi 2011.

3) Metafore del naufragio e figure della *fine*

Per tali ragioni, non ci sembra affatto eccessivo dedicare un'ulteriore *istantanea* all'arcipelago, provando a sostare tra le varie isole di questo “mare di mezzo”, saltellando tra le sponde di questo sempre ‘durevole’ e decantato *mare tra le terre*, come tante volte lo stesso Braudel ha saputo argomentare, parlando della “longevità” di questo *pluriverso culturale* – il Mediterraneo –, articolatosi non entro *un* mare, ma entro un “complesso di mari”. «Ogni civiltà è costruzione, difficoltà, tensione: le civiltà mediterranee hanno lottato contro mille ostacoli spesso invisibili, hanno utilizzato materiale umano talvolta logoro, si sono battute senza posa, alla cieca, contro le masse enormi dei continenti che serrano i suoi mari interni, si sono urtate anche contro le immensità oceaniche dell'Indiano e dell'Atlantico»¹²⁵. Non è un caso che proprio dentro quest'area geograficamente vasta – seppur “periferica” e marginale dal punto di vista della “decisione politica” nell'attuale scacchiere geopolitico mondiale – che, come abbiamo visto, ci riguarda direttamente, investendo la nostra concreta esistenza, vengano precipitando i drammi, le tensioni, i conflitti, dalla cui soluzione dipende sia il destino delle relazioni internazionali sia la possibilità stessa che la soluzione del classico “problema hobbesiano dell'ordine” possa trovare una sua inedita “forma” e configurazione nello spazio e nell'epoca *globali*.

Sembra quasi paradossale che proprio quest'area, questo “mosaico”, che «non conta niente» (Matvejević) in termini di *potenza*, rappresenti invece il luogo ed il “cuore” irrisolto in cui esplodono le violenze che insanguinano ed impoveriscono la scena mondiale contemporanea, inscrivendo la nostra attuale condizione dentro l'orbita del declino, della deriva, mentre la guerra è sempre imminente e le minacce del terrorismo tengono acceso il clima di un “rischio indeterminato”¹²⁶. Ma è anche l'area dentro cui, dalla Tunisia all'Egitto alla Libia, sono esplosi, sono venuti emergendo, e proseguono nella loro instabile ed incerta configurazione politico-istituzionale, violenti sommovimenti sociali, processi

¹²⁵ Fernand Braudel, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, cit.

¹²⁶ Ulrich Beck, *La società globale del rischio*, Asterios 2001; Id., *Un mondo a rischio*, Einaudi 2003; Id., *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza 2008.

rivoluzionari, i cui sbocchi rimangono aperti ad una indeterminatezza che pur inaugurando dopo decenni di regimi autoritari e vere e proprie dittature una fase inedita, non riescono a neutralizzare il rischio del riemergere di spinte *regressive* impreviste¹²⁷.

Per queste ragioni l'area mediterranea – il Mediterraneo – permane una miccia accesa, e la sua dimensione geofilosofica (e geopolitica) merita un ulteriore momento di riflessione. E' possibile immaginare, nell'epoca della prepotente pretesa di una "*Reductio ad unum*" operata dalla globalizzazione, che il Mediterraneo possa esprimere la sua ragione plurale, facendo "attrito" verso questa spinta ad un *pensiero unico* che tende a porsi come l'esito inevitabile del (dis)ordine globale? Di più: è possibile prefigurare le condizioni politiche e culturali affinché, dentro l'attuale scenario conflittuale, il Mediterraneo – la sua densa, radicata simbologia, oltre che la sua riemergente attualità politica – possa maturare ed esprimere una inedita centralità e la *forza* per costituire una "alternativa" al destino irrisolto del mondo attuale? Sino ad esprimere nel suo stesso seno una *terza via* che vada oltre quel consueto e stantio binario sempre oscillante storicamente tra dispotismo 'illuminato' (si fa per dire!) e integralismo fondamentalista?

Proviamo pertanto a scavare ulteriormente dentro questo complesso e svariegato "*multiversum*", dentro la sua storia più che millenaria, espressione "metafisica" e polemica – oltre che mitica – del *Logos* occidentale, luogo d'origine delle tre religioni monoteistiche, "arcipelago" che ha saputo incarnare – a partire da quell'atto di *hybris* greca che ha inferto un "taglio" all'immobilità asiatica, spodestandone così l'egemonia – lo "spirito europeo", ponendosi come *verità del molteplice*. Proprio a partire da lì, espandendo la sua progressiva centralità, prendeva le mosse "quell'esserci storico dell'Europa" che, avendo *deciso* (tagliato) per sempre l'*Unità* (l'Asia), inizierà a stagliarsi nel suo 'inaudito' molteplice: «movimento storico, politico, politico e filosofico, ancora connessi in uno; autentica 'prova' della fondazione comune di pensiero e *prâxis*. E' l'apparire

¹²⁷ Al riguardo, "Limes", Rivista italiana di geopolitica, *Il grande Tsunami*, n. 1/2011, dedicato alla 'primavera araba'; Fabio Mini, *Mediterraneo in guerra. Atlante politico di un mare strategico*, Einaudi 2012; una plurale ed articolata disamina sul Mediterraneo e sulle sue opportunità geopolitiche è offerta da Ennio Di Nolfo e Matteo Gerlini (a cura), nel loro *Il Mediterraneo attuale tra storia e politica*, Marsilio 2012.

incancellabile dell'altro che costringe a far ritorno in sé. Senza sapere la propria identità, risulterà impossibile affrontare l'altro»¹²⁸.

Arcipelago (mediterraneo) e 'filosofia' formano pertanto un dittico inestricabile, la cifra specifica attraverso cui si è costituito ciò che abbiamo voluto chiamare – consapevoli del rischio di cortocircuitarne così la complessità – lo *spirito europeo*. Il “mare tra le terre” è stato così quel luogo mitico talmente attratto dal *Canto delle Sirene* (M. Blanchot)¹²⁹, ma non sino al punto da decidersi per un incessante *esodo* – come sarà per l'esperienza ebraica¹³⁰. Semmai, forse perché “ponte” di collegamento tra mare e terra, eternamente catturato da quel desiderio del *nostos*, che ha consentito sempre di sfondare il confine, la frontiera ed approdare nuovamente al luogo ‘originario’, nel ritorno all'*oikos*.

Ed è proprio così che si è espresso ed esercitato lo *sguardo greco*: «...volevano vedere il mare. Quel mare nostro che era il confine del loro mondo, oltre il quale al di là delle colonne d'Ercole iniziava l'oceano, il nulla, ciò che la lingua greca rende con le parole *κάτι ποτέ* ('qualcosa che è mai'), cioè un luogo dell'assurdo. Tant'è che i greci non desideravano andare oltre [...]. E proprio lì, entro i limiti di quel mare, aveva inizio e fine il loro mondo, ciò che potevano toccare con i sensi e catturare con la mente»¹³¹. Ed è dentro questa *metafisica influente* che popoli e culture del “mare di mezzo”, del “mare tra le terre” – il Mediterraneo, appunto –, sono venuti scandendo le tappe, i percorsi, gli itinerari di un lungo cammino di civiltà, esperienze, *invenzioni*, lingue e culture che, solo a seguito della scoperta del Nuovo Mondo e l'affermarsi progressivo del grande

¹²⁸ Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit.

¹²⁹ Maurice Blanchot, *Il canto delle Sirene*, in *Il libro a venire*, Einaudi 1969.

¹³⁰ «Al mito di Ulisse che torna ad Itaca vorremmo contrapporre la storia di Abramo che abbandona per sempre la propria patria per una terra ancora sconosciuta e che proibisce al suo servo di ricondurre perfino suo figlio a quel punto di partenza», così Emanuel Lévinas, in *La traccia dell'altro*, Pironti 1985. Su queste figure, anche Fabio Ciaramelli, *Fra Ulisse e Abramo: il Mediterraneo come spazio immaginario*, in *Il Mediterraneo. Fra tradizione e globalizzazione*, a cura di Domenico Di Iasio, Pensa Multimedia 2007.

¹³¹ Takis Theodoropoulos *Alcune storie sul Mediterraneo, mare senza misteri* in *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo greco*, Mesogea 2002. Proseguendo lungo le tracce di un *itinerario sensoriale* del Mediterraneo – musiche, aromi, sapori, ecc... –, già offerto nel suo, *Le molte voci del Mediterraneo*, Cortina 2007, Iain Chambers torna ad offrire una plurale geografia sensoriale del ‘mare di mezzo’, con il suo *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*, Bollati Boringhieri 2012, lungo un percorso estetico che sa cogliere l'armonica musicalità di un “Mediterraneo”, stretto tra mare e terra, quasi a significare quell'eterna metafora in cui si dipana l'esistenza umana, oscillante tra dimora e sradicamento, bisogno di stanzialità e nomadismo.

“mare oceanico” hanno iniziato a conoscere il loro lento declino, il loro compimento, il loro ‘arresto’.

Pertanto, potremmo così affermare che decollo-inizio della Modernità ed *eclissi* del Mediterraneo verranno svolgendosi in parallelo. E’ così accaduto che, gli Stati europei, presi nella morsa dei loro nazionalismi in contesa, nel vortice di una sfida per i “passaggi” delle flotte commerciali nel Mediterraneo, abbiano dovuto prendere atto, tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, che il *grande mare Oceano* – spazio liscio della indifferenziazione e totale omologazione degli uomini, come lo avrebbe letto Carl Schmitt nel suo *Nomos della terra* –, luogo sconfinato, amorfo e della conquista senza misura, di sarebbe ben presto posto come il “luogo politico” in grado di “decidere” del Mediterraneo e *sulle* sorti del Mediterraneo: nonostante quest’ultimo, e la sua radice complessa, pur nell’estrema marginalità della vasta area che lo ha costituito, abbia continuato a rappresentare il “cuore di tenebra” della *Global Age*, del “monoteismo” della tecnica, della indifferenza omologante e del fondamentalismo “universalista”.

Sicché, alla “fine” del Moderno, il Mediterraneo ritorna ed esplose come un “rimosso”. Uno strano e potente “spettro”: un *revenant* – si potrebbe dire – sembrerebbe aggirarsi per il mondo intero, inquietando la scena. Come ci ricordava, peraltro, fuori dai denti, un grande romanziere: «il Mediterraneo è, dal punto di vista politico, strategico, economico ed ecologico, il *lago dei residui* dell’ordine e del disordine internazionali [...]. Si tratta di un mare che riflette esattamente il suo carattere di *discarica degli interessi* delle grandi potenze nel costruire, distruggere e ricostruire un ordine internazionale»¹³².

E ad uno scavo, ad uno sguardo, in grado di offrire una *genealogia plurale* del Mediterraneo, nell’auspicio di corrispondere ai dilemmi che sono aperti davanti a noi, si sono cimentati, in un ampio e corposo saggio a più voci¹³³, alcuni studiosi, indagando l’intero ventaglio della “questione mediterranea” in tutte le sue sfaccettature, indicando percorsi e scelte possibili affinché questo irreversibile

¹³² Manuel Vásquez Montalbán, *Mediterraneo invertebrato*, in M. V. Montalbán e Eduardo González Calleja, *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo spagnolo*, Mesogea 2002 (corsivo nostro).

¹³³ Franco Cassano e Danilo Zolo (a cura), *L’alternativa mediterranea*, Feltrinelli 2007. Il saggio comprende, oltre alle due pregevoli introduzioni di Cassano e Zolo, tra gli altri, anche saggi di Serge Latouche, Andrea Gallina, Predrag Matvejević, Renata Pepicelli, Samir Amin, Gustavo Gozzi, Bruno Amoroso e Raja Bahlul.

“passaggio ad Occidente” – o, se si vuole, l’avvenuta ed integrale *Occidentalizzazione del mondo*¹³⁴ –, che configura la destinazione della contemporaneità, faccia attrito nella “necessità” (Cassano) del Mediterraneo, delle sue *ragioni* e della sua storia, del suo essere plurale, dei suoi linguaggi, auspicando che il “contraccolpo” del Mediterraneo possa segnare il “nuovo inizio” di *un mondo a venire*.

Ed in cosa dovrebbe consistere questo *contraccolpo* del Mediterraneo se non nella capacità dell’Europa di riannodare le fila del suo profilo politico e della sua identità culturale per offrire un’inedita e nuova *immagine del mondo*, nel momento in cui si sono allentate le ragioni del suo pieno e totale assorbimento nel “monoteismo atlantico”, visto che quest’ultimo è giunto a compimento nella *chiusura* del cerchio globale contemporaneo? E’ ritornato il tempo di far giocare con forza la molteplicità costitutiva del Mediterraneo che ha consentito a questo *arcipelago* di non «rinchiudersi nella polarità semplice dello scontro tra terra e mare, tra comunità e società, tra la ricchezza di un rapporto stretto e diretto che teme ogni libertà, e una società larga, aperta e piena di occasioni e di scelte, ma spesso deludente, in cui i più forti sono lontani e irresponsabili, nascosti dietro l’anonimato del mercato»¹³⁵.

Una *geofilosofia mediterranea*, una “ragione mediterranea”, un *pensiero meridiano*¹³⁶, hanno ancora spazio e possibilità, nel momento in cui il mondo si avvita nel suo “compimento”? In altri termini: “una nuova cultura mediterranea è realizzabile”? L’eco di quest’ultima domanda risuonava, vibrava già, nelle parole, accorate nel loro disincanto e peraltro scevre da ogni regressione nostalgica, quando Albert Camus scriveva che «...servire la causa di un regionalismo mediterraneo, può sembrare, infatti, restaurare un tradizionalismo vano a senza futuro, o ancora esaltare la superiorità di una cultura nei confronti di un’altra [...]. Per noi è evidente, non si può trattare di una specie di nazionalismo del sole. Non potremmo assoggettarci a tradizioni e legare il nostro futuro vivo a imprese già

¹³⁴ Serge Latouche, *L’Occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri 1992. Indagando sulle forme della *razionalità occidentale*, un bel lavoro ci consegna anche Gian Enrico Rusconi con il suo *Cosa resta dell’Occidente*, Laterza 2012.

¹³⁵ Franco Cassano, *Necessità del Mediterraneo*, ivi. Per una densa prospettiva geofilosofica sul ruolo della ‘plurale regione mediterranea’, si veda pure, Caterina Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea 2012.

¹³⁶ Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, 2007, nuova ed., arricchita da una nuova prefazione dell’autore.

morte. Una tradizione è un passato che altera il presente [...]. Noi vogliamo soltanto aiutare un paese ad esprimere se stesso. Localmente. Niente di più. La vera questione è: una nuova cultura mediterranea è realizzabile?»¹³⁷.

In fondo, se ci riflettiamo attentamente, *l'11 settembre* non ha soltanto significato «il ritorno della gravitazione mediterranea dell'Occidente»¹³⁸, ma ha reso davvero angoscianti gli universi simbolici, drammaticamente inquietanti le metafore ermeneutiche, intensamente tragici i codici linguistici che da quell'evento hanno preso il sopravvento nella configurazione delle nuove tonalità emotive della soggettività diffusa. Come se dal *naufragio* – occasione sempre possibile che sia il mare (per la sua costitutiva necessità di essere solcato anche se impossibile da *governare*) sia il 'Moderno' (per la contingenza ontologica che consegue alle dinamiche di "futurizzazione della temporalità"¹³⁹ che l'hanno informato) contengono ed evocano – fossimo passati all'esperienza del *crollo*, del "rischio indeterminato", della catastrofe imminente: alla permanente *insecuritas*, dentro cui, la "fine del *sensu*" e il "senso della *fine*"¹⁴⁰ sembrano avvitarci reciprocamente, ricomporsi in una sorta di "conciliazione apocalittica", lasciando interdetti sia l'azione che il pensiero.

Come se per una sorta di ironia della storia, proprio il Mediterraneo, il suo *pluriverso* possa essere in grado di *smilitarizzare gli universi simbolici* che da quella faticosa data – da quell'*essere morti insieme*¹⁴¹ – accompagnano i nostri stati d'animo e l'immaginario collettivo. Solo dal pensiero dell'*arcipelago*, forse, è possibile aprire nuove prospettive, rendere meno angoscianti i dispositivi mentali, metaforici e linguistici che ci attanagliano. Ce ne possiamo accorgere se

¹³⁷ Albert Camus, *Saggi solari*, in *L'estate ed altri saggi solari*, Bompiani 2003. Su Camus, un bel saggio è quello di Franco Cassano, *Albert Camus: necessità del pensiero meridiano*, in *Il pensiero meridiano*, cit.

¹³⁸ Bruno Pinchard, *La filosofia e il mare: il tremolare della marina*, in *La frontiera mediterranea. Tradizioni culturali e sviluppo locale*, a cura di Pietro Barcellona e Fabio Ciaramelli, Dedalo 2006. E, Pinchard, proseguendo nella sua riflessione, così scrive: «bisogna capire che cos'è accaduto l'11 settembre. Non c'è più, come nel Rinascimento, un cosmo orientato che doveva consentire di entrare in un mondo infinito. L'11 settembre il mondo, da infinito, è ritornato finito; da oceanico è ritornato mediterraneo. Sappiamo ancora pensare circolarmente, e secondo un raggio finito attorno ad un centro?», *ivi*.

¹³⁹ S questi temi, Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, nuova edizione, Bollati Boringhieri 2005; Id., *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Luca Sassella editore 2005; Id., *Kairos. Apologia del tempo debito*, Laterza 2005.

¹⁴⁰ Sul 'senso' del mondo e sulla *fine* del 'senso' nella nostra contemporaneità, Jean-Luc Nancy, *Il senso del mondo*, cit.

¹⁴¹ Mauro Carbone, *Essere morti insieme. L'evento dell'11 settembre 2001*, Bollati Boringhieri 2007.

solo pensiamo a come siano cambiate proprio le metafore, le simbologie che hanno scandito le dinamiche del Moderno rispetto alla nostra attuale condizione globale. Proviamo a declinare a mò di esempio – visto che l’abbiamo spesso menzionata – la metafora del *naufragio*.

Quest’ultima esprime davvero in modo compiuto e perfetto il paradigma dell’esistenza umana. Su di essa, poco più di un quarto di secolo fa, Hans Blumenberg, in un magistrale saggio¹⁴², ne svolgeva tutte le possibili implicazioni, offrendo un ricco e suggestivo repertorio di questa *metaforica nautica* dell’esistenza umana. Cogliendone tutte le sfaccettature e variazioni – da Lucrezio a Pascal, da Montaigne a Voltaire, da Goethe a Hegel, da Nietzsche a Otto Neurath –, Blumenberg dipanava quella lunga matassa che per oltre due millenni ha scandito la storia delle trasformazioni della metafora in questione, dalla classicità al Moderno. E’ così che nell’immagine lucreziana dello spettatore che guarda dalla terraferma lo “spettacolo dell’altrui rovina” durante un naufragio, possiamo cogliere la percezione dello scampato pericolo di chi, poggiando sulla solida “terra”, può osservare, sgomento ma salvo – consapevole dei rischi dell’esistenza umana, dell’insicurezza e incertezza che appunto accompagnano la “navigazione della vita” –, il rischio mortale corso da altri: la commossa partecipazione dello spettatore al dolore altrui, meglio esprimerla restando ancorati al *porto* della propria sicurezza, consapevoli delle “tempeste” cui la vita è soggetta, in un mare sempre più in tempesta.

Tuttavia il Moderno opererà un vero e proprio rovesciamento rispetto a questo paradigma “contemplativo”, in cui lo spettatore poteva ancora immaginarsi distante, distaccato, non coinvolto nelle vicissitudini del *naufragio*. Adesso, in una prospettiva sempre più incalzante, resa radicale da Nietzsche – «...abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave!... Guardati innanzi [...]. E non esiste più terra alcuna»¹⁴³ – sino a Otto Neurath¹⁴⁴, per il quale nel rischio del naufragio ci siamo tutti, e da sempre, stante che la Modernità è proprio l’epoca in

¹⁴² Hans Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell’esistenza*, il Mulino 2001.

¹⁴³ Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, Editori Riuniti 1985. E come ha scritto Caterina Resta, «lungi dall’essere *nóstos*, il viaggio cui pensa Nietzsche è davvero *éxodos*, un salpare senza ritorno. Non più *póntos*, questo mare costringe a tagliare tutti i ponti, a cancellare anche la terrache ci si lascia definitivamente alla spalle», *Geofilosofia del Mediterraneo*, cit.

¹⁴⁴ Francesco Fistetti, *Neurath contro Popper. Otto Neurath riscoperto*, Dedalo 1985; Danilo Zolo, *Scienza e politica in Otto Neurath. Una prospettiva post-empirista*, Feltrinelli 1986.

cui dobbiamo imparare a riparare la “barca” mentre siamo in mare aperto, e non nella stabile certezza di un tranquillo e riparato ‘cantiere’. Oramai, lo spettatore non può più distinguersi dal “naufrago”: rischio, sradicamento, fluidità, spaesamento, sono a tal punto le *tonalità emotive* del Moderno, sì da fare del “naufragio” un’occasione sempre possibile, una condizione pervasivamente inscritta nell’ordine degli accadimenti. Il ‘Moderno’, come si sa, è un *viaggio senza ritorno*, non più il *nóstos* greco, dove la possibilità del ritorno allude alla circolarità di un’origine sempre accessibile e rassicurante. Pertanto, non solo ogni indagine conoscitiva, bensì anche le forme di esperienza dovranno saper affondare gli strali secondo il vettore della ‘genealogia’: e così, provare a *spazzolare la storia contropelo*¹⁴⁵.

Ed oggi? Stante che nella nostra epoca ipermoderna, o “postmoderna” la metafora del *naufragio* ha esaurito, consumato ogni sua capacità generativa di ‘senso’, a quale altra metafora potremmo far ricorso per cogliere il senso dell’epoca che stiamo vivendo? Se, in fondo, il naufragio evoca ancora la possibilità di “ancorare” da qualche parte, che ne è del nostro tempo attuale attraversato da macerie, rovine, catastrofi, “crolli”, percezioni della *fine*? Come nominare, governare quel “rischio indeterminato” per il quale, non solo non è più possibile distinguere il naufrago dallo spettatore, ma “*ovunque può accadere di tutto*”? L’irruzione di una estrema, radicale “incertezza”, sembra essere divenuta l’unica *certezza*? L’emergenza, il caso normale; l’eccezione, la regola? Che ne è allora della nostra esistenza, sempre più inscritta in una condizione di estrema precarietà o di uno stato di radicale contingenza, esposta, come non mai, ad un *senso della fine*? Non a caso, la percezione e il rischio del “crollo” sono a tal punto diffusi, nel timore inquieto del loro accadimento: sino alla sensazione che un mondo fattosi *sistema* – che tiene a “rete” tutti i suoi *sparsi frammenti* –, proprio per tale condizione sia soggetto al rischio di una sorta di “crollo

¹⁴⁵ Anche solo per inciso, in questa “navigazione genealogica”, il riferimento è a quella straordinaria metafora sulle “tecniche nautiche” messa in campo da Walter Benjamin affinché ci si possa rapportare in modo adeguato alla storia: «“Decisiva” risulta dunque, infine, l’arte di saper issare le vele. La posizione delle vele è quel *relativo* che il buon dialettico deve saper *opporre* alle pretese dell’assoluto – e poco importa, in fondo, se “il principio del vento” sia l’“elemento ciclico” (l’eterno ritorno) o “quella bufera che noi chiamiamo il progresso”. Nella navigazione perigliosa, di cui parla già la *Critica della ragion pura*, tutto dipende dalla “*Segelstellung*”, dalla posizione delle vele concettuali. Nessuno può dirlo meglio di chi è diventato esperto nella difficile arte di navigare controvento, ossia di “spazzolare la storia contropelo”», cfr., Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi 1997.

sistemico” di se stesso. Rischio che si affaccia periodicamente attraverso i mille ‘frammenti’ di *minacce* mediatiche che ne annunciano la *reale* traduzione e il loro concreto verificarsi: siano esse il frutto di disastri “naturali”, o di atti umani disperati e nichilistici.

Non risiedono queste estreme e pervasive sensazioni di *immagini del crollo* proprio nel *fatto* che in questa compiuta *unità del mondo* – anche questo attesta la globalizzazione, pur nella visibile e sconcertante dissimmetria di poteri, ricchezze, diritti, opportunità, ecc..., – sia diventato impossibile *orientarsi*? Che proprio quando il mondo appare ‘risolto’ nella totale *trasparenza* delle sue immagini e “*telerappresentazioni*” – stante che la globalizzazione ci dà il mondo “in presa diretta” – si sia spenta ogni orientamento: ogni “visione del mondo”? ogni *weltanschauung*? Che al posto della dimensione del *tempo* e della *temporalità* – come leggere altrimenti lo ‘spegnimento’ di ogni immagine di *futuro*? –, siano lo *spazio*, la *spazialità*, a dominare la scena? Uno spazio osservabile *in comune* e da ogni parte, ma che rende, al contempo, impotenti, ininfluenti tutte le decisioni soggettive. A cosa alludono, in altri termini, l’enfasi e le stesse domande sul ‘senso’ dell’epoca *post-storica* che si è aperta davanti a noi, dal momento che la stessa *spazializzazione dell’esistenza*, che connota l’inedita condizione della soggettività ipermoderna, sembra prosciugare irrimediabilmente ogni immagine del tempo?

Infatti, in coincidenza con questo radicale “mutamento di paradigma” – conseguente all’affermarsi di quel “rischio indeterminato” che sembra aver riposto definitivamente in archivio la metafora del *naufragio*, inaugurando l’epoca del “crollo”, della *fine*, delle *catastrofi* –, la stessa ricerca estetico-filosofica, provando a misurarsi con quelle “visioni della fine” che connotano le inquiete ed inedite *stimmungen* di una diffusa soggettività contemporanea, tende a non confondere (meglio: a non far smarrire ogni distinzione tra) il piano del reale, con il ‘simbolico’ e quello dell’immaginario, pescando in quel vasto repertorio della letteratura apocalittica, per riproporre così le connessioni e gli intrecci che, da sempre, legano le forme della cultura di massa e le mitologie popolari sulla distruzione del mondo alle teologiche attese del *Giudizio finale*.

Provano così a cogliere le manifestazioni di questa inquieta tendenza culturale, alcuni intensi ed originali saggi¹⁴⁶, che investigano una serie di figure e metafore, espressione di quest'epoca della *fine*, provando anche a rileggere e a riproporre criticamente alcune rappresentazioni della cultura mitica. Chiusa infatti l'enfasi sulla "buona novella" della *fine della storia*, che secondo Francis Fukujama¹⁴⁷ avrebbe dovuto far seguito al crollo del Muro di Berlino, gli eventi catastrofici che hanno purtroppo drammaticamente aperto l'alba del nuovo millennio, ci hanno posto, *ex abrupto*, di fronte ad un altro "crollo", opposto e simmetrico al primo – quello delle Torri Gemelle, l'11 settembre 2001 –, ponendo definitivamente fine allo "sciopero degli eventi" (Jean Baudrillard), e scuotendo drammaticamente l'intera umanità, collocandola così davanti alla *trasparenza* della sua avvenuta *mondializzazione* e alla riduzione in brandelli di tutte le domande di "senso".

Gli autori dei 'lavori' sopra citati, attraversando molteplici linguaggi e differenti campi disciplinari – dal cinema alla letteratura, dal mito all'arte, dall'estetica all'architettura alla filosofia –, misurandosi con le metafore del "crollo" e con la visionarietà di una suggestiva "letteratura apocalittica", ci offrono, con la competenza di raffinati *sismografi della contemporaneità*, un bel repertorio di culture, figure ed espressioni estetiche che esprimono con rara puntualità le *tonalità emotive* del nostro tempo, provando a rispondere anch'essi ad una comune domanda: quali sono i *segni dell'epoca*? Che cosa accade alle forme di coscienza soggettiva, in virtù di questa *telorappresentazione globale* dominante, che sottopone all'immaginario collettivo, giorno dopo giorno, un profluvio di crolli, catastrofi, eventi della *fine*, ecc...? Come contrastare la proliferazione di una visione "catastrofica" che popola la mente umana, dal

¹⁴⁶ Michele Cometa, *Visioni della fine. Apocalissi, catastrofi, estinzioni*, duepunti edizioni 2004; Marco Belpoliti, *Crolli*, Einaudi 2005; Andrea Tagliapietra, *Icone della fine*, il Mulino 2010; Telmo Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, il Mulino 2012. In questa "estetica del disastro" potremmo anche inscrivere gli intelligenti contributi di Andrea Tagliapietra e Paola Giacomoni, contenuti nel volume *Sulla catastrofe*, Bruno Mondadori 2004, in cui sono riportate le impressioni e riflessioni 'dell'illuminismo filosofico' – Voltaire, Rousseau, Kant – a seguito della catastrofe del terremoto di Lisbona del 1755. Senza trascurare, tra queste visioni della *fine*, l'eccentrica ed irriverente riflessione di Slavoj Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, Ponte alle Grazie 2011. Per una riflessione 'metafisica' sulla *fine*, rimandiamo al serrato confronto di Kant con *L'Apocalisse* di Giovanni, Immanuel Kant, *La fine di tutte le cose*, Bollati Boringhieri 2006.

¹⁴⁷ Francis Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur Rizzoli 2003.

momento che sono proprio queste *immagini*, così pervasive nel loro carattere apocalittico, a costituirsi come l'epifania della verità?

E come ipotizza anche Michaël Fossel, in un suo recente, denso saggio ascrivibile alle stesse tematiche – *Dopo la fine del mondo. Critica della ragione apocalittica*¹⁴⁸ –, al compimento della globalizzazione planetaria, sembrerebbe oramai diffusamente percepito l'esaurimento della posizione dominante che l'Occidente ha sin qui saputo (e potuto) esprimere, al punto che apparirebbe *tipicamente* occidentale questa ossessione della “*fine del mondo*”: coincidendo, infatti, essa con la percezione della fine del *nostro* mondo. Da qui – aggiunge lo studioso – la *paura*, quando non il nichilistico fascino, della decadenza e del crollo, nella percezione che siano i *nostri* valori, i *nostri* punti di riferimento, il carattere ‘esclusivamente’ *nostro* delle conquiste sin qui realizzate a scomparire.

Con la conseguenza che, proprio perché questa realtà, questo stato cose non dipendono da noi, lo *strano* fascino dell'apocalisse si tradurrebbe in una sorta di “deresponsabilizzazione”, in un'attesa passiva: nel senso che il “*nostro*” mondo lo abbiamo già perso proprio perché non siamo più in grado di trasformarlo: frastornati in un'inedia nichilistica che convive con una *paura apocalittica*, ancora più drammatica rispetto a quelle del passato, perché non si è più in grado di disporre, nel clima di pervasiva *secolarizzazione*, della prospettiva del “giudizio universale”.

Al contrario, occorrerebbe uscire, sottrarsi a questa “doppia ingiunzione”: l'apocalisse o la salvezza; la fine del mondo o il mondo così com'è. Semmai, dovremmo pensare il mondo come un *orizzonte di possibilità*, trasformando il reale, senza mai smettere di porci questa domanda: è ancora possibile ritrovare un “regno di senso” nell'epoca in cui la *militarizzazione* delle visioni del mondo coincide con il rischio della piena confusione tra piano del reale, simbolico e immaginario? E' ancora possibile uno “sguardo dall'alto”, dopo la fine di ogni navigazione, affinché qualche inedita costellazione di pensiero possa illuminare il nostro sguardo *sul* mondo, inaugurare immagini di futuro?

Ecco che ritornano al centro alcune pagine iniziali di questo frammento, in cui avevamo evocato la possibilità di *uno sguardo dall'alto*, consapevoli peraltro che, a partire dalla completa “circumnavigazione”, la *navicula*, rispondendo alla

¹⁴⁸ Michaël Fossel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Seuil 2012.

ontologica istanza che è infusa dentro l'uomo e che Dante rinnova nel suo appello¹⁴⁹, non poteva infatti non “innalzarsi” verso un altro *elemento* della natura al fine di esplorarlo. L'attenzione non può che ricollegarsi a quel filo che, in uno dei nostri precedenti *frammenti*, provava ad evocare proprio quel terzo elemento – “l'aria” –, e che ci rimanda nuovamente a Carl Schmitt e al suo *Terra e mare*. Infatti, se il *Leviatano* e *Behemoth*, sulle tracce della simbolica del *Libro di Giobbe*, rappresentavano, rispettivamente, il mostro del mare e il mostro terrestre, è ora il “regno dell'aria” quello a cui il giurista intende alludere, dando così la misura della definitiva rivoluzione planetaria con cui la *tecnica* suggella la chiusura del cerchio nel Novecento, quale ultima “sfera di neutralizzazione”.

E l'allusione al Grifo – o grande uccello *Ziz*, menzionato nei Salmi –, il re di tutti gli esseri alati, voleva attestare, per Schmitt, come il nuovo spazio dell'aria (e il dominio dello stesso) avrebbe posto l'*umanità* di fronte all'urgenza di configurare, “ridisegnare” un nuovo *Nomos*¹⁵⁰. Proprio perché, con il definitivo affermarsi del *regno dell'aria*, il rapporto tra “spazio” e “politica” sarebbe stato scardinato definitivamente, e pertanto si sarebbe perso irreversibilmente qualunque legame tra *autorità* e *principio d'ordine*. Il dominio dell'aria infatti reca con sé una condizione vitale che non consente più alcuna *spazializzazione definita*, infatti l'aria, come elemento egemone, porta alla fine della stessa possibilità di ogni normazione giuridica: alla sconfitta definitiva del *Nomos* della terra. Schmitt offre qui una ‘doppia’ lettura di questo processo: la prima, che è più incardinata alle dinamiche del “politico”, letto nella logica dei suoi criteri contrastivi e oppositivi amico/nemico, pertanto sempre suscettibile del rischio della guerra: «...oggi sembra d'altra parte già possibile pensare che l'aria *divori* il mare e forse persino la terra, e che gli uomini stiano trasformando il loro pianeta

¹⁴⁹ «Considerate la vostra semenza: fatti non foste a viver come bruti, ma per seguire virtute e canoscenza», Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Inferno, XXVI Canto, Mondadori 2007. Ed è solo per una mera estensione metaforica che le imprese spaziali della seconda metà del '900 – secolo dell'*aria* e della *tecnica* – siano state ‘nominate’ con il ricorso linguistico all'immagine di *navicelle* spaziali? Forse, nell'illusione che grazie all'inedita *navicella* fosse possibile un nuovo ‘radicamento’, dimenticando che la certezza della stabilità e del *radicamento* può appartenere solo alla *justissima tellus*.

¹⁵⁰ E proprio provando ad interrogarsi su tutt'e tre gli ‘elementi’ naturali, Caterina Resta invita a rimettere in campo la ‘prospettiva mediterranea’: «Saprà questo antico mare circondato di terre essere ora modello per una configurazione non *universa*, ma *pluriversa* del mondo? Sapremo diventare tutti, non solo noi europei, ancora una volta mediterranei e ritrovare, infine, un nuovo *nomos*, una nuova misura, tra cielo, terra e mare?», cfr., Caterina Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, cit.

in una combinazione di depositi e di portaerei. Vengono quindi tracciate nuove linee di amicizia al di là delle quali cadono bombe atomiche e all'idrogeno. Malgrado ciò noi continuiamo a nutrire la *speranza* di riuscire a penetrare nel regno di senso della terra, e che siano gli spiriti pacifici a possedere il regno della terra»¹⁵¹.

E' talmente inquietante, perturbante la prospettiva delineata in questo passo da Schmitt – in ragione dell'evidente difficoltà di indicare un'*autorità* che sia in grado di tracciare un "ordine di regole" per abitare l'aria –, al punto che il suo stesso *realismo politico* è costretto ad abdicare, limitandosi a chiudere il passo, consegnando così il suo pensiero solo ad una possibilità di *speranza*, che egli stesso sa essere impotente e ineffettuale nell'orbita del "politico". Ma c'è un'altra seconda ipotesi che Schmitt prova ad affacciare: «[...] se si considera che lo spazio aereo sovrastante la terra e il mare non è attraversato soltanto da aeroplani, ma anche dalle onde radio delle stazioni trasmettenti di tutti i paesi che si propagano ininterrottamente a enormi velocità per lo spazio atmosferico attorno al globo circostante, non ci si può esimere dal pensare che oggi non solo sia stata acquisita una nuova, terza dimensione, ma che si sia addirittura aggiunto un terzo elemento, *l'aria*, quale nuova sfera elementare dell'esistenza umana. Ai due animali mitici, il Leviatano e Behemoth, verrebbe dunque ad aggiungersene un terzo, un grande uccello»¹⁵².

Che dire di questa seconda lettura schmittiana del dominante "regno dell'aria"? Com'è evidente, è una lettura che sembra più centrata sugli effetti di dominio che *l'epoca della tecnica* segna inevitabilmente sul Novecento, e se il "tono" con cui Schmitt la presenta lascia affiorare un rinvio ad un uso e ad una "funzione" che, per effetto della mera *tecnicità*, lascerebbero immaginare una possibile "unità del mondo" meno conflittuale – noi potremmo tranquillamente leggervi *anche* quel comune *telesguardo dell'era satellitare* che rende oggi "trasparente", *ipercomunicativa* e integralmente "tracciabile" l'intera umanità a se stessa¹⁵³ –, l'incertezza e il carattere indefinito ed anche *unheimliche* (perturbante)

¹⁵¹ Carl Schmitt, *Terra e mare*, cit.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Non escluse le stesse forme di controllo totale, di "iscrizione" di ciascuno di noi – delle nostre comunicazioni, delle nostre "voci" – nel grande "Archivio" che è in grado di controllare e tracciare l'iscrizione di ogni nostro movimento: su questi temi, cfr., Maurizio Ferraris, *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Castelvechi 2007; mettendo nel conto le vicende di spionaggio

dell'uso di questo 'terzo' elemento, anch'esso esposto infatti alle dinamiche e ai criteri polemologici del "politico", sono tali da suscitare nel giurista la sospensione di ogni giudizio, l'arresto del pensiero.

Nel tempo – e nello spazio – della *fine della storia*, della fine del "senso", del "crepuscolo della statualità", del nichilismo compiuto, dell'*Apocalisse* incombente, della "fine" di ogni *Katechon*¹⁵⁴ – "la forza frenante" o "colui che trattiene", secondo quella incertezza che attraversa il testo paolino¹⁵⁵ – *convoca* il "politico" alla necessità di corrispondere all'ora presente: rispondere all'esigenza di un nuovo *Nomos della terra*. «Lo invocano le nuove relazioni dell'uomo con i vecchi e nuovi elementi, e lo impongono le mutate dimensioni e condizioni dell'esistenza umana. Molti vi vedranno soltanto morte e distruzione. Altri crederanno di essere giunti alla fine del mondo. Eppure, la paura umana del nuovo è spesso grande quanto la paura del vuoto, anche quando il nuovo rappresenta il superamento del vuoto»¹⁵⁶. Riflettendo su questa 'chiusa' di Schmitt, nella "leggibilità dell'ora" non appare, purtroppo, tra le nostre immagini, quel

informatico internazionale – dal caso "Julian Assange" sino alle rivelazioni di Edward Snowden – che hanno messo a nudo il ruolo di quel *Panopticon tecnologico* che assedia oramai, non solo "le vite degli altri", ma la vita di tutti.

¹⁵⁴ Sulle implicazioni teologico-filosofiche del *Katéchon* in Schmitt – concetto che egli ricava, per analogia, dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* di Paolo di Tarso –, in particolare, con riferimento alla 'traduzione politica' che il giurista elabora e mette in forma nelle sue opere decisive, qui possiamo solo dare alcuni fondamentali rinvii: Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana 1990; Antonio Scalone, «*Katéchon*» e la scienza del diritto in Carl Schmitt, in "Filosofia politica", n. 2/1998; Lorenzo Papini, *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, Name 2004; Massimo Cacciari, *Commento teologico-politico a 2 Tessalonicesi 2*, in L. Ornaghi, A. Vitale (a cura di), *Multiformità ed unità della politica*, Giuffrè 1992; Massimo Maraviglia, *La penultima guerra. Il Katéchon nella dottrina dell'ordine politico in Carl Schmitt*, LED 2006; Riccardo Cavallo, *Il Katéchon nella teologia politica di Carl Schmitt: forza che frena o forza che trasforma*, in "Democrazia e diritto", n. 3/2008: un numero, questo di "Democrazia e diritto", interamente dedicato al tema della *Teologia politica*, a cura di Pasquale Serra; Carlo Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in *Democrazie e religioni* (a cura di Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Sebastiano Galanti Grollo), Donzelli 2012.

¹⁵⁵ Nella seconda epistola ai Tessalonicesi, Paolo di Tarso parla del *katéchon* come di quella forza che 'trattiene' il prevalere dell'iniquità nel mondo: di quella forza che, così facendo, è in grado di differire e trattenere il trionfo dell'*Anticristo*. Nei termini della "teologia-politica" schmittiana, se il *katéchon* nel Medioevo è stato identificato con il potere secolare della Chiesa, in epoca moderna – lungo il canone della 'secolarizzazione', di cui diremo – sarà lo Stato sovrano ad esercitare, per analogia, il compito di contrastare la disgregazione del corpo sociale. Sulla "teologia politica" paolina, una suggestiva interpretazione è quella proposta da Jacob Taubes, nel suo *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi 1997. Ma il rimando obbligato è all'ultima, straordinaria e densa ultima prova filosofica di Massimo Cacciari, con il suo *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi 2013.

¹⁵⁶ Carl Schmitt, *Terra e mare*, cit. Prospettive importanti e dense suggestioni geofilosofiche sull'abitare umano possono cogliersi nella breve 'intervista' a due pensatrici, Caterina Resta e Luisa Bonesio, *Intervista sulla geofilosofia*, Diabasis 2010.

qualcosa, quel *nuovo* che riesca a coprire il “vuoto” che contorna la nostra *justissima Tellus*.

A metà del XIX secolo, uno *spettro* si aggirava per l'Europa, inquietando la scena e l'immaginario del tempo. La politica provava allora a sottoporre l'economia alla “critica del *naturalismo* capitalista”. Quello *spettro* ha agitato la scena per circa un secolo, alimentando nell'Est d'Europa un sistema ideologico-statale (che ha preteso incarnarlo e tradurlo nel suo *crasso materialismo*), la cui definitiva scomparsa, per una singolare coincidenza, è avvenuta mentre negli Stati nazionali in Occidente giungeva a ‘compimento’ la forma del *welfare*. Ci si dovrà pertanto domandare: adesso che “l'epoca della statualità” è giunta alla fine, potrà accadere che si ripresenti un nuovo *spettro* che sia in grado di coprire la paura del ‘vuoto’ contemporaneo nel nostro “mondo globale”?

Forse, per analogia a quanto accadeva a metà Ottocento, dovremmo provare a dare ‘senso’ e ad immaginare se sia possibile e possa ancora darsi un'inedita *forma di mediazione* che, pur nel suo carattere agonistico e differenziale, possa e sappia corrispondere al “destino” di una *traduzione universale delle lingue*, consapevoli che ogni ‘traduzione’ *tradisce* quel “resto” che rende l'*altro* sempre differente e singolare. Se, come sembra, la “teologia politica” è alla sua *krisis*, irreversibilmente segnata dalla scissione della ‘coppia’, in virtù del fatto che l'epoca attuale sembra definitivamente flettere il lungo processo di secolarizzazione in una *immanentizzazione senza resti*, che ne è del *Katéchon* – di quella “forza che trattiene” –, nel tempo a venire? Come, e a partire da quale pensiero, potremo alimentare quella *riserva escatologica*¹⁵⁷, in grado di unificare *potestas* ed *auctoritas*, “legittimità” e “legalità”, ‘politica’ e *trascendenza*, nell'epoca che si annuncia come il tempo della loro universale, drastica, non necessaria connessione? Potrà ancora esserci – saremo in grado di immaginare – un *soggetto* che possa essere in grado di produrre *forma* per il tempo “a venire”?
Hic Rodhus, hic salta!

¹⁵⁷ Su questi aspetti, molto problematici, un ‘piccolo’ accenno lo si trova in un breve intervento di Massimo Cacciari in un agile volumetto dal titolo *Teologia e politica al crocevia della storia*, Alboversorio 2007, in cui è compreso anche un intervento di Mario Tronti. Ma rimandiamo al saggio poco sopra citato di Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, perché con quest'ultimo l'autore consegna una delle prove filosofiche più ardite e suggestive della sua ricerca speculativa.

4) Il fantasma di Marx nel sistema-mondo

Avendo evocato gli *spettri* – ed ‘evocare’ è forse il verbo più appropriato in questo caso: a furia di ‘chiamarli’, i fantasmi a volte ritornano! –, è inevitabile che il nome di Karl Marx si affacci all’inizio di questa *istantanea*¹⁵⁸. Proveremo pertanto ad attraversare il laboratorio – anzi, l’*arcipelago* Marx – e ci accorgeremo presto che la *spettricità*, il carattere *fantasmagorico* non era solamente ascrivibile a quell’arrivante o auspicato *comunismo* che lo stesso Marx ironicamente minacciava nei confronti della borghesia, nell’*incipit* del suo *Manifesto* del 1848¹⁵⁹. Peraltro, basterebbe un’osservazione attenta e perspicace, e apparirebbe evidente il carattere paradossale di quest’annuncio esposto da Marx con l’*incipit* che campeggia nella sua opera appena menzionata: è come se in esso venisse annunciato il “ritorno” – perché uno *spettro* è lo “spirito” di chi ritorna: del fantasma, del *ghost* –, mentre, in realtà, la “realizzazione”, l’attuazione di ciò che esso annuncia (il comunismo), e che impaurisce ed atterrisce a tal punto nobiltà, clero e borghesia, uniti in una “Santa Alleanza”, non era affatto ancora *avvenuta*.

Pertanto, è come se una condizione inquietante, “perturbante” – stante che Marx annuncia il “ritorno” (lo spettro) di qualche cosa (il comunismo) che non *era* sino a quel momento ancora arrivato – abitasse già una casa, un “proprio” (*Heim*), una comunità, un luogo, una “forma sociale” – la forma capitalistica di produzione –, che la *Santa Alleanza* della “vecchia Europa” era intenta a difendere e proteggere strenuamente, presentandola come l’espressione quasi *naturalistica* di una condizione storico-sociale “innocente”, ma in realtà scandita

¹⁵⁸ Frammento che ‘ripete’ volutamente nel titolo, su un altro registro, quell’*Essere giusti con Freud*, di Jacques Derrida, Raffaello Cortina 1994.

¹⁵⁹ «Uno spettro s’aggira per l’Europa – lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate in una santa battuta di caccia contro questo spettro: papa e zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi», in Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del partito comunista*, Laterza 1999. Un tentativo di ‘rilettura’ di linee decisive del pensiero di Marx è offerto dai recenti contributi di Guido Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall’utopia*, Laterza 2005 e da Roberto Fineschi, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica* (MEGA), Carocci 2008. Un’ottima ricostruzione del marxismo italiano del Novecento – dal confronto tra Labriola, Croce, Gentile sino a Mario Tronti e Toni Negri – è quello offerto da Cristina Corradi nel suo *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri 2005.

essa stessa da quella “falsa apparenza” dietro cui stava già nascosta la *latente spettralità* che la connotava, abitandola sin dentro le sue più *mistiche* pieghe: il “modo di produzione capitalistico”.

Non a caso, e come vedremo¹⁶⁰, potremmo definire quella di Marx una vera e propria «spettrologia». Infatti, il carattere “perturbante” (“*Marx – das Unheimliche*”, scrive appunto Derrida, nell’opera appena citata), *fantasmatico* non soltanto attraversa e scandisce la condizione del nuovo “modo di produzione capitalistico”, ma innerva la *forma* della *critica* con cui Marx prova a smontare il presunto *naturalismo* del nuovo sistema economico-sociale, che domina nel suo tempo. Pertanto, di fronte a questo carattere *spettrale*, *fantasmatico* della nuova formazione sociale, l’operazione critico-scientifica, decostruttiva che Marx s’ingegna a fare ha un carattere – se possiamo dire così – *fenomenologico*.

Quello di Marx è uno sguardo proteso «alle cose stesse», seguendo da buon filosofo una lunghissima tradizione di pensiero, secondo cui il carattere *disgiunto* di “fenomeno” e “cosa in sé”, ci rende consapevoli del fatto che «ogni scienza sarebbe superflua, se la forma fenomenica e l’essenza delle cose coincidessero immediatamente»¹⁶¹. A partire dalla consapevolezza di questa discrasia sempre presente tra la realtà e la parvenza delle cose, Marx prova, attraverso la sua analisi critico-teorica, a far conoscere la condizione di “mondo capovolto” in cui si trova la società borghese del suo tempo – al di là della *naturalistica* apparenza con cui essa prova a rappresentare se stessa –, suggerendo ed indicando le modalità pratico-politiche finalizzate a rovesciare l’iniqua condizione sociale derivante dall’intima struttura del sistema capitalistico, dalle contraddizioni e dalle storture di cui esso è intessuto.

Ed è un *mondo capovolto* perché in esso vengono scambiati per “cose” quelli che invece sono rapporti tra uomini: un mondo retto sul “feticismo delle merci” che fa trionfare la *falsa apparenza*¹⁶², in cui si annida un’illusione che deve essere pertanto smascherata. Infatti, in quest’immane mondo di merci si dà agli uomini l’illusione di vivere rapporti che hanno una consistenza oggettiva,

¹⁶⁰ Una delle più geniali, suggestive ed innovative ‘riletture’ di Marx è proprio quella condotta da Derrida, e sulla quale ci soffermeremo appresso, cfr., Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina 1994.

¹⁶¹ Karl Marx, *Il Capitale*, III, Editori Riuniti, 1970.

¹⁶² Karl Marx, *Salario, prezzo e profitto*, Editori Riuniti 1970.

naturalistica – non attraversati dalla *forma* dell’antagonismo, da una profonda dissimmetria di forza e potere –, mentre «quel che qui assume per gli uomini *la forma fantasmagorica* di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi»¹⁶³. Non è un generico mondo di merci, scandite dal loro semplice “valore d’uso”, quello che conforma “il sistema di produzione capitalistico”, perché quest’ultimo si regge su una *fictio juris*¹⁶⁴ – una finzione che maschera la forma dell’antagonismo –, vale a dire, un processo diseguale che iscrive ogni cosa – le cose, ma anche gli uomini – dentro quel “valore di scambio” che connota interamente e totalmente le *ferree leggi* dell’economia, e che all’apparenza non dà conto, non riesce a dar conto di quel *fantasmatico* ingresso di una *nuova merce* nel particolare sistema di scambio (valore-lavoro) che rende “inedito” il modo di produzione capitalistico: l’ingresso di una *merce* mai vista prima d’ora, *la forza-lavoro umana*.

Va da sé che l’uomo “scinde” se stesso tra la forza-lavoro (merce) e la sua libertà, dando vita ad uno scambio *formalmente* eguale, perché “mediato” dall’incontro di volontà libere in una contrattazione tra soggetti ‘formalmente liberi ed autonomi’, all’apparenza equivalenti – il capitalista e l’operaio –, bensì *sostanzialmente* segnati nella loro relazione dalla forma dell’*inequivalenza*. E’, questa, l’inaggirabile conseguenza che discende dall’assunzione della *forma-merce* (e dello scambio salario-forza lavoro) come unico paradigma su cui modellare anche i rapporti umani, ed è quanto è avvenuto specificamente, via via consolidandosi, nel processo storico e strutturale di transizione dal modo di produzione feudale al sistema capitalistico, dalla *forma* del “mercato semplice” al mercato capitalistico.

Non che il primo mercato scompaia, venga meno, bensì nel senso che è il secondo che sussume il primo e lo subordina a sé in un processo che segna un passaggio di egemonia e di gerarchia che, all’apparenza, *naturalizza* l’intera catena degli scambi nel quadro di una *equivalenza generale*, mentre serve ad assicurare ed espandere quell’*accumulazione capitalistica* che accresce la ricchezza a favore di una classe sociale e, *simul*, intensifica le condizioni di asservimento della classe sfruttata, assicurando a quest’ultima le mere condizioni

¹⁶³ Karl Marx, *Il Capitale*, I, Editori Riuniti 1970.

¹⁶⁴ Karl Marx, *Il Capitale*, I, cit.

della sua “riproducibilità” sociale. Stante che il capitale, da un lato, «come capitale crescente *si appropri*a in misura crescente di lavoro altrui senza un equivalente»¹⁶⁵ e dall'altra, «pone sempre di nuovo la capacità lavorativa vivente nella sua indigenza soggettiva e priva di sostanza»¹⁶⁶. Ciò che a tutta prima sembra il *non plus ultra* della libertà e dell'uguaglianza (lo scambio tra due *valori* apparentemente e *astrattamente* uguali e liberi, perché i due soggetti si relazionano nella libera determinazione di uno scambio di merci-beni che stanno nella loro piena ed autonoma disponibilità), nella realtà si rovescia nel suo opposto. Per dirla con Marx, lo scambio – salario *versus* forza-lavoro –, formalmente libero, è solo una «*forma fenomenica* che rende invisibile il rapporto reale e mostra precisamente il suo opposto»¹⁶⁷.

Qualcuno potrebbe pur obiettare che dentro il complesso e stratificato laboratorio teorico di Marx conviva quella sorta di *complexio oppositorum*, che tiene insieme il *sostanzialismo*, che attraversa il suo giovanile “umanismo”¹⁶⁸, a quelle tracce di “determinismo”, che lo condurranno ad una visione lineare e quasi *profetica* del processo rivoluzionario: un processo *teleologicamente* orientato, e dal quale emergerà la mancata “comprensione” delle dinamiche e dei mutamenti del “politico”: dalla “complicazione” del ruolo dello Stato ad uno schematico “riduzionismo ideologico”, espresso dall'illusione di una semplificazione della composizione sociale delle classi, che appariranno invece molto più sfaccettate e complesse a seguito della “grande trasformazione”¹⁶⁹ e dall'intrecciarsi di politica ed economia, Stato e mercato, come le dinamiche del primo Novecento saranno in grado di mostrare¹⁷⁰. Pur riconoscendo il valore di questo rilievo critico, tuttavia è

¹⁶⁵ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, I, La Nuova Italia 1997.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ Karl Marx, *Il Capitale*, I, cit.

¹⁶⁸ Sul tema della *vexata quaestio* tra “umanismo” e “scientificità” in Marx, i ‘classici’ e contrapposti lavori di Rodolfo Mondolfo, *L'umanismo di Marx*, Einaudi 1968, e Louis Althusser, *Per Marx*, Mimesis 2008. Mentre sui ‘due’ Marx – il rivoluzionario, messianicamente proteso al crollo del sistema capitalistico, e il Marx “riformista”, non ossessionato dall'ansia profetica di chi vede e vuole il comunismo qui ed ora – è costruito il saggio critico di Guido Carandini, *Un altro Marx*, già citato.

¹⁶⁹ L'espressione rimanda al classico e decisivo lavoro di Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi 2000.

¹⁷⁰ A parte qualche lavoro specifico, tra cui quello di Danilo Zolo, *La teoria marxista dell'estinzione dello Stato*, De Donato 1974, non possiamo non rinviare al complesso e ricco dibattito che sul tema “Marx e lo Stato” si svolse nella seconda metà degli anni '70 del secolo scorso a seguito delle riflessioni e domande che Norberto Bobbio venne ponendo sulla rivista “Mondoperaio” al marxismo italiano ed europeo; cfr., Norberto Bobbio, *Quale socialismo?*

compresente in Marx una lezione *permanente* che sporge incessantemente dalla “critica dell’economia politica”, da egli compiuta, e che, come uno *spettro*, gli consente di ripresentarsi anche nel nostro tempo sulla scena del dibattito filosofico-politico, con ragioni che rimettono in campo le sue domande sull’ordine del mondo.

Contrariamente infatti ai tentativi di coloro che, mossi da un dogmatismo intollerante – a seguito del fallimento dell’Unione Sovietica e dell’intero sistema di ‘comunismo reale’ dei paesi dell’Est Europa –, hanno voluto dipingerlo come un “cane morto”, oppure hanno provato ad abbandonarlo, per contrappasso, alla “critica roditrice dei topi”, Karl Marx (e il suo pensiero) continua a contrastare *l’esorcismo debole* che vorrebbe decretare nei suoi confronti un definitivo “atto di morte”, avendo egli lasciatoci una *eredità critica* che ci consente di mettere in luce il fatto che tutti noi viviamo all’interno di una costante e permanente condizione di “dissesto del tempo”¹⁷¹ (*The time is out of joint*). Condizione, non a caso, resa *spettrale* dal “nuovo disordine mondiale”, con buona pace di Francis Fukuyama, la cui irenica ed ideologica profezia sulla *fine della storia* non è riuscita a rassicurarci sulle «magnifiche sorti e progressive» di un neo *naturalismo* capitalistico ‘universalistico’, che ripropone in modo carsico all’ordine del giorno il tema, l’esigenza, il compito di tentarne di nuovo e di volta in volta un suo *riaggiustamento*¹⁷².

Ma se gli *spettri di Marx* riemergono e riappaiono dai fallimenti di questo presunto trionfante “lavoro del lutto”, continuamente esercitato dal *discorso dominante*, vorrà forse dire che il “senso” della *critica* di Marx all’“economia politica” è in grado di sottrarsi ad ogni sorta di “controcritica”? Quasi che la critica di Marx avesse mantenuto salda ed intatta, pur nel variare delle condizioni storico-sociali – se solo pensiamo che i centocinquanta anni trascorsi dal suo

Einaudi 1976, Quaderno di “Mondoperaio”, *Il Marxismo e lo Stato* 1976. Una ‘lettura’ di alto spessore filosofico è quella offerta da Biagio de Giovanni nel suo *Marx e lo Stato*, in “Democrazia e Diritto”, n. 3/1973.

¹⁷¹ «In “*The time is out of joint*”, “*time*” è tanto il *tempo* stesso, la temporalità del tempo, quanto ciò che la temporalità rende possibile (il tempo come *storia*, i tempi che corrono, il tempo che viviamo, i giorni d’oggi, l’epoca), quanto, per conseguenza, il *mondo* così come va, il nostro mondo d’oggi, il nostro oggi, la nostra attualità: là dove funziona o non funziona bene, là dove va senza andare come dovrebbe per i tempi che corrono. *Time*: è il tempo, ma è anche la storia, ed è il mondo», Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

¹⁷² Anche per questo serrato confronto con la “buona novella” di Fukuyama, il rinvio è al saggio di Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

tempo ci pongono in una condizione profondamente e radicalmente mutata –, la “struttura” analitica e i dispositivi teorici della sua operazione decostruttiva del sistema capitalistico di produzione? Che cosa organizza, incorpora e significa l'*economia politica*, purché non la si intenda solo come la mera espressione o definizione “nominalistica” di un sapere parziale? Se davvero si è dell’avviso che l’economia politica – proprio questo “sapere speciale” – non attiene alla mera forma “invariante”, generica e *atemporale* di relazione tra uomo e natura per la produzione di cose, di merci e di “beni”, bensì ad una “modalità specifica”, storicamente determinata di formazione-creazione della ricchezza sociale, per come si è configurata come “scienza” in un determinato *tempo storico*. Qual è allora “l’oggetto” che questo “sapere”, questa “cerchia speciale”, questa *forma di scienza* organizza e struttura? In che termini – ed è possibile? – la “critica” [marxiana] dell'*economia politica* è in grado di sottrarsi ad ogni forma di “controcritica”?

Sono domande che sollecitano una risposta. Proveremo pertanto a seguire il filo di un ragionamento che ci aiuterà forse a condividere il carattere ‘dirompente’ della *critica* di Marx, riconsegnandoci per un momento alla suggestione che ricaviamo da un autore che abbiamo sin qui frequentato più volte, e che proviamo a richiamare ancora in campo, citando un suo “passo” che, quasi come uno *spettro imprevisto*, illumina la nostra veduta sull’oggetto “critica dell’economia politica”. Così, infatti, scrive Carl Schmitt: «L’umanità europea migra in continuazione da un campo di lotta ad un terreno neutrale, e continuamente il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario creare nuove sfere neutrali. Neppure la scientificità naturale poté portare la pace»¹⁷³.

Che cosa ci dice questo ‘passo’ di Schmitt? Ci conferma che, così come tra il XVI e il XVIII secolo la *forma di dominio* (sì, proprio così, “l’egemonia”!) dei diversi “campi di neutralizzazione”, o *centri di riferimento*, era stata in grado di far *migrare* continuamente l’umanità europea di volta in volta da un «campo di lotta ad un terreno neutrale» – dal teologico al “metafisico” al “morale-umanitario” –, pertanto, nel tempo di Marx, il XIX secolo, sarà “l’economia politica” ad assumere tale compito. Allo stesso modo in cui il Novecento tenderà a

¹⁷³ Carl Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del ‘politico’*, il Mulino 1972.

costituirsi come il *secolo della Tecnica*, secondo quelle previsioni che stringono Schmitt, Jünger e Heidegger in un ‘trittico’ ineludibile, incorporando dentro la propria sfera sia la “dimensione scientifica” sia la *forma* della “contraddizione”: il *dominio dell’astratto*¹⁷⁴ (con l’apparenza di una presunta “neutralità” *naturalistica* del sistema) e la neutralizzazione delle correlative *dissimmetrie di potere*.

In altri termini, nel e *dal XIX secolo*, è “l’economia” – nella sua inedita, *rivoluzionaria* strutturazione tecnico-produttiva – a costituire il centro di riferimento egemone, in grado di far ruotare attorno alla sua orbita tutti gli altri ambiti sociali e le “sovrastrutture” culturali, politiche, giuridiche, ideologiche, mentali. Un’intera fenomenologia “pluridisciplinare” sembra infatti connotare non soltanto la sfera economica, bensì anche quella giuridica: il *formalismo* del diritto uguale e l’eguaglianza (una legge dell’*equivalenza*) *formale* dello scambio hanno infatti organizzato realmente lo svolgimento della vita materiale, mentre il “giuridico” si è venuto muovendo anch’esso dentro uno spazio in cui “*il dominio dell’astratto*” risponderà alla neutralizzazione dell’ineguaglianza *sostanziale* dei rapporti sociali. Ma non poteva essere altrimenti, visto che è proprio l’*astratto*, nel tempo moderno, a scandire il dominio del *reale*. Come ha ben visto Marx, in quello che rimane un capitolo tra i più significativi della storia del pensiero filosofico – *La Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* –, quando si è espresso in questi termini: «...che la determinazione dell’esser membro dello Stato sia una determinazione *astratta*, ciò non è difetto di questa determinazione, bensì uno sviluppo che ne fa Hegel e delle moderne condizioni reali, che presuppongono la *separazione della vita reale dalla vita pubblica*»¹⁷⁵.

In altri termini, l’*astratto* esprime insieme *dominio* e *separazione*, e non è solo l’economia capitalistica a *naturalizzare* la sua funzione, ma anche il diritto moderno – attraverso l’affermarsi della “norma astratta”¹⁷⁶. Così come, via via, anche lo Stato, massima astrazione e punto di congiunzione sintetica della società, tenderà ad affermarsi come la *forma che domina*: la forma *più reale* di dominio

¹⁷⁴ Su questi aspetti, il saggio sopra citato di Biagio de Giovanni, *Marx e lo Stato*.

¹⁷⁵ Karl Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet 2008 (corsivo nostro).

¹⁷⁶ Non possiamo che rimandare agli innovativi lavori critici che Pietro Barcellona, sin dai primi anni ’70, ha consegnato definitivamente alla cultura giuridica europea; cfr., Pietro Barcellona (a cura), *L’uso alternativo del diritto*, Laterza 1973; Id., *Diritto privato e società moderna*, Jovene 1996 (ultima ed.); Id., *Formazione e sviluppo del diritto privato moderno*, Jovene 1987; Id., *I soggetti e le norme*, Giuffrè 1984.

dell'astratto. Ed è in virtù dell'affermarsi di una progressiva “legge di formalizzazione” – ciò che proviamo a definire il *dominio dell'astratto* – che, nel moderno, l'economico, il politico, il giuridico, sembrano essere scanditi da dispositivi che tendono a ipostatizzare le rispettive categorie concettuali: processo tipicamente moderno, al punto che lo stesso Marx può scrivere che «...l'astrazione dello Stato come tale appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello Stato politico è un prodotto moderno»¹⁷⁷.

Così come – è sempre Marx a scriverlo – «la società borghese è la più sviluppata e multiforme organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e la comprensione della sua articolazione permettono di penetrare, allo stesso tempo, nell'articolazione e nei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in essa era solo accennato ha assunto significati compiuti, ecc. *L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia* [...]. *L'economia borghese fornisce quindi la chiave di quella antica*, ecc.»¹⁷⁸. Ed è in ragione di questo *dominio dell'astratto*, che avvolge l'intero svolgimento delle relazioni economico-sociali e la stessa comprensione dei fenomeni culturali della società borghese a far sì che la stessa categoria fondamentale della produzione materiale – il *lavoro* – giunge nella società capitalistica nel suo più alto livello di astrazione, diventando “lavoro in generale” – lavoro *sans phrase* –, naturalizzandosi e eternizzandosi così nell'apparenza di un ‘lavoro generico’. Infatti, sempre Marx: «...così le astrazioni più generali sorgono solo dove più ricco è lo sviluppo concreto, dove un elemento appare come l'elemento comune a molti, comune a tutti, ecc...»¹⁷⁹.

In un suo denso saggio dei primissimi anni '80, Biagio de Giovanni ha colto ed espresso magistralmente il ‘senso’ della critica di Marx, perché ha saputo mostrare le implicazioni inevitabili tra la *forma della scienza* (la cerchia speciale “economia politica”) e il *dominio dell'astratto*, attraverso cui “funziona” lo ‘specialismo’, neutralizzando ed incorporando le *dissimmetrie di potere* che

¹⁷⁷ Karl Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit.

¹⁷⁸ Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Grundrisse*, Einaudi 1976 (corsivo nostro).

¹⁷⁹ *Ibidem*.

inevitabilmente lo attraversano. Non possiamo non citare nella sua lunghezza (pur ‘saltando’ su alcuni punti) un passaggio fondamentale del brano di de Giovanni, che ci consente di sprofondare dentro il vortice di un ragionamento in grado di afferrare la *plasticità* della critica marxiana: «la critica di Marx al metodo dell’economia politica – scriveva de Giovanni – è la critica alla possibilità di autoregolazione logica di una cerchia speciale che si chiama ‘economia’. *E’ la critica di uno specialismo* [...]. Non vi è nessun meccanismo semplice di contrapposizione della *scienza* (la ‘critica’) all’*ideologia* (l’economia) [...]. Il confronto è, per così dire, interno alla scienza. Eppure vi è qualcosa di dissimmetrico fra critica ed oggetto della critica. Se la critica di Marx tocca la stessa possibilità di autoregolazione logica dell’oggetto, essa copre in qualche modo la sua medesima costituzione, mette in discussione l’oggetto nella sua unità [...]. Il metodo dell’economia politica non riflette specularmente le situazioni empiriche, ma conquista quel livello di astrazione capace di costituirsi in ‘funzione’ di una molteplicità complessa e variegata. Nel ‘realizzarsi’ di quella semplice astrazione che diventa il *lavoro moderno*, la critica di Marx coglie dichiaratamente un risultato già maturato nel metodo analitico di Smith [...]. Lo specialismo di una cerchia si costituisce come omogeneizzazione di una forma e determinazione del suo ‘corpus’ logico-storico di funzionamento. ‘Forma’ esclude contraddizione, ovvero compresenza di termini non-conciliabili. La “cerchia speciale” [l’economia] è assunta come premessa [...], perciò Marx non può essere studiato con i *soliti* strumenti dell’economia [...]. Nella ‘critica’ di Marx, la forma dell’economia manifesta un *potere*. Il potere, per Marx, è *costitutivo* di quella forma speciale. Nel suo nucleo elementare, quella forma è un ‘comando’. *Il carattere dissimmetrico della forma è nella distribuzione dissimmetrica del potere all’interno di essa* [...]. Marx, con il suo ragionamento, radicalizza lo stesso fondamento dello specialismo, nel senso che lo vede fortemente attraversato dalla logica dei *rapporti di forza*. Questa logica è così decisiva, così vincente, da costituirsi in *forma*. La scienza non porta comprensione, dialogo, progresso; non si determina come forma *par excellence* della ‘neutralizzazione’; così come nella sua radice pratica non si oggettiva la forma generale del bisogno umano: alla sua radice, c’è piuttosto *una teoria dei rapporti di forza*»¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Biagio de Giovanni, *Il criticismo di Marx*, in AA. VV. *Filosofia e politica. Scritti dedicati a*

Dalla plasticità concettuale di questa lunga citazione del saggio di de Giovanni, possiamo cogliere come l'intera società venga così ridotta a misura dell'*economia*, e lo stesso *lavoro*, perdendo la visibilità della sua "doppia" configurazione dentro la "cerchia speciale" dell'economia politica – *solo* come "valore", *solo* nello scambio capitalistico, il lavoro è ridotto nella forma dell'equivalenza, *lavoro umano generico*: cosa inaudita e impensabile, ad esempio, nella società greca¹⁸¹ –, appare come *naturalizzato*, partecipando così a quel processo di riduzione unitaria del mondo che neutralizza la complessità e la contraddizione dentro la *forma dello specialismo*. Pertanto, scrive ancora de Giovanni: «...lo specialismo fuoriesce completamente dalla sua pretesa di innocenza conciliativa. In esso si delinea la logica scarna dei rapporti di forza, e del confluire intenso di egemonie, di "lotte", di conflitti, di saperi entro *una cerchia speciale che spinge per conquistare egemonia sulle altre*. Perciò il *Capitale* è anche una rappresentazione drammatica, e non la descrizione di un campo naturale in cui le leggi si muovono secondo una ferma necessità oggettiva. Perciò, il *Capitale* è anzitutto – e verrebbe da dire esclusivamente – *teoria politica*, e rimane un testo silenzioso o costellato di "errori" se si pretende di leggerlo seguendo il filo di una storia separata e continua dell'economico»¹⁸².

Sicché, per riprendere la costruzione dei "campi di riferimento" di Carl Schmitt, "l'economia" ha corrisposto perfettamente a questo *schema complessivo di formalizzazione e di neutralizzazione del mondo*, che ha preso corpo generale nel XIX secolo, sfidando il "politico" lungo quella *soglia di tensione* che li ha visti contrapposti per lunghi decenni, in ragione del fatto che attorno a questo "campo di riferimento" sono venute via via consolidandosi e costituendosi

Cesare Luporini, La Nuova Italia 1981. Le straordinarie riflessioni 'critiche' di questo denso saggio di de Giovanni trovano il loro *senso* più compiuto in un suo precedente 'lavoro' sul laboratorio marxiano, teso a valorizzare la dimensione 'politicamente aperta' contenuta ne *Il Capitale* di Marx, cfr., Biagio de Giovanni, *La teoria politica delle classi nel «Capitale»*, De Donato 1976.

¹⁸¹ «Aristotele non poteva *ricavare* dalla forma di valore stessa il fatto che nella forma dei valori tutti i lavori sono espressi come *lavoro umano* eguale e quindi come *egualmente vevoli*, perché la società *greca* poggiava sul *lavoro servile* e quindi aveva come *base naturale* la *diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro*. L'arcano dell'espressione di valore, *l'eguaglianza e la validità eguale di tutti i lavori*, perché è in quanto sono *lavoro umano in genere*, può essere decifrato soltanto quando il *concetto dell'eguaglianza umana* possedga già la solidità di un pregiudizio popolare. Ma ciò è possibile soltanto in una società nella quale la *forma di merce* sia la forma generale del prodotto del lavoro, e quindi anche il rapporto reciproco tra gli uomini come *possessori di merce* sia il rapporto sociale dominante», cfr., Karl Marx, *Il Capitale*, I, cit.

¹⁸² Biagio de Giovanni, *Il criticismo di Marx*, cit. (corsivo nostro).

contrapposti interessi materiali, organizzazioni sociali, “lotte di classe”, ideologie, soggetti collettivi, istanze rivoluzionarie, tutti finalizzati ad un’espansione sia del “politico-statale” che del suo stesso *governo*. Dinamiche che, unite alle carsiche “crisi cicliche” del sistema capitalistico, in virtù di una competizione divenuta presto ‘globale’, e ai processi di *caduta tendenziale del saggio di profitto*, hanno determinato, dapprima, un ruolo sempre più “incrementale” dello Stato, con “il politico” in una fase di progressiva incidenza *dentro* le pieghe e le trame statali, e pur sempre “agonisticamente” intrecciato al peso e a quelle dinamiche “poliarchiche” che, mentre mutavano la composizione e le trame del *Leviatano*, lo spingevano a “debordare” progressivamente *oltre lo Stato*¹⁸³.

Ed è proprio questa costituzione *eccentrica*, sempre debordante del “politico”, che ha permesso di riaprire permanentemente i *giochi linguistici* rispetto all’idea di quella piatta uniformità che ha preteso di ridurre la politica a mera amministrazione, o a subordinarla a quella sorta di ossimoro che è la “naturalità tecnica”. E tuttavia, sino a quando lo “spazio politico” dello Stato, lungo la tensione della metà del XX secolo – in particolar modo, a partire dal secondo dopoguerra, quando si avviava l’incremento delle politiche statali di espansione del *Welfare* –, è stato tuttavia in grado di modellare e ‘contenere’ le dinamiche dell’*economico* rispetto a quei processi di finanziarizzazione internazionale che sul finire del secolo hanno poi preso il sopravvento, la serrata dialettica (e contesa) tra ‘il politico’ e ‘l’economico’ ha potuto svolgere il ruolo di un inedito, “reciproco”, *campo di neutralizzazione*, proprio perché il ruolo dello Stato è stato in grado di *trattenere* e “governare” entrambi i “centri di riferimento” dentro una tensione ed una *mediazione* regolabile – politicamente, giuridicamente, normativamente.

Ma è con l’avvento radicale della *Globale Zeit*¹⁸⁴ che sono venuti accentuandosi i processi di “*de-formalizzazione*” dello Stato – la crisi che quest’ultimo da quel momento ha iniziato a mostrare vistosamente, la sua caduta di rappresentatività come “centro” e come “legge generale”. Non soltanto si è assistito all’assottigliarsi della “presa” dei singoli Stati nelle dinamiche di un’*economia-mondo* (Wallerstein), resasi oramai globale e interdipendente, ma

¹⁸³ AA.VV., *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, cit.

¹⁸⁴ Sul tema rimandiamo al nostro, *Genealogie della globalizzazione*, cit.

progressivamente hanno preso avvio, come effetto *interno*, lo sfaldarsi e il venir meno di tutti i soggetti collettivi e dei luoghi comunitari di riconoscimento e di “rappresentanza” sociale, slabbrando le relazione tra individuo e comunità.

E se, da un lato, nel 1989, il “crollo” del *Muro simbolico* segnava indiscutibilmente la crisi irreversibile dei sistemi di “socialismo realizzato”, anche i processi globali determinavano la rottura di ogni argine, trascinando nella deriva tutti i muri e i confini, unificando e rendendo indistinguibili tutti i *sistemi economici* – sì da assestare l’*economico-finanziario* quale terminale “campo di neutralizzazione”, nel suo pieno ed inespugnabile dominio globale. Ecco perché il riverbero di una visione *passatista* poteva spingere qualche ideologo neo-liberale a decretare la *morte* definitiva di Karl Marx, nell’auspicio e nell’illusione così di potersi liberare definitivamente da ogni *spirito di risentimento* e illudersi di poter lanciare al mondo la notizia tranquillizzante della stessa impossibilità del ritorno dei fantasmi e dello *spettro* del filosofo di Treviri.

Come abbiamo provato a delineare nelle riflessioni inaugurali di questo *frammento*, si è compreso molto bene, infatti, che è il *capitale* come “rapporto sociale” che Marx ha provato insistentemente a mettere sotto accusa, svelandone paradossi, controfinalità e sistemazione ideologica. “Rapporto sociale”, di cui non si è trattato, per Marx, di evidenziare la realtà mistificatoria e contraddittoria che lo ha connotato – e lo connota tuttora –, contrapponendo all’incoerenza ‘metodologica’ della *Political Economy*, un *altro* “discorso sul metodo”. La *Political Economy* ha assolto piuttosto una funzione *ideologica*, altrettanto inerente alla sua stessa presunta *scientificità*: sicché, per Marx, non si è trattato di contrastare le “carenze” del *procedimento* della *P. E.*, individuando un metodo *altro*, “scientificamente” più corretto, bensì di far emergere, materialisticamente, «la critica dell’ideologia come aspetto qualificante e articolazione interna della critica dell’economia politica, *in funzione dell’organizzazione politica della classe operaia*»¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Così, Umberto Curi, nel suo, *‘Leggere’ l’Introduzione del ‘57 di Marx*, Ibis 2011 (corsivo nostro). Quello di Curi è davvero uno straordinario e denso commento al famosissimo testo di Marx, noto convenzionalmente come *Einleitung* (“Introduzione del ‘57”), vale dire quello *schizzo frammentario* che ha conosciuto nell’ambito del vasto *opus* critico di Marx una ‘collocazione’ oscillante tra il suo *Per la critica dell’economia politica* (Karl Marx, *Per la critica dell’economia politica*, Editori Riuniti 1957) e i *Grundrisse* (Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica: 1857-1858*, ed. italiana a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia 1968, 2

Sappiamo benissimo che il contesto storico-sociale – per via del livello raggiunto dalla composizione sociale delle classi, delle politiche di “*laissez faire*” degli Stati, delle spregiudicate e ‘violente’ dinamiche con cui è venuta espandendosi l’*accumulazione capitalistica*, ecc... –, all’interno del quale Marx ha svolto il suo affondo critico nei confronti dell’economia borghese del suo tempo, di lì a breve avrebbe visto imprimere un’accelerazione repentina al processo di costruzione di “forza organizzata”, in forma *politica*, delle classi subalterne, cui egli si rivolgeva, inaugurando le condizioni di quella di “lotta politica di classe” che ha connotato per lunghi decenni le dinamiche conflittuali all’interno degli Stati nazione, per la conquista delle leve di potere. E se pur rimane il fatto che la prospettiva e l’orizzonte declinati, e “teleologicamente” immaginati, da Marx – *teleologismo* reso a noi più visibile, se osserviamo i profondi processi di trasformazione e le controfinalità che hanno contrassegnato la storia complessa del ruolo del *capitalismo*, contrariamente alle previsioni del filosofo –, non siano poi pervenuti, nel nostro tempo, ad una loro “traduzione”, ad un loro effettivo compimento, tutto ciò non significa affatto che il “tema marxiano” dei *rapporti di forza dentro il sistema capitalistico-finanziario*, giunto oggi all’epilogo di una “globalizzazione sistemica”, sia venuto meno, o sia scomparso, sino a liquefarsi, come ha provato a suggellare la “*buona novella*” di Francis Fukuyama.

Al contrario, negli sviluppi di questo *frammento*, abbiamo potuto cogliere come, sin dal momento in cui il processo di *accumulazione* si è stagiato nella sua funzione di “comando” – configurandosi esso stesso attraverso il processo di sussunzione del “lavoro vivo” nella forma del *dominio dell’astratto* –, l’intero sistema capitalistico si sia venuto via via connotando integralmente in una permanente *circolazione universale*, tale da farlo apparire come circondato da un’intrinseca *aura mistica*. Dentro *il dominio del capitale*, tutto è venuto *circolando* nella “forma di merce”: tutto è iniziato a circolare all’interno del

voll.). Di là dalla pertinente interpretazione di Curi in merito a questa controversia, ci sembra molto più proficuo, per il ragionamento che qui stiamo svolgendo, citare un passo in cui Curi svolge questa sua riflessione: «Ciò che la critica marxiana svela come costitutiva dell’*Economics* classica è l’incapacità di rapportarsi alla società borghese, se non per celebrarla ed eternizzarla, sottraendola, conseguentemente, ad ogni ipotesi teorica o movimento reale intesi a trasformarla. Perciò la critica [...] apre ad uno spazio di intervento politico che proprio su quelle contraddizioni [dell’economia classica borghese] sappia far leva, per accelerare la dissoluzione e provocare infine il rovesciamento dei rapporti sociali di produzione esistenti», *ivi*.

sistema capitalistico come una immane “produzione di merci a mezzo di merci”, al punto che la “forma mistica” del capitale è venuta astraendo e neutralizzando così le differenti qualità (i “valori d’uso”) nella mera *forma di merce*, rese per ciò stesso “equivalenti” – lavoro, denaro, cose, manufatti, persone, ecc... –, sino a far diventare *credenza* che il mondo stia oramai interamente *dentro il capitale*¹⁸⁶.

Provando a descrivere – nel vivo delle contraddizioni mondiali del nostro ‘presente’ – *l’epilogo* della fenomenologia di questa integrale circolazione, che il capitale ha *misticamente* costituito nella forma di una “credenza”, Elettra Stimilli, in un suo bel saggio, così ha provato a delinearne la fenomenologia: «La circolazione fine a se stessa che produce profitto e accumulazione è un movimento a cui va dato credito, *a cui bisogna credere*. Un’adesione assoluta della vita di ciascuno a ciò che, pure, risulta fine a se stesso è la condizione di esistenza dell’accumulazione. Questo, oggi, è reso tanto più possibile dal fatto che ad aderire è proprio lo stesso essere autotelico dell’esistenza umana, quella dimensione pratica che, contrariamente al lavoro, non ha altro fine se non quello in sé e che viene così definitivamente coinvolto nei processi economici. Tra debito e accumulazione emerge ai nostri giorni un nesso ancora più stringente rispetto a quello delineato da Marx nel *Capitale*. Non solo i processi produttivi hanno subito un mutamento profondo, ma attraverso il dirottamento del risparmio delle economie domestiche sui titoli azionari, si è operata la piena inclusione della vita di ognuno nel mondo finanziario [...]. *Con il massiccio dirottamento del risparmio delle economie domestiche sui titoli azionari* – conclude la Stimilli, con un chiaro riconoscimento del carattere *biopolitico* assunto dal dominio del “capitale globale” – si è operata *la piena sussunzione delle singole vite al mondo finanziario*»¹⁸⁷.

Proprio in virtù di quest’esito e per queste ragioni, ripartire dalla domanda che Derrida veniva formulando nel saggio già citato¹⁸⁸ – “*Whither marxism?*”, “Dove va il marxismo?” – è un compito che è *tornato* ad assumere – sì, come uno *spettro!* – le sembianze di un’immagine dell’avvenire, di ciò che viene, di ciò che

¹⁸⁶ Peter Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi 2006.

¹⁸⁷ Così Elettra Stimilli, nel suo *Per una vita in debito*, in Rivista Aut-aut, n. 355/2012, il Saggiatore (corsi nostri). Ma della Stimilli va visto il suo più ampio e denso lavoro, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet 2011.

¹⁸⁸ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

può venire, ‘ritornare’ appunto, come uno *spettro*. Certo – per evitare equivoci, forzature e strumentalizzazioni –, non per riproporre una *metafisica statale* o i dogmi e i dispositivi ideologici e “sovrastrutturali” che sono naufragati definitivamente col crollo del *bastione* comunista dell’ex URSS, e neppure una “nuova ontologia”¹⁸⁹, bensì per riaffermare l’eterogeneità radicale e irriducibile che sporge dalla critica a-sistematica del laboratorio marxiano, in ragione del fatto che, «nel momento in cui un nuovo disordine mondiale tenta di installare il suo neo-capitalismo e il suo neo-liberismo, nessuna denegazione giunge a sbarazzarsi di tutti i fantasmi di Marx»¹⁹⁰.

Vi è ancora qualcuno, infatti, nel nostro tempo globale, che possa affermare “l’invisibilità” del “rapporto reale” che sottende la *forma fenomenica*, espressa e incisa nello scambio “salario *versus* forza-lavoro”? Come non vedere, o far finta di non vedere – solo una *ragionevole ideologia*? –, che nella totale mobilitazione dei capitali, lo scambio “salario *versus* forza-lavoro” è assunto, non più, o non più *solamente*, negli stessi termini in cui era declinato dentro lo spazio dello Stato liberale o socialdemocratico novecentesco, bensì da quella inesorabile *lex mercatoria* – “oltre gli Stati” –, contro cui si mostrano impotenti ed esangui le politiche economico-sociali degli singoli Stati-nazione? Come non comprendere che i processi di *finanziarizzazione* del capitalismo mondiale radicalizzano dinamiche che Marx aveva plasticamente descritto nelle sue opere mature¹⁹¹, nelle quali prefigurava quelle “forze profonde” che facevano da sfondo alle dirompenti trasformazioni messe in atto dal capitale finanziario?¹⁹²

Ecco perché l’avvenire resta così sempre “a venire”, contrariamente a quella presunta già avvenuta *pacificazione universale* espressa dalla “buona novella” di

¹⁸⁹ Ed è – quello della impossibile riproposizione del marxismo come *ontologia* – il rilievo critico che Derrida rivolge a Toni Negri nella sua risposta alle domande che lo stesso Negri, insieme ad altri filosofi politici e studiosi marxisti, aveva avanzato al pensatore franco-algerino a seguito della pubblicazione di *Spettri di Marx*. Per questo ampio spettro di domande, si veda, Jacques Derrida, *Marx & sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis 2008 (con saggi di Toni Negri, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Tom Lewis ed altri, oltre alla lunga risposta di Derrida).

¹⁹⁰ Jacques Derrida, *Marx & sons*, cit.

¹⁹¹ Sono le domande che rimettono al centro dell’attenzione il Marx ‘economista’ e le nuove contraddizioni del capitalismo globale; cfr., Diego Fusaro, *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Bompiani 2009; Id., *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani 2012. Operazione analoga è quella compiuta da Eric J. Hobsbawm con il suo, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l’eredità del marxismo*, Rizzoli 2011.

¹⁹² John Cassidy, *Come crollano i mercati*, cit. Sulla ‘mutazione’ del capitalismo nel corso del ‘900 sino ai nostri giorni, pur con una lettura sintetica, cfr., Giorgio Ruffolo e Stefano Sylos Labini, *Il film della crisi. La mutazione del capitalismo*, cit.

Francis Fukuyama – che si proponeva ideologicamente di eliminare nell’enfasi della raggiunta e conclamata *fine della storia* la dimensione *spettrale* e perturbante (*unheimliche*) di questo nostro “mondo dissestato” –, scioltasi talmente presto come neve al sole perché non poteva riuscire nell’intento di nascondere che *the time is out of joint*: per tutti noi! Ecco che la grande costellazione della *spettralità* del mondo – ma anche del ‘tempo’, della giustizia, della verità, del potere: in dissesto, disgiunto, sconnesso, disaggiustato – rimane sempre “viva” anche nella nostra contemporaneità.

Se Marx, infatti, poteva scrivere che «l’*ancien régime* è la tara occulta dello Stato moderno»¹⁹³, non sembra si possa dire, a più di centocinquant’anni di distanza, che lo Stato moderno, giunto alla sua piena e totale affermazione-compimento, sino alla sua *piega* ‘crepuscolare’, sia davvero coinciso integralmente – quasi in virtù di una irenica *teleologia* – con il suo volto *innocente*, visibile e reso “trasparente” a se stesso. Anche perché, lungo tutto il Novecento, quello che Ernst Fraenkel¹⁹⁴ soleva definire il “doppio Stato”, conteneva dentro le sue pieghe – facendole qualche volta emergere ed affiorare *spettralmente* dal fondo opaco di una non-coincidenza, di una dis-giuntura, di una sconnessione – disequaglianze, dissimmetrie, ingiustizie, che hanno reclamato per lunghi decenni, e continuano ad invocare, ancora oggi, *giustizia* ed il perenne compito di un *riaggiustamento* del tempo¹⁹⁵.

Certo, oggi, nel “vincolo” obbligato dell’attuale *Global Age*, Stato e mondialità, Stato ed economia-mondo, Stato e *lex mercatoria* vivono serrati nel loro ineludibile intreccio “reticolare”, dentro un universo *acefalo* che sembra all’apparenza porre fine e *liquidare* – se così possiamo dire – ogni forma di “mediazione”: di più, segnare quasi l’impossibilità di quella *mediazione* che pur esprime ed invoca la cogenza, la necessità di dover assumere adesso un carattere “universale”: mentre il *Grand Hotel Abisso* sembra inghiottire, nel vortice di un *dominio di una universale circolazione dell’astratto* – che ha nel frattempo assunto un’orbita globale –, tutto il regime della significazione e del *senso*.

¹⁹³ Karl Marx, *Lineamenti della filosofia del diritto di Hegel*, a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi 2006.

¹⁹⁴ Ernst Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi 1983

¹⁹⁵ Su altro ‘registro’, come con condividere l’espressione ironica e disincantata che Jacques Derrida veniva formulando nel suo *Stati canaglia*, Raffaello Cortina 2003, quando scrive che «c’è un po’ di Stato canaglia in ogni Stato»?

Per questo, si potrebbe ancora ripetere con Derrida, «Marx non è stato ancora ricevuto e recepito [...]. Marx resta da noi un immigrato, un immigrato glorioso, sacro, maledetto, ma anche clandestino, come fu per tutta la sua vita. Appartiene ad un tempo di disgiunzione, a quel “*time out of joint*” con cui si inaugura faticosamente, dolorosamente, tragicamente un nuovo pensiero delle frontiere, una nuova esperienza della casa, dell’essere a casa propria e dell’economia. Tra cielo e terra. Non bisognerebbe affrettarsi a colpire l’immigrato clandestino con un divieto di soggiorno o, il che è lo stesso, di addomesticarlo. A neutralizzarlo per naturalizzazione. Ad assimilarlo, per smettere di farci paura con lui. Egli non è della famiglia, ma non bisognerebbe riportarlo, una volta ancora, pure lui, alla frontiera»¹⁹⁶.

E tuttavia, niente assicura, niente garantisce, niente promette – anche per Derrida – che “l’evento” del *riaggiustamento del tempo* possa darsi nei termini di una “promessa” certa, sicura, assicurata e *rassicurante*: nei termini di una “presenza piena”. Quasi che la *frontiera* – la *soglia* che sta tra lo “spettro” e la sua “effettività” o, il che è lo stesso, la sua traduzione reale – potesse garantire il passaggio sicuro, pacificato, assicurato: la pre-visione *trasparente* di colui che viene, il suo certo approssimarsi. Se fosse davvero così, «...ne verrebbe altrimenti ridotta l’evenemenzialità dell’evento, la singolarità e l’alterità dell’altro»¹⁹⁷. “Luogo”, questo proferito qui da Derrida – come in tanti suoi altri contesti di scrittura –, nel quale precipita il turbinio delle parole-chiavi del suo pensiero: dal “dono” all’*evento*, dalla *différance* all’*ospitalità*, dalla “giustizia” alla “messianicità senza messianismo”¹⁹⁸, dalla “responsabilità”, sino a quel singolare enunciato del “*forse*” su cui ha insistito significativamente in *Politiche dell’amicizia*¹⁹⁹ e in molte altre sue opere, e per finire, alla stessa *pratica* della “decostruzione” che tutte le esprime e le innerva.

In un mondo unificato dai controversi, ineguali e dissimmetrici – ma pur tuttavia inevitabili – processi e spazi globali e di mondializzazione, sembra essere piuttosto la scomparsa della “frontiera” ad aver assunto il *senso* di una metafora

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ Su questo ‘concetto’, cfr., Jacques Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della “religione” ai limiti della semplice ragione*, in AA.VV., *La religione*, Laterza 1995.

¹⁹⁹ Jacques Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina 1995.

del nostro “spazio universale”, del nostro *comune* abitare: abitiamo, tutti, oramai un “vuoto di frontiera”, pur in spazi apparentemente distanti e differenti –, la “soglia”²⁰⁰ del nostro *ethos comune*, –, se la globalizzazione è il luogo del nostro comune “con-fine”, *cum-finis*²⁰¹, perché attorno ad essa precipitano e si rifrangono, rispecchiandosi, le distinte polarità del Moderno al suo avvenuto *crepuscolo*. Non a caso, tutte le coppie oppositive che hanno scandito *l’itinerario del Moderno* sembrano incontrarsi, oggi, nel punto della loro irrisolta giuntura, sulla *soglia* del loro complicarsi: ‘identità’ e ‘differenza’; *hospes* e *hostis*; comunità ed estraneità; radici e nomadismo; singolarità e pluralità; ospitalità ed ostilità; *xenia* e *communitas*; *heim* (casa) e *Unheimliche*, la condizione *perturbante* che affiora proprio da ciò che ci è più *intimo* – appunto, la familiarità della nostra “casa”, del nostro abitare, così come del nostro *essere*, affiorante “immediatamente” nella relazione con l’altro da sé.

In tal senso, davvero, “il vuoto di frontiera” appare e si mostra come *la soglia del nostro comune abitare*, espressione di quell’inedito *campo sociale* che appare emergere nello “spazio globale”, e che Peter Sloterdijk ha plasticamente provato a delineare proprio nei termini di un “campo sociale” che esibisce «*un sé senza luogo, e un luogo senza sé*»²⁰²: paradossale simulacro abitativo, nel quale tuttavia “identità” e “differenza” si riguardano nella vicinanza-distanza di un “ethos comune”, sancendo la loro possibile – solo possibile, *forse* – “amicizia stellare” (Nietzsche).

²⁰⁰ «Che cos’è una soglia? Da cosa è costituita la sua indivisibilità, che essa sia puntuale o lineare? E la sua solidità? – fondatrice o terrestre, territoriale, naturale o tecnica, architettonica, fisica o nomica? Da un po’ parlo della soglia come della linea che si pretende indivisibile, passata la quale si entra o si esce. La soglia è quindi sempre un cominciamento, il cominciamento del dentro e il cominciamento del fuori», così, Jacques Derrida, in *La Bestia e il Sovrano (2001-2002)*, *Seminario*, Vol. 1, Jaca Book 2009; e come non ricordare il commento di Walter Benjamin sul fatto paradossale che “siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia”?, cfr., Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in *Opere complete IX*, Einaudi 2000.

²⁰¹ Sulla precipitazione di ‘senso’ di termini come frontiera, confini, cfr., Massimo Cacciari, *Nomi di luogo: confine*, in “Aut Aut”, n. 299-300, 2000.

²⁰² Peter Sloterdijk, *L’ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci 2002. E, come ho provato in altro luogo ad indicare, «...in una perturbante dialettica nella quale, il ‘soggetto’ è ad un tempo esposto alla frantumazione-polverizzazione dello spazio *fisico* e virtualmente ‘dilatato’ nella piena estensione dello spazio *globale*, per cui l’identità oscilla, indefinita, nell’assenza o nell’evanescenza del sé, dentro uno ‘spazio’ apparentemente aperto nella pluralità dei suoi “non-luoghi”», cfr., Roberto Fai, *Genealogie della globalizzazione. L’Europa a venire*, cit.

Pertanto, sola-mente, “congetture di verità”²⁰³ sono quelle che attorno alla “frontiera-soglia” vanno misurandosi in una comune contesa, provando a dare di essa, o il volto ed il *sens*o di quella piccola “porta stretta”, attraverso cui può arrivare il Messia, e che insiste nella prospettiva di una pur *debole forza messianica*²⁰⁴ – secondo l’immagine offerta da Walter Benjamin –, oppure il carattere e l’aspetto di quella «messianicità senza messianismo»²⁰⁵, secondo quanto lo stesso Jacques Derrida ha cercato di indicare, smarcandosi così dall’eredità benjaminiana, suggerendoci così di evitare ogni “equivalenza” tra la sua ipotesi e quella formulata dallo stesso Benjamin, ed anzi assegnando a quel suo «*a venire*»²⁰⁶ il *sens*o di una prospettiva messianicamente sempre “indeterminata”, segnata da uno *scarto* irrisolto, da un “resto” inassegnabile.

Come l’immagine di quella “democrazia a venire”²⁰⁷, su cui ha più volte insistito e che mantiene sempre, anch’essa, il volto della *spettralità*, stante che «[...] l’idea, se ce n’è ancora una, della democrazia a venire, anche al di là dell’idea regolatrice nella sua forma classica, la sua idea come evento di un’ingiunzione garantita che comanda di far venire quel che non si presenterà mai nella forma della presenza piena, è l’apertura dello scarto tra la promessa infinita e le forme determinate, necessarie, ma necessariamente inadeguate, di ciò che deve commisurarsi ad una tale promessa [...]. In questa misura, l’effettività della promessa democratica, come quella della promessa comunista, serberà sempre in se stessa, e dovrà farlo, una speranza messianica nel suo fondo assolutamente indeterminata, un rapporto escatologico all’avvenire di un evento *e* di una singolarità, di un’alterità inanticipabile. Attesa senza orizzonte d’attesa, attesa di ciò che non si attende ancora o di ciò che non si attende più, ospitalità senza riserve, saluto di benvenuto anticipatamente accordato alla sorpresa assoluta dell’*arrivante*, al quale non si chiederà alcuna contropartita, né di impegnarsi

²⁰³ Per il ‘sens

²⁰⁴ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit.

²⁰⁵ Jacques Derrida, *Fede e sapere*, cit. Su questi temi del messianismo in W. Benjamin, cfr., Giacomo Marramao, *La passione del presente*, cit.; Silvia Geraci, *L’ultimo degli ebrei. Jacques Derrida e l’eredità di Abramo*, Mimesis 2010.

²⁰⁶ «L’affermazione dell’a-venire, quindi, non è una tesi positiva. Non è nient’altro che l’affermazione stessa, il “si” in quanto condizione di ogni promessa e di ogni speranza, di ogni attesa, di ogni performatività, di ogni apertura all’avvenire, qualunque esso sia per la scienza o per la religione...», così Jacques Derrida in *Mal d’archivio. Un’impressione freudiana*, Filema 2005.

²⁰⁷ E’ il titolo della nostra ‘nona’ e ultima *istantanea*. Su questi temi, Jacques Derrida, *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina 1995; Id., *Stati canaglia*, cit.

secondo i contratti domestici di alcuna potenza di accoglienza (famiglia, Stato, nazione, territorio, suolo o sangue, lingua, cultura in generale, la stessa umanità), *giusta* apertura che rinuncia ad ogni diritto di proprietà, a ogni diritto in generale, apertura messianica a ciò che viene, cioè all'evento che non si potrebbe attendere *come tale*, né dunque riconoscere anticipatamente, all'evento come l'estraneo stesso, a colui o colei per cui si deve lasciare un posto vuoto, sempre, in memoria della speranza – ed è questo il luogo della spettralità»²⁰⁸.

Il che vuol dire che l'eredità non è un dato, ma un compito, ed un *pensiero della soglia* che, forse, prova con fatica ad esprimere e corrispondere alla nuova fase di unificazione del 'mondo' che stiamo vivendo – proprio perchè la "soglia" è lo spazio che unisce differenziando e differenzia nell'*ethos* comune –, è quello che è davvero "aperto" all'*evento* dell'altro²⁰⁹ e che, in quanto tale, "non" ha affatto bordi assicurati, aperture già pre-viste, "pieni" in cui compiersi, *origini* a cui pervenire. Così come, *il pensiero dello spettro*, contrariamente a quanto crede il buon senso, fa segno verso l'avvenire – il che, vale a dire, impone a ciascuno di noi di *essere giusti con Marx*, perchè egli ci ha lasciato *l'eredità di una promessa*, un compito mai concluso, l'istanza di una 'giustizia a venire'. Sicché, lo *spettro* è un pensiero del passato, un'eredità che non può che venire da ciò che non è ancora arrivato, da colui (colei, coloro) che è sempre di là dall'arrivare. Così come tale è, sempre, *l'evento dell'altro*.

²⁰⁸ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

²⁰⁹ Proprio con questo titolo, una straordinaria lettura del pensiero di Derrida, cfr., Caterina Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri 2003.

5) Aporie del diritto ed eccedenza del ‘politico’, tra Kelsen e Schmitt

Un pensiero *dell'evento* è, pertanto, ciò che ci viene ‘inviato’ *in dono* – forse, più correttamente, occorrerebbe dire che è *l'evento improgrammabile e imprevedibile* di un “pensiero singolare che viene”, quello che Derrida col suo gesto “decostruttivo” ci lascia in dono –, e che noi, accogliendolo in eredità, proviamo a sviluppare in questa quinta *istantanea*. Dopo aver fatto i conti con le fragili ed ireniche profezie di Francis Fukuyama – tra queste, proprio quella che lo stesso Derrida definisce la sua “retorica *neo-evangelica*”²¹⁰ –, e dopo aver solo di sfuggita accennato, sottolineandone la distanza, alla sua idea di *messianicità* con il ‘senso’ della «debole forza messianica» di Benjamin, Derrida si congeda da noi, confermandoci ancora una volta che “uno spettro si aggira per l’Europa”, e che non bisogna averne paura perché questa ‘spettralità’ – *le* spettralità, *più* spettralità, *molte* spettralità²¹¹ – costituisce il connotato specifico del fatto che *the time is out of joint*: il tempo è sconnesso, fuori asse, dis-giunto, fuori posto, fuori di sesto, *sempre*.

E questa dis-giuntura, questa sconnessione – oltre che nel tempo, nel mondo e nella storia – risiedono “dentro”, attraversandolo, lo stesso *soggetto*, ne compongono e definiscono il suo statuto, la sua ontologica costituzione, la sua esperienza, le trame delle sue *decisioni d'esistenza*, non solo com’è attestato con grande suggestione dalle *figure* mitiche della tragedia antica, o del Moderno – da Edipo ad Amleto²¹² –, bensì anche dalle profonde e penetranti ermeneutiche che Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan hanno saputo offrirci. Se il soggetto, il tempo, il mondo, la storia, vivono una permanente dis/giunzione, va da sé che la “spettralità” continua ad alimentare e a sconnettere il tempo e il mondo, la storia e la politica, proprio perché niente e nessuna condizione “immanente” può

²¹⁰ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

²¹¹ «Non si eredita mai senza confrontarsi con *qualcosa di* spettrale e dunque con *più d'uno* spettro», *ivi*.

²¹² Sulle aporie della “decisione”, sui dilemmi dell’*agire*, sulla catastrofe del “fare”, in un’epoca segnata irrimediabilmente dall’evanescenza e dalla inattività soggettiva, ha offerto una delle sue più significative prestazioni intellettuali, Massimo Cacciari in uno dei suoi ultimi ‘lavori’, *Hamletica*, Adelphi 2009, scavando dentro la fenomenologia di tre *figure* più rappresentative ed emblematiche del Moderno: l’*Amleto* di Shakespeare, Kafka e Beckett.

garantire, assicurare, prefigurare una coincidenza *piena* del “soggetto”, un *presente* “pieno” a se stesso; una *comunità* integralmente coincidente con la totale “trasparenza” di sé; un tempo riaggiustato, in asse, a posto, nella giuntura di una *giustizia*²¹³, totalmente compiuta, realizzata e visibile. Infatti, così, Derrida: «la giustizia resta *a venire*, essa *ha* a venire, è a-venire, dispiega la dimensione stessa di eventi irriducibilmente a venire. L’avrà sempre, questo a-venire, e l’avrà sempre avuto»²¹⁴

A partire, potremmo dire, da quella dis-giuntura che pervade e accompagna da sempre la stessa relazione tra il “diritto” e la “giustizia”. Ed è per tale ragione che tenteremo di inscrivere anche il tema di questo *frammento* tra due affermazioni, tra due apodittiche definizioni: meglio, tra due “estremi”, che ben compendiano il senso di quel “tra”, che compare nel titolo, e che fa oscillare il “diritto” nell’ *et et*, o nell’*aut-aut* – nel pendolo tra “norma” e “decisione” –, sino a rendere visibile l’*eccedenza* e l’*insorgenza costituente* del “politico”. Lo faremo, seguendo ancora le tracce di due autori che abbiamo sinora ripetutamente messo in campo: il riferimento riguarda infatti Carl Schmitt e Walter Benjamin.

Il primo, perché nel suo *Le categorie del ‘politico’*²¹⁵, in modo categorico segna l’*incipit* del capitolo intitolato “Teologia politica”, in questi termini: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»²¹⁶, confermando così quella giuntura “teologico-politica” del ‘Moderno’ che avevamo segnalato in apertura del primo *frammento*, mentre il riferimento a Benjamin nasce dal fatto che egli esordisce con una lapidaria e apodittica affermazione nella XVII “Tesi”, in cui delinea il suo *concetto di storia*²¹⁷, scrivendo che, «nell’idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l’idea del tempo messianico».

²¹³ Sul tema – paradossale – della giustizia, pagine intense in diversi lavori di Derrida, cfr., *Pregiudicati. Davanti alla legge*, Abramo editore 1996; Id., *Donare il tempo. La moneta falsa*, Cortina 1996; Id., *Donare la morte*, Jaca Book 2002; Id., *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell’autorità»*, Bollati Boringhieri 2003; Id., *Perdonare*, Cortina 2004, oltre al già citato, *Spettri di Marx*. Su ‘questo’ Derrida, si veda Francesco Garritano, *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca Book 1999 e Caterina Resta, *L’evento dell’altro*, cit.

²¹⁴ Jacques Derrida, *Diritto alla giustizia*, in *Diritto, giustizia, interpretazione*, “Annuario filosofico europeo”, a cura di Jacques Derrida e Gianni Vattimo, Laterza 1998.

²¹⁵ Carl Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, cit.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi 1997. Ed è un concetto espresso anche nel suo giovanile *Frammento teologico-politico*, scritto tra gli anni ’20-’21.

Proveremo pertanto di dipanare il legame che stringe l'una all'altra affermazione, sondando in che modo “messianismo” e “secolarizzazione” abbiano agito in modo aporetico nella costituzione “teologico-politica” del Moderno, e se, e fino a che punto, sia ancora possibile rintracciare *tracce* di messianicità, una qualche *topografia messianica*²¹⁸, in un mondo totalmente secolarizzato, segnato dall'affermazione di un radicale principio d'*immanenza*²¹⁹, interrogandoci su cosa ne sia, oggi, del rapporto “messianismo”/“secolarizzazione”: nell'epoca che è, probabilmente, *l'ora della loro leggibilità*²²⁰, dal momento che sembrerebbe non potersi più dare – almeno secondo quelle tendenze che leggono l'epoca nei termini di una radicale *immanentizzazione* –, alla fine del Moderno e nell'epoca del dominio della *tecnica* dispiegata e del *crepuscolo* dello Stato, alcuna forma di “teologia politica”²²¹, senza confondere tuttavia quest'ultima con gli stringenti ed esasperati ‘fondamentalismi’ che legano ‘religione’ e ‘politica’ in un cortocircuito violento.

Intanto, è opportuno soffermarsi ancora, richiamandone qualche passo, sulla “Teologia politica” schmittiana, coglierne il *senso*, capire come essa emerga direttamente da quello scarto, da quella disgiunzione, da quella “sconnessione”, tra *Idea* e contingenza – verità e “legge”; ‘metafisica’ e *forma* della *rappresentazione* – inaugurata dal ‘Moderno’, ponendo così fine a quella “diretta mediazione” che lungo il medioevo la *Res publica christiana* era stata in grado di esprimere ed incarnare, attraverso la solidità del *fondamento* e di quel “pieno” espresso dalla *sostanza divina*. Non a caso, il Moderno verrà scandendo la propria cifra specifica nello “sfondamento” di ogni *sostanza* e di ogni rappresentazione dell’“origine”, nell'emersione di quel *Nulla di origine*, da cui esso stesso si è venuto originando ed affermando. Richiedendo e sollecitando pertanto, proprio per questo, un nuovo *principio d'ordine* e di “forma”, finalizzato a quella

²¹⁸ Carlo Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet 2009.

²¹⁹ Ad un vero e proprio “piano di immanenza” viene ricondotto il percorso, l'esito della cultura filosofica e politica degli ultimi due secoli, secondo la poderosa e densa ricostruzione svolta da Roberto Ciccarelli nel suo *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della dal XIX al XX secolo*, il Mulino 2008.

²²⁰ Per il ‘senso’ di questa espressione, Giorgio Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri 2000.

²²¹ Sulle implicazioni decisive e complesse che questa espressione racchiude e compendia, nel nostro ‘tempo globale’, il rinvio d'obbligo è al più volte citato Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi.

“rappresentazione” metafisica dell’*Idea*, che non era più possibile esprimere nel momento in cui era definitivamente preclusa la strada di un rimando all’ordine divino.

E’ un tempo, quello che si viene inaugurando nel Moderno, che chiede e reclama una qualche forma di *sovranità artificiale*, di “decisione” sovrana. Continua decisione d’ordine sull’*eccezione* permanente, derivante da quel ‘vuoto’ di fondamento, da quella “infondatezza” che il Moderno reca con sé, obbligando l’epoca a quella permanente “coazione ordinativa”, che verrà così ‘tagliando’ e complicando il rapporto tra diritto e politica, *giustizia e diritto*²²² – rapporto non più assicurato e garantito, essendo venuto meno il legame tra “politica” e “verità”, *Bene* e “potere”, oramai irrimediabilmente incrinato, secondo il ‘sigillo’ che, dal XVII secolo, l’hobbesiano e pascaliano “*auctoritas non veritas facit legem*” aveva impresso al mondo.

Facendo un ‘salto’ di oltre tre secoli, quando nei primi decenni del ‘900 le *forme di mediazione* (dialettica, razionale, agonistica, ecc...) attraverso cui il Moderno aveva potuto affermare le proprie “grammatiche” giungeranno a termine, o conflagreranno nella *krisis*, l’insorgenza permanente del *negativo* farà oscillare la ‘funzione’ di *sovranità* tra l’eccezione della “decisione politica” e la normazione giuridica, lungo una tensione incontenibile che si avviterà tra la “decisione” *sulla* norma e la norma giuridica stessa²²³: tra lo Stato, *neutralizzato* nell’ordinamento giuridico, e l’eccedenza *sovrana*, permanentemente fondata sullo *stato d’eccezione*, inaugurando quella lunga e serrata polemica che vedrà i più grandi giuristi del secolo, come Hans Kelsen e Carl Schmitt, lungo la prima metà del ‘900, dominare la scena²²⁴.

²²² Sul tema, fondamentale, Massimo Cacciari, *Diritto e giustizia*, in “il Centauro”, n. 2/1981. Inoltre, obbligato il rinvio a Jacques Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell’autorità»*, cit.

²²³ Su questi aspetti, oltre a Carl Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica*, Giappichelli 2002, con una puntuale prefazione di Giuliana Stella, anche Adalgiso Amendola, *Carl Schmitt tra decisione e ordinamento concreto*, Esi 1999 e Giorgio Agamben, *Lo stato d’eccezione*, Bollati Boringhieri 2003; ed anche il già citato Carlo Galli, *Genealogia della politica*, cit., nelle pagine dedicate alla classica polemica-contrapposizione tra Schmitt e Kelsen.

²²⁴ Kelsen e Schmitt sono letti in controluce, in due pur brevi, ma filosoficamente molto densi, saggi di Vincenzo Vitiello, cfr., *La spada, l’amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo*, in Roberto Esposito, Carlo Galli, *Nichilismo e politica*, Laterza 2000; e nel più ampio, *Grundnorm. Kelsen e l’infondata fondazione del diritto*, in *Ripensare il Cristianesimo. De Europa*, Ananke 2008.

Per Schmitt, il Moderno è, *simul*, l'epoca della "secolarizzazione"²²⁵ e dell'emersione della *sovranità*: quest'ultima, intesa come capacità di decidere sullo stato di contingenza permanente che scandisce la modernità – appunto, «sovrano è chi decide sul caso di eccezione»²²⁶ –, stante che nell'assenza di un fondamento inconcusso, la costruzione dell'ordine è demandata ad una 'piega', ad una "decisione" artificiale e costruttivistica, fondata sul *vuoto di sostanza* del mondo, ed in grado di corrispondere alla "contingenza" e all'eccezione permanente che si è aperta nello scarto, nel "resto" tra l'*Idea* – che va in ogni caso "rappresentata" – ed il "concreto". E, al contempo, "secolarizzazione del teologico", perché un'istanza *metafisica* continua a connotare il Moderno dal momento che l'epoca, nell'assenza e nel "vuoto" di Dio, inteso quale fondamento teologico oggettivo, per *analogia*, traspone, trasforma e "rioccupa"²²⁷ la forma della "rappresentazione" – quel *Katéchon* che è permanente istanza di ordine, connessione e stabilità – in quello Stato moderno che opera e tende alla costruzione/governo dell'ordine: funzione, che non è un mero 'dato', ma un compito di decisione sovrana sul 'vuoto' della *sostanza* originaria.

Ed è proprio Carl Schmitt, in un passo decisivo, a segnalare sia la secolarizzazione dei concetti teologici sia la connotazione 'metafisica' delle istanze del Moderno, scrivendo che «al giorno d'oggi esistono molti atteggiamenti metafisici in forma secolarizzata; l'uomo moderno ha sostituito Dio con entità terrene, come l'umanità, la nazione, l'individuo, lo sviluppo storico, o anche la vita in quanto tale, puro movimento privo di valore spirituale. Nonostante tutto, questi atteggiamenti sono ancora della 'metafisica' [...]; la metafisica è qualcosa di inevitabile, e [...] non la si può sfuggire soltanto col rifiutarne la consapevolezza»²²⁸. Appare chiaro come, nel contesto dell'interpretazione schmittiana, 'secolarizzazione' non denota un processo storico di passaggio da un riferimento "trascendente" ad uno "mondano", nel senso del processo di

²²⁵ Sulla "secolarizzazione", il rinvio d'obbligo è ai lavori decisivi di Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, nuova ed., Bollati Boringhieri 2005; Id., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza 1994. Si veda anche, Bruno Montanari, *Secolarizzazione. Profili epistemologici e normativi*, in Laura Palazzani (a cura), *Filosofia del diritto e secolarizzazione*, Edizioni Studium 2011.

²²⁶ Carl Schmitt, *Teologia politica*, cit.

²²⁷ Fondamentale, sul Moderno come "secolarizzazione", Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit.

²²⁸ Carl Schmitt, *Romanticismo politico*, Giuffrè 1981.

immanentizzazione delle istanze metafisiche. Qui si può parlare piuttosto di un'accezione ermeneutica del termine *secolarizzazione*, con cui Schmitt tenta di esprimere la struttura teoretica caratteristica della realtà politica: *l'agire politico* è definibile come una 'tensione', come un continuo tentativo di rendere visibile, di portare nel *saeculum* un elemento 'ideale' che, in quanto tale, trascende il piano mondano della fatticità, e tuttavia diviene dicibile soltanto all'interno del mondo.

Per questa accezione ermeneutica della secolarizzazione, dunque, è proprio il passaggio dal trascendente al mondano ad essere impossibile, perché la realtà politica implica strutturalmente il riferimento ad una dimensione che è altra da essa, e che pure si può rendere presente soltanto sul piano empirico: *non c'è alcun passaggio tra i due mondi*, piuttosto la dimensione empirica dimostra di aver strutturalmente bisogno, per il suo costituirsi, di riferirsi ad un elemento che la trascende. Schmitt sembra così affermare che *l'agire politico* si costituisce in questo sforzo di "secolarizzazione", ma ad un tempo di presentificazione dell'*invisibile*; un'operazione che richiede, per il suo buon esito, l'individuazione di un'istanza unitaria come lo Stato, che consente di far *precipitare* l'idea di diritto nella dimensione della *fatticità*. Ecco perché, contrariamente a quanto sostenuto da molte delle interpretazioni *impressionistiche* ed unilaterali²²⁹ del *decisionismo schmittiano*, il concetto di "decisione" non sembra affatto implicare un'esaltazione della mera *forza*.

E' piuttosto *l'eccedenza originaria dell'ideale* a richiedere che il tentativo della sua realizzazione nella dimensione *fattuale* sia affidato all'atto concreto della *decisione*. Infatti, proprio perché l'idea di diritto è irriducibile al piano della realtà empirica, il momento della realizzazione del diritto non può essere pensato come una deduzione oggettiva della prassi dall'ideale. Lo Stato non è dunque un mero esecutore dell'elemento ideale: se *l'idea* rimane un'ospite straniero nel mondo, la sua realizzazione non è pensabile come un'operazione logico-deduttiva, perfettamente calcolabile, ma richiede un atto arrischiato e soggettivo, cioè una *decisione*. Fermo restando che la visibilità dell'idea si dà solo sul piano *arrischiato* della prassi, Schmitt intende mostrare e dimostrare che la 'decisione' costituisce la categoria giuridica centrale all'interno del momento della

²²⁹ E' la critica che può essere espressa nei confronti di Karl Löwith per il suo giudizio su uno Schmitt "occasionalista"; cfr., Karl Löwith, *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza 1994.

realizzazione del diritto, evidenziando come l'agire ordinativo dello Stato, la sua capacità di mettere in forma le relazioni sociali attraverso il *medium* del diritto, si rende possibile soltanto grazie alla 'decisione', cioè ad un elemento che *eccede* la razionalità giuridica della mera *normatività* moderna.

Nel suo tentativo di mettere a fuoco un approccio giuridico alternativo al positivismo giuridico e al normativismo kelseniano, l'indagine giuridica di Schmitt si apre a – ed evidenzia – una prospettiva 'metafisica'. In altri termini, egli cerca di individuare le condizioni teoretiche che permettono la produzione della forma politica moderna: pensare la politica come creazione di un ordine artificiale, incentrato sulle categorie di 'sovranità' e 'rappresentazione', individuando nel concetto di decisione il "presupposto" della razionalità formale tipica della teoria politica moderna e della sua comprensione giuridica della politica. Ed è evidente che il rapporto tra la politica e la "trascendenza" – quel legame cui si dà nome *teologia politica* –, non ha in Schmitt il significato di una *fondazione teologica* del potere politico, quanto piuttosto il senso di una proposta metodologica: la tesi di una strutturale analogia tra il piano dei concetti teologico-metafisici e quello dei concetti della dottrina dello Stato, così come già esposti in *Romanticismo politico*²³⁰.

In altri termini, l'idea di rintracciare una "corrispondenza" tra il piano metafisico delle rappresentazioni dell'ordine del mondo e il piano politico delle rappresentazioni dell'ordine della società conduce Schmitt a collocare la *decisione* su una "soglia di indistinzione", o meglio in una soglia di *co-appartenenza* e *co-implicazione* tra sfera 'politica' e ambito 'giuridico'²³¹. Se per il 'positivismo', il momento della realizzazione e dell'istituzione del diritto appare come un problema di ordine puramente tecnico, a parere di Schmitt, perché il diritto possa considerarsi un processo di ordinamento del reale, il momento della sua *realizzazione* – e dunque la concettualizzazione del rapporto tra l'idea del diritto e la sua applicazione nella fattispecie concreta – deve essere inteso come il problema centrale della stessa prassi giuridica.

Pertanto, il problema della legittimazione del potere può risolversi soltanto comprendendo il carattere giuridico della relazione tra *diritto* e *potere*, a partire

²³⁰ Carl Schmitt, *Romanticismo politico*, cit.

²³¹ Su questi aspetti, anche Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, cit.

dalla radicale diversità che caratterizza il piano normativo del diritto e quello empirico della *forza*, elemento distintivo del potere. Pur muovendo da una posizione analoga a quella che aveva scandito l'itinerario originale di Hans Kelsen – vale a dire, il riconoscimento di un dualismo ineliminabile tra *Faktizität* e *Norm*, tra il piano delle individualità empiriche, dei fatti e del potere, da un lato, e il piano del dovere, della normatività, del diritto, dall'altro – Schmitt perviene ad un esito radicalmente opposto all'approccio metodologico del positivismo giuridico, che esaurisce ed assorbe l'intera realtà del diritto nell'ambito del diritto 'positivo'. Schmitt, al contrario, prova a risolvere il problema dell'opposizione radicale tra diritto e realtà, individuando nella *realizzazione* del diritto un momento centrale per la stessa prassi giuridica, a cui può essere attribuita una specifica autonomia concettuale. Per il giurista di Plettenberg, se il diritto viene inteso correttamente come elemento ideale, determinantesi nella sua purezza razionale, e dunque costantemente distante dalla realtà empirica, allora occorre riconoscere che esso non può diventare diritto *efficace*, positivo, da solo, in quanto non è proprio di una norma esprimersi come “volontà” o coercizione.

L'idealità del diritto implica cioè il suo essere un “*abstrakte Gedanke*”: una normatività astratta, contenutisticamente “vuota”, dalla quale è assente ogni elemento *soggettivistico* e volontaristico, ed è per tale ragione incapace di realizzarsi “autonomamente” in un ordine concreto, senza l'intervento di un'istanza formante. Ciò implica che per comprendere il collegamento tra l'elemento ideale, la pura normatività, e la dimensione *empirica* in cui essa si manifesta come diritto positivo, è sempre all'interno della “scienza giuridica” che noi troveremo la distinzione tra diritto in sé, inteso come pura normatività, e il momento della sua *realizzazione*, che attiene alla stessa prassi giuridica. Ed il problema della realizzazione del diritto potrà trovare soluzione soltanto mediante un *soggetto di diritto*, che si rende necessario per ovviare alla costitutiva *eccedenza* che caratterizza l'idea giuridica rispetto alla realtà empirica. E solamente *nello* Stato è possibile individuare l'*istanza* capace di operare questo collegamento tra le due dimensioni dell'idea di diritto e della *fatticità*, perché esso – anziché annullarsi nell'ordinamento giuridico, come ritiene Kelsen –, nella sua essenza, è co-implicato da entrambi i due elementi: il *diritto* e il *potere*.

Lo Stato è il portatore di una realtà ideale – il diritto – che lo precede e lo autorizza, ed è contemporaneamente lo spazio della *Macht* – forza, potere – che si manifesta nel piano empirico. Lo Stato, che riceve la propria autorità dalla normatività stessa del diritto, consente, ad un tempo, di realizzare l’idea giuridica nella realtà empirica. Ed è qui che si colloca il tema specifico della *decisione*: il suo abitare una “soglia” in cui diritto e potere, logica e prassi, norma e realtà rimangono indeterminati e co-implicati. Dal momento che lo scarto tra l’ideale e il reale è incancellabile, la “decisione” non può essere fondata sull’oggettività di una *norma*, rivelando così che nessun ordinamento giuridico positivo possa rivendicare una piena completezza: il processo di produzione normativa rimanda, infatti, per il suo costituirsi, ad un elemento che lo eccede, ad un’*istanza* capace di “potere decisionale”, la cui attività non è normativamente regolabile. La possibilità moderna di pensare il diritto come norma impersonale e oggettiva rimanda cioè, per il funzionamento della produzione di tale norma, ad un elemento personalistico e decisionale, che rende possibile la produzione giuridica stessa.

Dal momento che la sconessione tra *Idea* e *contingenza* ha reso visibile il “vuoto” di *sostanza* inaugurato dal Moderno, la “decisione” occupa lo spazio lasciato libero da quella “soglia metafisica” che la *Res publica Christiana* era stata in grado di assicurare lungo i secoli della sua riconosciuta *potestas*. Non a caso, l’analogia che nella “teologia politica” di Schmitt scandisce la forma di secolarizzazione del Moderno – tra Dio e Stato –, serve al nostro per mostrare quel rapporto di “mediazione” che lo Stato instaura tra la realtà empirica e l’idea di diritto: lo Stato si presenta come l’istanza concreta che cerca di “rendere visibile” un elemento ideale, che trascende il piano empirico e che non può mai essere oggettivato nella sua purezza, cioè reso completamente presente nell’ordinamento positivo creato dallo Stato; ma allo stesso tempo tale elemento ideale si rende ‘visibile’ nello sforzo mondano della sua realizzazione. E lo Stato può trovare una legittimazione della sua propria esistenza soltanto in riferimento a questo elemento trascendente. Per Schmitt, la struttura teoretica – l’analogia tra Stato e Dio – che ci consente di comprendere l’agire politico rivela come la prassi politica necessiti strutturalmente, per il suo costituirsi, di un riferimento ad un elemento trascendente.

E tuttavia – già, l’avevamo vista sopra in una precedente citazione: “la metafisica è qualcosa di inevitabile” –, come intende avvertirci Schmitt, il progressivo processo di secolarizzazione sembra far precipitare le logiche della Modernità lungo il crinale di una pervasiva “immanentizzazione” (illuminismo, liberalismo, positivismo, lotta di classe, democrazia, socialismo, ecc...), col rischio pertanto di una deriva che può far smarrire il ‘senso’ e la ‘tenuta’ proprio di quel *Katéchon* di cui abbiamo detto, e che nel Moderno è rappresentato/esercitato dal ruolo ‘frenante’ dello Stato – paradossalmente messo sotto stress proprio dalla ‘immanenza’ delle pressioni ideologiche, economiche, politiche e ‘tecniche’ che progressivamente rischieranno di farlo implodere –, la cui tenuta rimane per Schmitt un’esigenza imprescindibile: «ciò che è per Schmitt davvero ineludibile è l’esigenza di un *Kat’echon*, di un freno ‘concreto’ che neutralizzi attivamente l’eccezione e la deriva degli ordinamenti che la ignorano [...]. La sua ricerca di una forma che, accedendo all’origine, freni il delirio tecnico-mondiale della modernità è una ricerca disperata: infatti, la ‘concretezza’ del *Kat’echon* è in pratica coincidente – nella modernità, ovvero nel caso dello Stato – con la ‘concretezza’ della sfida che esso deve neutralizzare attivamente: la vicenda dello Stato dimostra che è anch’esso tragicamente coinvolto nella deriva della storia»²³².

Pertanto, se è incombente l’esito ‘nichilistico’ del Moderno, o meglio: proprio perché è consapevole di quel *Nulla di fondamento* su cui insiste e persiste la Modernità, Schmitt offre di questa una “ermeneutica tragica”²³³, perché nell’assenza e nel vuoto di *potestas* l’epoca è sottoposta progressivamente ad ‘doppio’ dispositivo di una “neutralizzazione”: attiva e passiva. La prima, che opera nella consapevolezza dell’inattingibilità di un’*Origine* e di un ‘vuoto’ di trascendenza che non è più in grado di *rischiare* il mondo e la terra: neutralizzazione di un “vuoto”, che obbliga all’incessante compito di realizzare un ordine effettuale e puntuale in presenza delle dinamiche conflittuali che rendono lo *stato d’eccezione* una condizione permanente. Sicché l’epoca è così obbligata, necessitata ad una *coazione alla forma* che tende a ‘trattenere’ il disordine storico, facendosi così Istituzione, Stato, “soggetto universale” esclusivo, sovrano

²³² Carlo Galli, *Genealogia della politica*, cit.

²³³ *Ibidem*.

“produttore” di *verità*: una verità che è tuttavia infondata, frutto di “decisione”, solo politica, effettuale, contingente. Pertanto anche precaria, e quindi tale da conservare dentro di sé quel carattere ‘*tragico*’ che la espone incessantemente alle stesse dinamiche conflittuali che storicamente insorgono davanti alle contingenze dell’epoca.

E’ tutto il Moderno, pertanto, ad essere posto su una *soglia*²³⁴ precaria, fratta, ‘tagliata’: obbligato così a darsi una *forma*, pur nell’impossibilità di configurare tale “forma” come permanente, stabile, inconcussa, pacificata, ma costantemente sfidata dall’*eccezione*. Sta anche qui la sua stessa dimensione *barocca*. Tutto ciò rende l’epoca tragicamente esposta ed aperta anche alla sua possibile *fine*, alla propria deriva entropica, al rischio di un esito catastrofico. Non a caso, Schmitt, nel delineare le scansioni storiche dell’epoca, aveva fatto ricorso a quella plastica espressione dei “centri di riferimento” che di volta in volta ne avevano scandito la trasmigrazione da un campo ad un altro, ‘trattenendo’ così l’epoca nella sua “temporanea” funzione di neutralizzazione²³⁵.

Ed è dentro le dinamiche e le sporgenze critiche che hanno scandito l’epoca che vengono ad affacciarsi lungo il corso dei secoli tutte quelle ideologie – individualismo, razionalismo, liberalismo, storicismo, marxismo, ecc... – che compongono quella che abbiamo provato a definire nei termini di una “neutralizzazione passiva”, e che inconsapevolmente pretendono di “leggere” il Moderno sotto la luce di una “raggiunta”, ben ‘salda’ e stabile *mediazione razionale*²³⁶, smarrendo così la “logica strutturale dell’epoca” che è quella di

²³⁴ Sui ‘luoghi’ e le dinamiche di ‘passaggio’ della Modernità, Salvatore Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti 1999.

²³⁵ Carl Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni*, in *Le categorie del ‘politico’*, cit. Rammentiamo intanto che questo scritto – *L’epoca*, cit. – è tratto dal discorso tenuto da Schmitt nell’ottobre del ’29 al Congresso della Federazione internazionale della Cultura. In questo scritto, come noto, Schmitt ricostruisce suggestivamente il passaggio delle diverse sfere d’influenza e di egemonia – attraverso, appunto, la successione di differenti “centri di riferimento” – che, negli ultimi quattro secoli, hanno scandito lo sviluppo dello *spirito europeo*: dal “teologico” al “metafisico”, al “morale-umanitario”, “all’economico”, connotando così i secoli che vanno dal XVI al XIX, per finire al XX secolo, in cui lo sviluppo tecnico acquista una così forte valenza, al punto che esso appare «fin dall’inizio, come il secolo non solo della tecnica ma anche di una fede religiosa nella tecnica [sicché]...per il pensiero puramente tecnico anche il problema economico viene risolto dalle nuove scoperte tecniche e tutte le questioni, compresa quella economica, passano in secondo piano di fronte a questo a questo compito del progresso tecnico».

²³⁶ Che Schmitt esprime in questi termini: «solo sulla nuova base di una pace, sicurezza e ordine pubblico, resa possibile da questo Stato si diffonde poi, nella più accentuata stabilità del XVIII secolo, un diritto razionale più normativistico, che fa regredire il decisionismo assoluto e risolve tutti gli ordinamenti [...] in norme e rapporti contrattuali individuali»; cfr., Carl Schmitt, *I tre tipi*

dover assolvere ad una sempre incessante ma “provvisoria” coazione all’ordine e alla *forma*, di dover sempre essere all’altezza di “decisione”, per corrispondere alle necessità dell’epoca, alla radicalizzazione delle sue contingenze d’ordine.

*L’eccezione*²³⁷, per dir così, è diventata la “regola”, la condizione “normale”, nell’infondatezza del Moderno. E ciò che rischia progressivamente di non esser compreso, anzi di essere *neutralizzato* lungo il crinale delle ideologie del Moderno – tutte tese all’idea di subordinare il “politico” al “giuridico”, alla prestazione normativa, lo Stato a mero ordinamento normativo –, sta proprio nel fatto che queste ultime non sono in grado di cogliere l’*ideologia inconsapevole* che le sottende, che «è essenzialmente inconsapevolezza dell’eccezione come origine dell’epoca, e conseguentemente è la pretesa che nella modernità siano possibili ordini ‘ben fondati’ su valori comuni, su ‘campi centrali’: che, insomma, l’agire politico sia essenzialmente costruzione e mediazione, non decisione, progresso e pace e non tragedia, che le istituzioni contengano la politica senza alcun resto e che l’ordine politico, la forma, sia un uniforme destino di ragione e di normazione»²³⁸.

Ed è proprio a partire dal compimento di questo processo – di riduzione dello Stato a ordinamento legalistico ‘positivistico’, della *sovranità* a mera ‘funzione’ positiva, della “politica” a “diritto”, della *legittimità* a *legalità*²³⁹: in altri termini, di spegnimento della “decisione” dentro l’orbita e la logica della amministrazione, dello “Stato amministrativo” – che con il “mutamento di forma” dello Stato, nei primi decenni del XX secolo, viene rendendosi trasparente e incontenibile, in parallelo, la “deriva entropica della modernità”, sino a quella progressiva dissoluzione della stessa *stagione della statualità*, consumatasi lungo il crinale di quel “pluralismo” che affiora prepotentemente dalla perdita della capacità di assolvere, da parte dello Stato, alla funzione di garantire “l’unità politica” – Stato, che è stretto così, di volta in volta e sempre più, nella sua

di scienza giuridica, cit. Siamo, com’è noto, alle polemiche che hanno a bersaglio Hans Kelsen, il suo normativismo e la *neutralizzazione* del dispositivo della “sovranità” che quest’ultimo prosciuga dentro l’ordinamento giuridico-normativo.

²³⁷ Anche perché «essa [l’eccezione] è più interessante del caso normale. Il caso normale non prova nulla, mentre l’eccezione prova tutto. Non solo essa prova la regola, ma la regola vive solo dell’eccezione», ed anche, «nell’eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione», cfr., Carl Schmitt, *Teologia politica*, cit.

²³⁸ Carlo Galli, *Genealogia della politica*, cit.

²³⁹ In merito, Hasso Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, ESI 1999.

incapacità di pervenire a *decisioni* per la “rappresentazione”, a svolgere funzioni di “sovranità” sull’eccezione vieppiù emergente, neutralizzandosi, al contrario, esso stesso in quell’opera di “omogeneizzazione sociale”, che ha ridotto la politica ad “amministrazione”, e se stesso a mero mezzo/strumento di “tecnica sociale”.

Lo Stato è apparso così rispecchiare sempre più passivamente il conflitto sociale, in ragione del fatto che con il «mutamento strutturale» che viene configurando la nuova forma del *Leviatano*, quest’ultimo ha teso ad incorporare dentro le proprie logiche le istanze ‘pluralistiche’ o, meglio, “policratiche”²⁴⁰, progressivamente emerse dalla *compenetrazione* tra istanze economico-sociali e Stato; dall’invadenza dei partiti di massa (‘totali’, o “pigliatutto”, secondo la suggestiva espressione di Otto Kirchheimer²⁴¹) ed espansione dell’economico, intreccio tra “centri” di potere economico e dinamiche di rifeudalizzazione istituzionale. In questo quadro si comprende, pertanto, perché lo Stato non è stato più in grado di poter rivendicare per sé il ruolo di *Totalità*. Meglio, e di più: quest’ultimo poteva ancora svolgere un ruolo *katechontico*, vale a dire di “freno”, sino a quando la sua capacità di risposta “concreta” e puntale per la *forma* e la “rappresentazione”, e di *decisione* sull’eccezione insorgente era in grado di *contenere* il “politico”, corrispondendo di volta in volta alla costitutiva capacità *eccentrica* di quest’ultimo: ruolo e compito che, tra gli anni ’40 e ’50 del Novecento, lo stesso Schmitt coglie profeticamente essere venuti meno, ponendo la domanda e l’istanza della necessità di un nuovo *Nomos della terra* nel quadro della insorgente *globale Zeit*.

Lungo questa frammentaria ricostruzione, nella temperie filosofico-giuridica che li vide protagonisti, Kelsen e Schmitt erano consapevoli del *vuoto di fondamento* su cui il Moderno era venuto articolando i suoi dispositivi, ed accomunati entrambi insieme, pertanto, da un comune atteggiamento decisamente critico nei confronti di ogni *giusnaturalismo*, vista l’impossibilità di poter accedere ad una *sostanza originaria* in grado di “rappresentare”, nella contingenza dell’epoca, l’*Idea*. Tuttavia i due studiosi, come abbiamo visto, sono venuti polemicamente divaricando le loro prospettive, pur accomunati – potremmo dire –

²⁴⁰ Carl Schmitt, *Il Custode della Costituzione*, Giuffrè 1981.

²⁴¹ Otto Kirchheimer, *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, De Donato 1982.

nel condividere quello stesso “sfondo” teorico, racchiudibile nella plastica espressione di Simone Weil – tradotta nel quadro di un aspro *realismo* –, secondo cui, «al mondo non c'è altra forza che la forza»²⁴²: assiomatica declinazione che condensa in modo apodittico il fatto che la “forza” costituisca una costante universale della natura umana: da essa non si esce mai “realmente”. Al più, la storia dell'umanità è scandita dal tentativo permanente e incessante di incanalare, di imbrigliare, di *formalizzare* la forza, per sottrarla alla sua immediata estrinsecazione violenta, alla sua espressione ferina²⁴³.

Nel lungo processo di civilizzazione, il “diritto” ha assolto questa funzione, il fenomeno giuridico ha scandito le tappe di questa progressiva acclimatazione della violenza, di *urbanizzazione* della forza. Il termine “*gewalt*” – che nella lingua tedesca è insieme violenza, forza, ma anche autorità, potere legittimo, ecc... – costituisce il “cuore” interno del diritto, della legge. Dall'affermazione della società e dello Stato moderni, potremmo dire che il diritto conosce il processo della sua progressiva “*formalizzazione*”. Ma, come ben sapeva Nietzsche, dire “formalizzazione”, significa, innanzitutto e per lo più, provare a dare un altro nome al “nichilismo”²⁴⁴. Come annotava infatti quest'ultimo in un suo plastico aforisma, il *valore* – ah, quanta banalità, quanta retorica inconsapevole, a volte, in questa nostra, stantia lamentazione sulla “*crisi dei valori*”!²⁴⁵ – è soltanto «...sintomo della forza di coloro che pongono il valore»²⁴⁶.

Tagliato ogni legame con la teologia e con il piano provvidenziale di Dio, la Modernità consegna il fenomeno giuridico ad un processo di progressiva e assoluta immanentizzazione, al punto che questo sganciamento da rimandi sovra-sensibili, o ad un fondamento radicato in un “diritto di natura” o in una “ragione

²⁴² Simone Weil, *Œuvres Complètes*, Gallimard 1999.

²⁴³ Pagine significative su quello che potremmo chiamare il lungo processo di *razionalizzazione* ‘interna’ del diritto, e che hanno dirette implicazioni sul tema del rapporto tra ‘politica’ e ‘diritto’, analogamente a quanto stiamo qui svolgendo, sono in Julien Freund, *La crisi dello Stato tra decisione e norma*, Guida 2008.

²⁴⁴ In questo decennio, così pervasivamente attraversato da dinamiche globali, le più significative riflessioni tese a problematizzare il rapporto tra la dimensione giuridica, il “nichilismo” e il tema del ‘valore’ – letto come affermazione del ‘volere’ – sono quelle offerte da Natalino Irti, cfr., *Norma e luoghi*, Laterza 2004; Id., *Nichilismo giuridico*, Laterza 2004; Id., *Il salvagente della forma*, Laterza 2007; Id., *Diritto senza verità*, Laterza 2011. Un ‘controcanito’ alle posizioni di Irti, quello offerto da Mario Barcellona con il suo *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli 2006, e, da ultimo, da Vittorio Possenti con, *Nichilismo giuridico. L'Ultima parola?* Rubbettino 2012.

²⁴⁵ Sul tema, Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Adelphi 2011.

²⁴⁶ Friedrich W. Nietzsche, *Volontà di potenza*, Bompiani 2000.

naturale”, apre la strada all’emersione di quel “vuoto”, di quel “*vacuum*”, che potrà essere riempito solo dal conflitto tra le contrapposte volontà. Ed è sulla *soglia* che lega, *simul*, la percezione di un incipiente “nichilismo” al riconoscimento della “necessità della *forma*” – così come, in parallelo e in analogia, nei primi del secolo, Ernst Cassirer verrà prospettando l’esigenza epistemologica di un nuovo statuto della conoscenza scientifica: la “necessità” del passaggio dalla *sostanza* alla *funzione*²⁴⁷ –, che si comprende come, nell’aspro conflitto tra “formalismo” e “antiformalismo”, nella temperie della Repubblica di Weimar²⁴⁸, sia Hans Kelsen che Carl Schmitt, proprio partendo entrambi da dall’*infondatezza dell’ordine* dell’epoca, proveranno ad esprimere le ipotesi contrapposte delle loro rispettive teoresi: rese davvero necessitate dalla fine di tutte le “forme di mediazione” che la *crisi* del loro tempo veniva mostrando.

Da una parte, Hans Kelsen – facendo corrispondere la sua cultura politica “liberal-democratica” al progetto della sua costruzione teorica, tesa ad asserire una concezione *scientificamente pura* del diritto²⁴⁹ – approderà alla grande sistemazione novecentesca del “normativismo giuridico”, mentre, dall’altra, Carl Schmitt, facendo prevalere la *concretezza dell’eccezione* nella ‘contingenza’ di un’azione politica originata dal *vuoto di fondamento*, proverà ad inscrivere la stessa “*decisione*” all’interno della sfera “giuridica”, elaborando un’originale “tripartizione” del pensiero giuridico²⁵⁰. Se Kelsen aveva espunto o forse, come è più corretto dire, *neutralizzato* il ‘politico’, assumendolo integralmente nella sfera del diritto – ‘normativizzando’ le relazioni/funzioni di potere, attraverso la riduzione dello Stato a mera forma di “tecnica sociale” –, Schmitt, al contrario, proverà a riconnettere politica e diritto per inscrivere così *l’auctoritas* – l’esercizio di *sovranità* – su una *soglia* di indistinzione tra diritto e politica, e assumendo come definitivamente data la divaricazione tra *ratio* e *voluntas* verrà configurando

²⁴⁷ Ernst Cassirer, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia 1973. Su questi aspetti, cfr., Roberto Racinaro, *Hans Kelsen e il dibattito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta*, Introduzione a Hans Kelsen, *Socialismo e Stato*, De Donato 1978, e Giuseppe Zarone, *Crisi e critica dello Stato. Scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, ESI 1982.

²⁴⁸ Su questi temi, Riccardo Cavallo, *Le categorie politiche del Moderno. Carl Schmitt e le aporie del Moderno*, Bonanno 2007; Id., *L’antiformalismo nella temperie weimariana*, Giappichelli 2009.

²⁴⁹ Hans Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi 2000; Id., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas 2000; Id., *Lineamenti di teoria generale dello Stato*, Giappichelli 2004. Su Kelsen, cfr., Mario G. Losano, *Forma e realtà in Kelsen*, Edizioni di Comunità 1981; Agostino Carrino, *Kelsen e il problema della scienza giuridica*, Esi 1987;

²⁵⁰ Carl Schmitt, *I tre tipi di scienza giuridica* (a cura di Giuliana Stella), cit.

la dimensione dell'*Entscheidung* (della “decisione”) si come “extranormativa”, e tuttavia non “extragiuridica”: una sottigliezza che non sarà sufficiente a ‘salvare’ il ragionamento schmittiano dall’aporia.

Infatti, nel sostenere che il *caso d’eccezione* sia ascrivibile alla natura *opaca* e non sempre mediabile del ‘divenire’ – pertanto mai integralmente sussumibile da una ‘norma’ –, Schmitt si azzarda ad inscrivere integralmente la stessa *decisione* all’interno della statuizione giuridica, ma così facendo non si avvede della contraddizione in cui questa è impigliata, dal momento che la stessa *decisione* – proprio perché prova a coprire il *vuoto* segnato dall’emergere della condizione contingente, dello *stato d’eccezione* – è tuttavia ‘fratturata’ da un’aporia irrisolvibile: impossibile da ascrivere alla sfera giuridica e, costitutivamente e per sempre, innervata all’*agire politico*, che così facendo è in grado di creare nuova “forma giuridica”. Il tentativo di Schmitt non riesce infatti ad offrire una *deduzione oggettiva* che possa far derivare la ‘decisione’ dall’*Idea*.

Nel Moderno, infatti, è definitivamente sbarrata la strada perché la rappresentazione politica possa coincidere con quella *Rappresentanza cattolica*, attorno a cui Schmitt ha intensamente pensato e ‘lavorato’. Infatti, come ha scritto Carlo Galli, «la sua origine [dell’*Idea*] non è fondamento, ma abisso, è appunto la crisi concreta e contingente, il disordine radicale, la discontinuità tra la norma astratta – l’*Idea* di diritto – e il caso concreto»²⁵¹. Pertanto, proprio per il fatto che il diritto, la *norma giuridica*, la sfera giuridica (nella sua interezza) declinino solamente un “sapere secondo”, *derivato*, “istituito”, mentre la “*decisione*” inaugura ed esprime il carattere permanentemente “costituente”, *eccedente*, “incommensurabile”, del ‘politico’ – della sfera *politica*, dell’*atto* politico sul “giuridico”: questa, la straordinaria prestazione che Schmitt consegna all’*intelletto europeo* attraverso la sua riflessione teorica sul nesso “politica/diritto” –, il tentativo concettuale, filosofico-giuridico, del grande giurista di Plettenberg di forzare teoreticamente la soglia di distinzione tra norma giuridica e potere – tra diritto e “decisione” sulla norma, tra *ratio* e *voluntas* – non è sufficiente a farlo uscire dai paradossi e dall’aporia in cui resta conficcato. Pur nella sottigliezza concettuale di un “extranormativo”, distinto dall’“extragiuridico”, incardinando in

²⁵¹ Carlo Galli, *Genealogie della politica*, cit.

questa sfera la “*decisione*”, quest’ultima è esposta inevitabilmente a quel terreno molto scivoloso, dentro cui è la “*piega politica*” a catturarla e a determinarla.

Ed oggi? Dal momento che *l’epoca della statualità* è giunta oramai al suo crepuscolo, ed è conseguentemente fratta, impervia la strada di una “teologia politica” all’altezza del potere mondiale; tenuto conto che è pure sbarrato il percorso di un “agire politico” che possa rivendicare l’iscrizione della *decisione* sopra uno stabile fondamento giuridico, come riattivare *processi politici costituenti*, pur nella consapevolezza che non si tratta affatto di farli derivare da una dimensione “giuridica”? Se l’epoca globale, giunta alla sua *piena* e compiuta configurazione, sembra aver paradossalmente “prosciugato” le stesse istanze ‘trascendenti’ che pur serbava in seno, dobbiamo forse consegnarci integralmente al “nichilismo” che sembra essersi installato nel *deserto* che abitiamo?

Se la stessa “critica” al Moderno espressa da Marx e dall’*orizzonte* che egli era venuto prefigurando con la dialettica conflittuale della “lotta di classe” sembra franata nel fallimento della *società senza classi* – istanza utopica di uniformità sociale, inevitabilmente tesa ad una condizione di anomia, oltre che ideologico disegno teleologico –, mentre il ‘compimento’ della *Global Age*, arrestando ogni immagine ‘escatologica’, si configura come il luogo di una *perfetta* e totale ‘immanentizzazione’²⁵², si da neutralizzare la possibilità di “*dinamiche politiche costituenti*”, che ne è del *messianico*, dell’istanza *messianica* nel nostro tempo? C’è ancora spazio per un *messianismo senza messia*²⁵³?

Ancora: se il ‘politico’ – pur oramai fuoruscito da tempo dall’orbita dello Stato, ma integralmente assorbito, nell’epoca della *Globale Zeit*, dalle dinamiche della *lex mercatoria* – sembra essersi “volatilizzato” e reso impotente ed *ineffettuale* rispetto alle *potenze* tecnico-economico-finanziarie che sovrastano il vecchio, consumato *Leviatano*, che ne è del ‘senso’, delle nostre permanenti *domande di senso*, in un’epoca che sembra lontanissima dal far intravedere “nuovi inizi”? Che cosa rimane delle domande di *senso* attorno a quella specifica

²⁵² Su questi temi, il rinvio è al già citato volume di Roberto Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della dal XIX al XX secolo*, cit.

²⁵³ Così, Jacques Derrida, in un percorso che aveva già indicato in *Fede e sapere. Le due fonti della ‘religione’ ai limiti della semplice ragione*, in Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *La religione*, Laterza 1995, poi ripresa nei già citati Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.; Id., *Marx & Sons*. Ma su questi aspetti del rapporto tra messianismo e ‘politica’, cfr., AA.VV., *Rivista B@belonline/print, Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità* (a cura di Patrizia Cipolletta), n. 4/2008.

forma dell'*agire* che ha configurato il 'politico' nella sua costitutiva *eccedenza* nel tempo dell'uniformità spaziale? Prima ancora di immaginare di poter "riconnettere" le forme dell'*agire politico* a qualche pur 'debole' istanza messianica – dal momento che lo spegnersi di ogni immagine messianica non ne fa affiorare, anzi ne neutralizza, la sua costitutiva *eccedenza* sul reale –, quali nuovi "criteri" del politico possiamo inaugurare o sperare di poter intravedere? Attorno a quali *criteri del politico* occorre "lavorare", affinché le forme di mediazione e "regolazione sociale" possano trovare una loro riconosciuta e legittima consistenza, nel tempo della *universale* unificazione del globo?

Pur consapevoli che non si può metter fine allo "scarto", alla differenza che separa, che taglia, che *delinque* l'identificazione tra "politica" e "pensiero" – che nessuna "filosofia politica"²⁵⁴ sarebbe in grado di ricomporre, pena il rischio di ricadere in una sorta di "ri-ontologizzazione" del 'politico': volto, quest'ultimo, malinconico e nostalgico di un marxismo tuttora incartato nel mancato "lavoro del lutto"²⁵⁵ –, c'è ancora spazio per un *agire politico* che possa "far presa" sull'attuale "realtà globale"? Un *agire politico* che sappia aprire varchi – una sconnessione, una sfasatura – dentro la "contemporaneità"²⁵⁶? *Last, but not least*: chiusa e sepolta la stagione novecentesca dei totalitarismi, dal momento che ogni possibilità di "potere costituente" – 'molla' ed *inizio* permanente dell'*agire politico* – è apparsa sempre più racchiusa e "custodita" nella *Grundnorm* delle Costituzioni europee del secondo Novecento, come riattivare quell'*eccedenza* del 'politico' in un'epoca globale che sembra accentuare i paradossi e l'ineffettualità della stessa "dimensione democratica"²⁵⁷?

²⁵⁴ Sul tema, i già citati, Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*; dello stesso Esposito, *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Bruno Mondadori 1996.

²⁵⁵ Su questi aspetti la risposta critica di Jacques Derrida a Toni Negri nel già citato *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*.

²⁵⁶ Sulla nozione di 'contemporaneità', Giorgio Agamben, *Nudità*, cit.

²⁵⁷ Sulla paradossale 'parabola' della *democrazia*, già registrata a partire dall'ultimo decennio del secolo scorso e via via resa sempre più visibile nel contesto 'globale' da molti studiosi, cfr., Jean-Marie Guéhenno, *La fine della democrazia*, Garzanti 1994; David Held, *Democrazia e ordine globale*, Asterios 1999; Ralf Dahrendorf, *Dopo la democrazia*, Laterza 2001; Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza 2003; Umberto Cerroni, *Globalizzazione e democrazia*, Manni 2002; Luciano Canfora, *Critica della retorica democratica*, Laterza 2002; Id., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, 2004; AA.VV. (a cura di Giuseppe Duso), *Oltre la democrazia*, Carocci 2004; Stefano Petrucciani e Virginio Marzocchi (a cura), *Democrazia e diritti nell'epoca globale*, Manifestolibri 2004; Marcel Gauchet, *La democrazia contro se stessa*, Città aperta 2005; AA.VV., *Dopo la democrazia?*, Apogeo 2006; Jean-Luc Nancy, *Verità della democrazia*, Cronopio 2009;

Nel pieno della crisi dello Stato – per chi intenda radicalizzare la stessa domanda: nel tempo dell’“*oltre Stato*” –, si dà ancora, può ancora darsi *potere costituente*? Davvero la *moltitudine* ne può esprimere il “soggetto”²⁵⁸? Esiste ancora, si dà – può darsi? – lo spazio di un’*istanza messianica* nell’epoca che stiamo vivendo? E se sì, di là dalla pretesa di volerne anticipare qualche *forma determinata* (“impossibilità” già delineata dallo stesso Derrida), la sua possibile apparizione è, forse, legata solo ad un esile filo, secondo le tracce di una debole *speranza*? O di una flebile *promessa*? E chi è il “soggetto” di questa *promessa*? Chi ne è il portatore? C’è ancora un *soggetto* nel tempo globale?²⁵⁹

Carlo Altini (a cura), *Democrazia. Storia e teoria di un’esperienza filosofica e politica*, il Mulino 2011.

²⁵⁸ Su questi temi, Michael Hardt e Antonio Negri, *Moltitudine*, cit; Filippo Del Lucchese (a cura), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi 2008; Paolo Virno, *Grammatiche della moltitudine*, cit. Posizioni teoriche che giungono sino alla configurazione di un *potere destituente* – proposta teorica ed istanza politica che non ci convincono affatto, se commisuriamo con *realismo* il ‘politico’ alla sua esclusiva determinazione ‘fattuale’ e di *conflittuale punteggiatura di forze*. E per *potere destituente*, infatti, secondo queste posizioni, andrebbe inteso quel *gesto* (o quell’azione) che si oppone alla *sovranità* attraverso il “ritiro” di qualunque “gesto sovrano”. Non a caso *la moltitudine* è pensata – secondo queste posizioni teoriche – “oltre la sovranità”, in ragione del fatto che la *moltitudine* manterrebbe e confermerebbe il proprio carattere di *irrappresentabilità*, pur non convergendo – nella rivendicazione delle sue istanze – verso l’*Uno*.

²⁵⁹ Proprio attorno al tema del “soggetto”, si sono misurati due numeri della rivista “Filosofia politica”, *Soggetto/1*, n. 3/2011, e *Soggetto/2*, n. 1/2012, il Mulino. Ad essi rimandiamo per la feconda disamina del tema.

6) Dopo l'*impolitico*: quali criteri per l'*agire politico*?

E' un groviglio di domande, quello che ci siamo lasciati alle spalle nella 'chiusa' della precedente *istantanea*. Domande che ingiungono una risposta riguardante essenzialmente il destino del "politico". Con un paradosso: se l'urgenza delle risposte risiede nel fatto che il presente è segnato dalla necessità di mettere all'ordine del giorno l'individuazione di nuovi criteri del 'politico', proprio l'epoca attuale sembra far volatilizzare questa possibilità, non farci approdare nel luogo auspicato. Non solo la configurazione dei nuovi criteri del 'politico', bensì lo stesso *agire politico* sembra arrancare, mancare la presa, arrivare in ritardo, oscillare tra anomia e inconsistenza. E come se "il politico oltre lo Stato" fosse stato in grado di disegnare un'orbita incisiva, esprimere un'immagine, un disegno, manifestare un *sensò*, produrre una sua consistenza sino a quando la "mondializzazione" non era ancora giunta al suo 'compimento', sino a quando la *Global Age* non aveva ancora cucito l'ultimo filo della sua *rete* sistemica, dando così l'impressione che l'unica forma di mediazione possa oggi essere espressa solo da una pervasiva *lex mercatoria*, dalle dinamiche e dalle logiche imprevedibili ed 'evenemenziali' del capitalismo globale e dei mercati finanziari e dal *gioco* autoreferenziale delle borse mondiali: ed è, questo, quanto è avvenuto nel corso degli ultimi due decenni.

Il crepuscolo della sovranità dello Stato – degli Stati – segna (e coincide con) il declino irreversibile dell'idea stessa di sovranità. Al compimento 'globale' di quella che Ernst Jünger aveva profeticamente intravisto come l'*universale Mobilmachung* (mobilitazione), così come sono apparsi progressivamente divelti i classici confini, si manifestano oggi anche esangui l'idea e i *luoghi* della sovranità²⁶⁰. Ancora di più, "pensiero" e "politica" appaiono distanti, abitare luoghi irrelati, nel vortice di mutamenti che hanno oramai resa definitivamente compromessa ogni "*filosofia politica*"²⁶¹ nelle sue implicazioni 'normative'.

²⁶⁰ Rimandiamo, sul tema del 'crepuscolo' della *sovranità*, ai saggi citati nell'introduzione, alle note della prima *istantanea*.

²⁶¹ Lungo questa linea teorico-politica si era già mosso, con risultati sorprendenti Roberto Esposito con le sue ricerche già sul finire degli anni '80 del secolo scorso: Roberto Esposito, *Categorie*

Quest'ultima, pur rinnovando le categorie del proprio campo disciplinare, sembra esser consapevole che il suo spazio di "presa concettuale" appare sempre più ineffettuale – incapace di esprimere 'potenza' – in ragione del fatto che le sue stesse ipotesi *descrittive* sembrano venir meno e sciogliersi davanti alla medesima *liquidità* che rende effimere e volatili le sue stesse pretese *prescrittive*. A nostro avviso, la radicalizzazione delle trasformazioni degli assetti materiali del mondo contemporaneo non ha determinato solo una catastrofe concettuale ed una vera e propria afasia del lessico categoriale: anche tra il *pensare la politica* e l'*agire politicamente* sembrano essersi aperti profondi varchi che ne sanciscono la loro radicale divaricazione.

Anch'essi mostrano, proprio "al giorno d'oggi", la loro più totale distanza, il *fatto* di doversi fronteggiare nella più aspra e incontenibile incommensurabilità, anche perché la crisi irreversibile delle *forme della rappresentanza* rende ancora più vistosa l'ineffettualità sia della *filosofia politica* – costretta a stazionare sul bordo crepuscolare di quel *Dio mortale*, eroso sempre più nella sua legittimazione e nelle espressioni di una sovranità oramai evanescente – sia dello stesso "agire politico", sempre più corrosivo nella sua significazione produttiva, dal momento che non c'è soggetto – individuale e/o collettivo – che sappia, o possa, esprimere un *pensiero* politico che possa essere innervato lungo il vettore di un'*azione* politica in grado di dare senso all'esperienza concreta: ripetiamo, esperienza individuale e collettiva. E' sembrato così che sia la *filosofia politica* sia il concreto "agire politico", nel ciclo conclusivo del Novecento, avessero raggiunto, su fronti di *senso* differenti, la cifra del loro 'compimento', quasi che entrambi contenessero in grembo quella *spoliticizzazione* esprime «il risultato entropico in cui scivola l'intera tradizione filosofico-politica moderna», dal momento che è

dell'impolitico, cit.; Id., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino 1993 (in una versione aggiornata, l'autore, aggiungendo una nuova 'voce', e lasciando inalterato il resto, ha intitolato il testo, *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino 2011); Id., *Oltre la politica. Antologia del pensiero "impolitico"*, Bruno Mondadori 1996. Corre l'obbligo segnalare alcuni approcci che offrono un panorama della "filosofia politica": Salvatore Veca *Filosofia politica*, Laterza 1998; Stefano Petrucciani, *Modelli di Filosofia politica*, Einaudi 2003; Vincenzo Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza 2011; Roberto Gatti, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti, i problemi*, La scuola 2011; Lorella Cedroni, Marina Calloni (a cura), *Filosofia politica contemporanea*, Mondadori 2012.

proprio «all’invadenza della tecnica [...] che è attribuita la responsabilità di esporre la politica alla minaccia del proprio esaurimento»²⁶².

Dall’emergere di questa consapevolezza, aveva pertanto preso avvio quel *pensiero dell’impolitico*, inaugurato nel vivo di una temperie segnata dalla presa d’atto della parabola discendente della Modernità e tuttavia molto distante – di più: in consapevole “contrappunto” ad essa – da quella *condizione postmoderna* che, al contrario, a circa dieci anni dal suo annuncio, sembrava già aver toccato la sua orbita declinante, nonostante avesse inaugurato gli ultimi due decenni del Novecento nell’ingenua ed euforica prospettiva, secondo cui, una volta liberati il pensiero e le forme di esistenza dal fardello di “istanze fondazionali” e da *grandi narrazioni*, si sarebbe aperta una stagione *soggettiva* carica e ricca di aspettative di libertà.

In perfetta solitudine²⁶³, sul finire degli anni ’80, e su un altro registro, Roberto Esposito gettava infatti nuova linfa nell’ambito della riflessione sul “politico”, partendo dal *cono d’ombra* di quest’ultimo, provando a decostruire e demistificare tutte le espressioni di *autovalorizzazione* attraverso cui il “politico” aveva promosso i suoi codici, disvelando la loro inconsistenza, quando non la loro stessa surdeterminazione *mitica*, e si avventurava nell’impresa di trarre fuori la filosofia occidentale da ogni ingenua e illusoria finalità “prescrittiva”. La prospettiva dell’*impolitico*²⁶⁴, rovesciando e distanziandosi dal *sensu* che l’espressione «impolitico» aveva assunto nelle *Considerazioni* di Thomas Mann²⁶⁵, inaugurava un inedito punto di vista, attraverso cui guardare al “politico”, situandosi alla stessa distanza critica tra spolticizzazione moderna e teologia politica, tra apologia dell’esistente e appello alla trascendenza.

Senza contrapporre al “politico” un’altra *realtà* e neppure, tantomeno, un *valore*, piuttosto, per Esposito il nuovo orizzonte categoriale critico che in quegli

²⁶² Entrambe le due citazioni, da Roberto Esposito, *Oltre la politica*, cit.

²⁶³ Anche se un ‘precedente’ illustre di questa declinazione di “*realismo politico*”, contrapposta ad ogni forma di politica tradotta in *valore*, Massimo Cacciari l’aveva anticipata nel suo *L’impolitico nietzscheano*, nel suo saggio contenuto nel volume *Il libro del filosofo*, a cura di Marina Beer e Maurizio Ciampa, Savelli 1978, ma il ‘lavoro’ di Esposito verrà stagliandosi come una prospettiva filosofico-politica di maggiore sistematicità concettuale, segnando a lungo il dibattito teorico-politico negli anni novanta del ‘900.

²⁶⁴ Con questo titolo, usciva nel 1989 un breve saggio di sintesi dell’autore sul suo ‘lavoro’ teoretico sulla rivista “*Micromega*”, n.4/1989.

²⁶⁵ Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Adelphi 1997. Su questi temi, un’importante lettura critica in Elena Alessiato, *L’impolitico. Thomas Mann tra arte e guerra*, il Mulino 2012.

anni viene affacciando è proprio ciò che *libera* definitivamente il “politico” da ogni indebita valorizzazione o “autovalorizzazione”. «La distanza che lo connota [l’impolitico] – per riprendere le parole dello studioso – non rappresenta in nessun modo la negazione del politico, ma semmai il suo negativo»²⁶⁶. In altri termini, se la politica moderna – e lo Stato con essa, che ne ha espresso la sua potente “macchina” – si è venuta costituendo come quel processo di deteologizzazione, in grado di svuotare l’epoca di tutte le *sostanze storiche*, traducendosi così in una *rappresentanza interamente immanentizzata*, era inevitabile che la sua stessa pretesa di volere, ad un tempo, tradurre ed inaugurare un *transito* lineare, ‘diretto’, al “Bene”, al “valore”, alla “giustizia”, pretendendo così di “rappresentarli”, approdasse a quella compresenza di spoliticizzazione e di “teologia politica” che costituisce l’epilogo nichilistico cui è giunta la Modernità.

A “decostruire” questa pretesa mitica della politica moderna, si muoveva, adesso, il *pensiero dell’impolitico*, nella consapevolezza e nell’affermazione che, per “l’impolitico”, il *Bene*, il *valore*, la *giustizia* sono “irrappresentabili”: anzi, sono l’*Irrappresentabile* stesso! Sicché, “l’impolitico” non costituisce la negazione del politico, il suo contrario, ne è semmai il suo limite estremo, il suo confine, anzi la sua massima intensificazione: è quel pensiero che assume il “politico” nel suo massimo realismo e proprio perciò ne *dis-vela* il carattere ‘teologico’ in virtù di questa sua pretesa affermativa, *valoriale*: di tradursi in *Bene*, ‘verità’, ‘totalità’, mentre la *fattualità conflittuale* delle sue logiche e codici *dis-vela* quel carattere mitico dell’idea su cui esso – da Hobbes in poi – si era costituito nella Modernità: l’idea di una rappresentazione-rappresentanza interamente immanentizzata.

Nel suo fittissimo scavo genealogico dell’*impolitico*, così come Esposito veniva delineando nel suo testo fondamentale²⁶⁷, vengono passati in rassegna alcuni grandi filoni di pensiero del primo Novecento. Dal *renouveau* cattolico

²⁶⁶ Roberto Esposito, *Oltre la politica*, cit.

²⁶⁷ Roberto Esposito, *Categorie dell’impolitico*, cit. Come scrive lo stesso autore in una pagina molto densa, «E’ contro questa compresenza di spoliticizzazione e teologia, di tecnica e valore, di nichilismo e apologia che insorge l’impolitico. Esso, lo si è detto, è altro dalla rappresentazione. O meglio: l’altro, ciò che resta ostinatamente fuori. Ma tale irrappresentabilità non è certo quella della spoliticizzazione moderna. Il suo non è rifiuto del politico. In questo senso, esso è radicalmente sottratto alla semantica manniana. Non è il valore che al politico si contrappone. E’ anzi esattamente il contrario. E’ il rifiuto del politico portato a valore. Di ogni valorizzazione “teologica”», *ivi*.

nella Germania degli anni venti, in cui il confronto tra i due pensatori più significativi – Romano Guardini e Carl Schmitt – fa emergere, per contrasto, gli esiti cui giunge il “politico” moderno nel suo carattere *destinale*: la concezione “affermativa” del potere secondo Guardini e la crisi della “*complexio oppositorum*” per Schmitt, e dalla cui consumazione, o se si vuole, dalla cui piena visibilità, Esposito ritrova, pur con esiti ed intenzioni diverse, le *tracce* di un “pensiero dell’impolitico” che contrassegna e accomuna, secondo l’autore, figure, tra loro pur diverse, come Hermann Broch, Hannah Arendt, Elias Canetti, Simone Weil, George Bataille, Ernst Jünger, Jan Patočka.

Il *pensiero dell’impolitico* viene così delineandosi come quell’inedito ‘luogo concettuale’, da cui è possibile osservare criticamente le categorie politiche e gli esiti della modernità, da un punto di vista che si sottrae sia al rischio di ogni forma di “teologia politica” sia alle tendenze spoliticizzanti della secolarizzazione moderna. “Teologia politica” – ma l’abbiamo visto sopra in altri *frammenti* – risiede in quell’idea di una possibile fondazione *etica* del potere, la pretesa secondo cui il Bene sarebbe rappresentabile politicamente e la politica interpretabile in termini di *valore*: in quell’idea secondo cui, nel *vuoto di fondamento* su cui si inaugura il Moderno, pur nello scarto tra *Idea* e ‘contingenza’ si possa dare un “transito lineare”, diretto, tra politica e *Bene*, tra politica e “verità”, politica e giustizia. Il nostro tempo, il tempo della ‘tecnica’, di un mondo segnato irrimediabilmente dal dominio sistematico della tecnica – ricordiamolo: “l’ultimo campo di lotta” della emigrazione europea, per dirla con Schmitt – svela irrimediabilmente il carattere utopico di ogni progettualità politica perché essa (la tecnica) è in grado di «funzionare senza riferimenti vincolanti alla logica dei contenuti soggettivi che la abitano»²⁶⁸.

Dopo Machiavelli, anzi con la sconfitta di Machiavelli, da Hobbes a Niklas Luhmann, il carattere autoreferenziale della “tecnica” rende tragicamente utopica, irrimediabilmente *utopica*, ogni progettualità politica, ogni *filosofia politica* declinata in termini affermativi, in ciò dis-velando la tendenza alla progressiva spoliticizzazione cui è condannato il Moderno in questo suo integrale consegnarsi al “secolo”, in questa sua immanentizzazione-secolarizzazione. «In questo senso –

²⁶⁸ Roberto Esposito, in “Alfabeta”, n.103/1987, in un breve saggio che veniva anticipando i temi del suo lavoro principale.

come scrive plasticamente l'autore nell'*Introduzione* del suo denso saggio, che vale la pena citare nella sua lunghezza – il Moderno si presenta come organizzazione di un vuoto: scioglimento dalla sostanza, più che sua “cura”, sradicamento da ogni pretesa di totalità. La politica nel senso dell'antica *polis* perde ogni legittimità: può sopravvivere solo nell'abbandono (e nel ricordo) di se stessa, nella sua trasformazione in *civitas*, città dei vari interessi. Lo Stato che ne deriva non solo non riproduce l'ordine della *polis*, ma è determinato dal suo ‘ritiro’. Ciò che si ritira, propriamente, è qualsiasi rapporto simbolico tra politico e sociale. L'equilibrio degli interessi è garantito da questa rottura, dall'abbandono di ogni pretesa organica di ‘sintesi a priori’. La sintesi non può essere che semplice mediazione, puro negozio tra parti interamente governate dall'interesse economico. E infatti, lo Stato agnostico, neutrale, della tradizione liberal-democratica è lo Stato dell'autonomia dell'economico. E' quest'ultima a liberare l'individuo dai vincoli personali e gerarchici dell'ordine premoderno e ad affidarlo al dominio ‘assoluto’ del mercato. Così come è l'assoluta scambiabilità della merce a fondare il diritto uguale, all'uguale possibilità di acquisire beni materiali e simbolici»²⁶⁹.

Quella che qui ricaviamo, è, come appare evidente e incontestabile, la critica dell'idea di “rappresentanza”, la demistificazione della sua istanza metafisica, il dis-velamento della sua funzione spoliticizzante e della forma teologica dello Stato, nel momento in cui si staglia a “*reductio ad unum*” – il popolo, la nazione, lo Stato, la “volontà generale” – degli individui rappresentati. E la stessa storia politica della Modernità si manifesta come segnata dalla continua, ricorrente, messa in discussione delle forme di rappresentanza-rappresentazione, che hanno preteso di poter operare una *reductio ad unum*. Ed è proprio per l'effetto – inaugurato dal Moderno – della rottura, dello scioglimento delle vecchie “sostanze storiche” che queste ultime, sporgendo ripetutamente, anche nelle modalità carsiche delle loro istanze agonistiche, hanno messo in discussione le forme date della rappresentanza, pur dovendo reclamare nuova “forma”, dunque nuova *rappresentanza*: una sorta di circolarità aporetica da cui è tuttavia impossibile uscire.

²⁶⁹ Roberto Esposito, *Categorie*, cit.

La stessa vicenda dello Stato moderno rivela infatti questo paradosso, questa contraddizione reale ed insuperabile. Lo Stato è quella “forma artificiale” per eccellenza che rappresenta la molteplicità, la pluralità degli interessi, ma la molteplicità in quanto tale resta irrepresentabile [...] dal momento che la modalità intrinseca della rappresentazione è quella della *reductio ad unum*. Come si esprime lo stesso Esposito, «[...] la rappresentazione nega il conflitto perché a sua volta il conflitto nega la rappresentazione, dal momento che il conflitto è appunto irrepresentabile, ciò che non può essere rappresentato nella forma della filosofia politica. Eppure il conflitto – e più precisamente il conflitto di potere, necessariamente violento, come violento non può non essere il suo linguaggio, nonostante tutti i tentativi di mascherare questo dato originario – è la “realtà”, la sua fatticità ineliminabile. Ma questa fatticità non entra negli schemi rappresentativi della “filosofia politica”, se non nella forma della sua concettualizzazione e dunque della sua eliminazione: come è testimoniato dal tradizionale primato, in filosofia politica, del problema del governo in quanto “reductio ad unum”, universalizzazione di ciò che è per essenza particolare»²⁷⁰.

Se, in altri termini, la *filosofia politica* è incapace di pensare la politica, incapace di esprimere un pensiero della politica che sia all’altezza di assumere quel *realismo* della fatticità originaria e costitutiva del conflitto²⁷¹, si comprende come e perché le dinamiche che lungo il progressivo ‘crepuscolo’ dello Stato sono giunte all’attuale *Globale Zeit*, ancora massimamente e con pervasiva radicalità,

²⁷⁰ *Ibidem*. Per certi versi, il “pensiero dell’impolitico” segna la definitiva presa di congedo dalle categorie ermeneutiche del marxismo, e si staglia come “epilogo” di quel percorso di ‘libera’ elaborazione teoretica che, a partire dai primissimi anni ottanta del ‘900, era stata avviata da un gruppo di filosofi e pensatori (da B. de Giovanni a M. Cacciari, da R. Bodei a R. Esposito, da G. Marramao a V. Vitiello, da G. Duso a U. Curi, per citare i più influenti), riuniti attorno alla Rivista “il Centauro” (1981-1986). La congiuntura storica in cui si colloca la nascita de “*il Centauro*” è segnata, dal punto vista teorico-politico, dalla inevitabile presa d’atto di un esaurimento del carattere *organico* tra teoria e prassi, intellettuali e “soggetto politico” e, dal punto di vista filosofico-politico, dalla fine di una visione sintetica e conciliativa della “dialettica”. La *fine* dell’hegelismo, e dello storicismo ad esso connesso, e l’emersione del “pensiero negativo” – tra Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein – inaugurano quello spazio critico-problematico da cui parte una inedita riflessione sulla ‘critica del soggetto’, del “Chi”, del *presupposto*, del “fondamento”. Ha provato a riproporre recentemente il ‘senso’ di quel dibattito animato da “*il Centauro*”, Dario Gentili, nel suo *La crisi del politico. Antologia de “il Centauro”*, Guida 2007, curandone l’introduzione e riproponendo una selezione dei saggi più significativi della rivista, con l’aggiunta di un’intervista a Biagio de Giovanni.

²⁷¹ Sul carattere originariamente, costitutivamente ‘conflittuale’ del ‘politico, cfr., Roberto Esposito, *L’origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli 1996, breve ma intenso saggio che, attraverso un’originalissima lettura delle due pensatrici, offre ulteriori tasselli alle ‘categorie dell’impolitico’.

abbiano messo a nudo definitivamente e dis-velato l'estrema divaricazione tra "pensiero della politica" e "agire politico". L'intera tradizione filosofico-politica moderna contro cui insorge il *pensiero dell'impolitico* viene così messa a nudo nella sua pretesa di "autovalorizzazione", non già perché "l'impolitico" contrappone *altro* "valore" al 'politico', bensì perché viene rifiutando e demistificando la pretesa del 'politico' di costituirsi in *valore*, di declinare ogni sua valorizzazione, che in quanto tale non è che "teologica".

Al tempo stesso, l'*impolitico* non è la negazione del 'politico', ma il *negativo* del politico, il suo cono d'ombra, il suo *cuore di tenebra*: il 'politico' stesso, guardato dal suo confine esterno. Pertanto, è proprio grazie al *pensiero dell'impolitico* che è possibile assumere così il 'politico' nel suo massimo *realismo*, nel suo unico linguaggio dicibile: quello della forza, del potere, della sua attualità: «[linguaggio]...che resta l'unico linguaggio della realtà, l'unico che la realtà sappia parlare» (Esposito). Nel senso che, «l'impolitico assume il punto di vista massimamente realistico dell'inesistenza di qualsiasi realtà sottratta ai rapporti di forza e di potere [...]. Il linguaggio del potere è il linguaggio della realtà, nel senso che la realtà non parla linguaggi diversi da quello del potere»²⁷².

A partire da qui, dunque, e dalla sua costitutiva opposizione alla categoria tipicamente moderna di "rappresentanza", questo pensiero prova a sottrarre il 'politico' a quell'*irrappresentabile* – valore, verità, Bene, giustizia – che esso ha pur preteso di incorporare *dentro* il suo unico linguaggio di potere. Si comprende molto bene perché, in questa risoluta, radicale, riduzione del 'politico' a mera fatticità, a sinonimo di potere-forza, mero luogo dell'ordine, a linguaggio duro – anche fattualmente "violento" –, scarnificato da ogni orpello valoriale, *contro* il pensiero e le "*categorie dell'impolitico*", così come Roberto Esposito andava elaborandole, reagissero alcuni settori della "filosofia politica" che, leggendo in essi l'immagine «monocroma della politica» – quasi un "fascio concettuale", intriso dal *colore della disperazione*²⁷³ – temevano il rischio che *tracce* di

²⁷² Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit.

²⁷³ La più densa, la più teoreticamente sofisticata, presa di distanza critica nei confronti della riflessione di Esposito appariva subito quella espressa da Biagio de Giovanni, e sono riconducibili ad un suo intenso commento critico, le citazioni sopra riportate: Biagio de Giovanni, *Il colore della disperazione*, "Micromega" n.2/1989.

nichilismo stessero già lambendo – pur se inconsapevolmente – i suoi codici e i suoi vettori ermeneutici.

Biagio de Giovanni era infatti tra i primi a cogliere con grande lucidità, l'ampiezza, la densità speculativa della "sfida" che Esposito veniva lanciando ad una lunga e consolidata tradizione filosofico-politica occidentale, in un tornante 'terminale' del Novecento dentro cui il *pensiero dell'impolitico* si collocava ad autorevole "segnale", *sintomo* di un generale spaesamento teorico-politico, sì da coinvolgere «...in generale, ogni possibile futura filosofia politica, non solo; ma la stessa storicità della politica, il suo legarsi in maniera dicibile e rappresentabile a un mondo di scelte di valore, a forze e idee storicamente distinti e distinguibili, a lotte e conflitti per fini diversi e opposti [...], l'impossibilità di "rappresentare" la pluralità nell'uno senza costringere la realtà in una unificazione opprimente (che è la critica ad ogni rivoluzione passata o futura) [...], sia la sconnessione organica tra etica e politica sia, e qui è il tratto forse più evidente, la dimensione unificante del potere, il suo delinarsi come ciò che produce ogni e qualsiasi "soggetto", anche quel soggetto che si definisce "antipotere"»²⁷⁴.

De Giovanni veniva cogliendo infatti, con grande lucidità, che nell'ottica dell'*impolitico* declinata da Esposito, entrambi – sia il "soggetto" che il "potere" – precipitavano nella loro nudità, impossibilitati a produrre, o tradursi in *valore*. Non a caso, in merito al 'plesso' *potere/soggetto*, Esposito, coerentemente al suo discorso, nell'epoca della koselleckiana "*politica come destino*", affermava conseguentemente che «non esiste reale alternativa al potere, non esiste soggetto di "antipotere", per il motivo basilare che il soggetto è già costitutivamente potere. La conclusione [...] è che l'unico modo di contenere il potere è quello di ridurre il soggetto»²⁷⁵.

²⁷⁴ Biagio de Giovanni, "Micromega", cit.

²⁷⁵ Roberto Esposito, *Categorie*, cit. Ci sembra, peraltro, giusto dare conto qui dell'ampio risalto e della particolare attenzione che – esauritasi la lunga stagione egemonica, in cui hanno dominato, incontrastati, i tre principali 'vettori' del pensiero filosofico del '900: la "tradizione analitica" che, con la "svolta linguistica" del primo '900, ha impregnato di sé, sempre più, la cultura angloamericana, attraverso l'analisi critica del linguaggio; la "Teoria critica" della Scuola di Francoforte (che ha avuto in Adorno, in Horkheimer e in Habermas i suoi artefici), in parallelo alla "ermeneutica" di Gadamer, facendo sì che la Germania costituisse un punto decisivo di irradiazione filosofica del secondo '900; e per finire, la "decostruzione" francese, poststrutturalista che, da Foucault a Lyotard, da Deleuze a Derrida (pur dentro orizzonti ed esiti differenti), ha fortemente influenzato ed ibridato la scena speculativa e filosofica del secondo dopoguerra, sino a investire ed incrinare la incontaminata "purezza" dentro cui la tradizione analitica aveva preteso di rinchiudere il carattere esclusivamente logico dei suoi enunciati linguistici – attorno al pensiero

Ed infatti, proprio qui si indirizzavano gli strati critici di de Giovanni: la prospettiva declinata da Esposito, per essere conseguente, non poteva che asciugare, neutralizzare le forme di *autovalorizzazione* di ogni “soggetto” politico, dal momento che la cruda *fattualità* del conflitto politico, non poteva che inscrivere anche quest’ultimo – meglio, tutti i *soggetti* – dentro l’orbita dei dispositivi di sapere/potere. Per tale ragione, il *teorico dell’impolitico* – se possiamo definirlo così – inaugurava la più radicale decostruzione, anzi, il più profondo e conseguente tentativo di “smontaggio” *valoriale*, anche, di *quel* “soggetto” politico, su cui sino ad allora si era incardinata la filosofia politica marxista.

Rispetto all’*hegelismo* di de Giovanni, come appariva evidente, Esposito, lungo i vettori più significati del primo pensiero politico *realista* del Moderno, artefici di una lettura ‘genealogica’ della storia politica dell’Occidente – da Machiavelli a Vico –, e attraversando il *pensiero negativo* di fine Ottocento e primo Novecento, così segnato profondamente da Nietzsche ed Heidegger, aveva colto nelle riflessioni di alcuni grandi pensatori del Novecento, cui abbiamo già fatto riferimento, le *tracce* di pensiero in grado di aprirgli le prospettive di quelle “*categorie dell’impolitico*”, che qui abbiamo sinteticamente presentato. Non già perché attratto dal *deserto nichilistico* di quegli ultimi scorcio di fine secolo, che mostravano peraltro visivamente il fallimento di ogni pretesa *valoriale* del ‘politico’, bensì proprio per liberare inedite *energie* di pensiero e di azione politica, sfidando il *nichilismo* sul suo stesso terreno. Ed attraverso lo “sguardo obliquo” di quei pensatori, Esposito aveva provato a demistificare e decostruire, nelle loro pieghe interne, tutte le forme di *autovalorizzazione* del ‘politico’, ricollocando lungo una prospettiva davvero originale i rapporti tra *politica* e *pensiero*.

Non a caso, l’autore, proprio sul binomio “nichilismo-politica” verrà concentrando successivamente la sua attenzione, offrendo un denso saggio dal

filosofico di Roberto Esposito (dall’*impolitico* agli ultimi suoi esiti teoretici: dalla ‘decostruzione’ dell’idea di *communitas*, al suo speculare “*immunitas*”, a *Bíos* e al concetto di “terza persona” e di un pensiero dell’*impersonale*) si è venuta concentrando sia in Europa che negli Stati Uniti, nel corso di questi ultimi due decenni. A conferma, cfr., Giovanna Borradori (a cura), *Recoding Metaphysics. The New Italian Philosophy*, Evanston 1988; Michel Hardt e Paolo Virno (a cura), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, Minneapolis 1996; Lorenzo Chiesa e Alberto Toscano, *The Italian Difference between nihilism and Biopolitics*, Merbourne 2009.

titolo *Nichilismo e comunità* – in un confronto a più voci²⁷⁶ –, all'interno del quale proseguire la sua decostruzione nei confronti del 'politico moderno', ancora proteso nel suo *mito* di "autovalorizzazione", perché "dimentico" di quel *Nulla di fondamento* che lo innerva sin dalla sua costituzione: pertanto, portando inscritto dentro le sue pieghe più riposte quel nichilismo montante che aveva reso sempre più pervasiva la condizione di spoliticizzazione della tarda modernità.

E senza cedere alle sirene faustiane di questo nichilismo davvero seducente, in questo suo breve saggio, Esposito si incaricava di radicalizzare l'orizzonte speculativo su cui si era proprio in quegli anni misurato, offrendo una sistematica opera di profonda 'decostruzione' di un concetto, quale quello di *comunità*, che da tutti i lati dis-velava la sua piena e totale consumazione di *senso*, il venir meno di ogni riconoscimento, il prosciugamento definitivo della sua "presa". Infatti, nel vivo di una temperie, ad un tempo teorica ed esperienziale che segnava il clima di crisi dell'ultimo decennio del '900, in questi termini l'autore provava ad anticipare il *senso* della sua nuova sfida teoretica: «niente sembra più all'ordine del giorno di un pensiero della comunità: più richiesto, reclamato, annunciato da una congiuntura che lega in un unico nodo epocale il fallimento di tutti i comunismi alla miseria dei nuovi individualismi»²⁷⁷.

Riflessione, all'interno della quale, l'autore coglieva, quasi profeticamente, l'avvitarsi reciproco dell'idea di *comunità* – trascinata inevitabilmente nel fallimento, sia per la fine dei classici luoghi di "connessione collettiva" sia per il crollo del suo *senso*, davanti al fallimento della sua 'piega' *comunistica* – e della simmetrica e pervasiva 'dilatazione' di un *individualismo* senza freni. In un'epoca profondamente smarrita, avviluppata in un processo di incipiente sradicamento ideologico, nella temperie dello *sfondamento* di tutti i confini, segnata dallo spartiacque del crollo del Muro, dalla *morte* del comunismo, dall'unificazione universale del mondo e, ad un tempo, dal lacerarsi di quella *solidità* che aveva sin ad allora scandito la dialettica tra i soggetti e le loro espressioni ed esperienze *comunitarie*, così si esprimeva Esposito – in un suggestivo contraltare con Jean-Luc Nancy – in merito all'idea di *comunità*: «La comunità non è che il confine e

²⁷⁶ Roberto Esposito, Carlo Galli, Vincenzo Vitiello (a cura), *Nichilismo e politica*, Laterza 2000; un denso volume a più voci, comprendente, tra gli altri, tre saggi inediti di Jean-Luc Nancy, Leo Strauss e Jacob Taubes.

²⁷⁷ Così l'incipit del suo *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi 1998.

il transito tra questa immensa devastazione del senso e della necessità che ogni singolarità, ogni evento, ogni scheggia di esistenza sia in sé sensata. Essa rimanda al carattere, singolare e plurale, di un'esistenza libera da ogni senso presupposto o imposto o posposto. Di un mondo ridotto a se stesso e capace di essere ciò che è: un mondo planetario, senza direzioni, né punti cardinali. Un niente-altro-che-mondo. E' questo niente in comune che è il mondo ad accomunarci nella condizione di esposizione alla più dura assenza di senso e contemporaneamente all'apertura di un senso ancora impensato»²⁷⁸.

Nel passaggio dalle *categorie dell'impolitico* alla 'decostruzione' dell'idea di *comunità*, non sembra affiorare, nelle intenzioni dell'autore, alcun colore *disperato*. Bensì, è l'assunzione di un inedito sguardo sul mondo, quello offerto dall'autore – 'liberato' da vecchie ipoteche e presupposti passatisti. Egli non si azzarda a voler configurare un *altrove*, o una metà finalistica ed orientata – o un *altro* mondo: adesso che la globalizzazione unifica lo sguardo! –, semmai prova a sfidare così il *nichilismo* sul suo stesso terreno, dal momento che sembra essere stata sbarrata la strada del cortocircuito ideologico tra 'politica' e *Bene*, politica e giustizia, politica e *verità*, che aveva così irrimediabilmente segnato la politica novecentesca. Sia l'orizzonte critico e la riflessione di pensiero, offerte da Esposito con la prospettiva dell'*impolitico*, sia la sua intensa opera di decostruzione dell'idea di *comunità*, avevano reso problematico – di più: ne avevano incrinato il riconoscimento *certo* – il tema del *soggetto*, la questione del "soggetto politico": quel soggetto, cui assegnare il compito di costruire, *lavorare* «all'apertura di un senso ancora impensato» (Esposito).

Ed infatti noi, sul tema del "soggetto" c'eravamo lasciati nella conclusione del nostro precedente *frammento*. Attorno a questa domanda, si era interrotto, sospeso il nostro interrogare: «c'è ancora un *soggetto* nel tempo globale?». Così tenevamo in sospensione la nostra riflessione. E se il tema e la questione del *soggetto* – non solo dal punto di vista filosofico, bensì *anche* politico ed anche esistenziale – hanno attraversato interamente il '900, l'epilogo sullo *statuto della soggettività*, che Esposito provava ad offrire con la sua densa prospettiva, proprio nel secolo che andava a concludersi – legando come un "ponte ideale" il pensiero dell'*impolitico* alla decostruzione della *communitas* –, imporrebbe a questo punto

²⁷⁸ Roberto Esposito, in *Nichilismo e politica*, cit.

una sorta di ‘sospensione’, un passo indietro, per consentire di riaffacciarsi a quel clima, tra fine Ottocento e primo Novecento, e chiederci: cos’era, cosa stava per diventare, questo *soggetto* nell’incipiente Novecento? Quali i caratteri, i profili di questo *soggetto*? Come andrà declinandosi?

Se è pur vero, infatti, che ad inizio secolo sta per inaugurarsi una stagione in cui la tensione conflittuale delle grandi *metafisiche politiche* renderà egemoni e dominanti la dimensione ed i problemi dello spazio pubblico e collettivo, al cui interno le *forme* della soggettività saranno integralmente *catturate* da una inedita composizione ideologica – nel gioco di inedite “cerchie sociali” e “forme politico-associative” che andranno sempre più intensificando il consolidamento delle aggregazioni di *classe* e la contrapposizione ideologico-culturale, legando i “destini personali”²⁷⁹ alle sapienti “logiche di dominio”, affacciatesi nell’epoca della *colonizzazione delle coscienze* –, già covavano ed operavano sottotraccia, sulla scia aperta da Nietzsche e Freud, diverse *strategie d’individuazione*²⁸⁰, che lentamente andranno a scuotere il *multiversum* e le plurali sfaccettature di una inedita soggettività moderna, segnata dalla progressiva consapevolezza di uno scarto incipiente, e sempre più incomponibile, tra la “vita” e le “forme”.

Soglia: la scissione tra forma e vita

Ma per cogliere questo carsico percorso, è necessario, pertanto, allontanarsi almeno per un po’ dal linguaggio “iperpolitico” che abbiamo sin qui seguito, provando a sondare come lungo il primo Novecento, le precarie e consuete forme di ‘mediazione liberale’

²⁷⁹ Remo Bodei, *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli 2002, uno straordinario affresco sulle soggettività e sulle forme dell’individualismo moderno.

²⁸⁰ E’ il termine molto appropriato, cui ricorre Remo Bodei in questo suo straordinario lavoro appena citato, *Destini personali*.

tracimeranno davanti alla tempeste di un altissimo ed inedito conflitto di massa e di classi contrapposte: un conflitto che concentrerà e coagulerà attorno a sé l'intero corredo dei "blocchi di pensiero" nella vicenda di un'epoca di "totale mobilitazione" (Jünger) – in ragione del fatto che il potente scontro politico-sociale del tempo, carico di una mortale contrapposizione ideologica, renderà egemoni solo le 'opzioni' delle grandi e *collettive metafisiche influenti* –, rendendo "inoperose", marginali, perché straordinariamente *inattuali*, alcune significative 'declinazioni' culturali, letterarie, estetiche, filosofiche che pur avevano intuito in anticipo lo 'sfondo' culturale che covava sotto la pelle della "società di massa". Solo a partire dalla seconda metà del '900, con alle spalle oramai la stagione tragica del nazifascismo – e via via che, con la crisi delle ideologie, anche i vari "ismi" mostreranno la corda –, alcuni dei pensatori primo-novecenteschi riemergeranno in superficie nella loro densa luce, facendoci cogliere come, per analogia e su altri registri ermeneutici, erano pur riusciti a intravedere la tragica antinomia della condizione soggettiva, esposta al *multiversum* di un "Io plurale", ed anche, per dirla con Foucault, a quella sorta di "doppio legame" politico, costituito dall'individualizzazione e dalla totalizzazione simultanea delle strutture del potere moderno.

Basti solo pensare a quella tragica e incomponibile dialettica tra la "vita" e le "forme" che Georg Simmel²⁸¹ aveva messo in campo in pagine suggestive, straordinarie e feconde, così corrosive della "vecchia metafisica". Un'inversione di trecentosessanta gradi, quella che Simmel aveva intravisto con il suo sguardo *impressionista* su un mondo radicalmente mutato. «Per realtà io non intendo quella dei positivisti e degli empiristi, ma *il felice regno dell'esistenza (Dasein)*», aveva scritto una volta a Heinrich Rickert²⁸². Porre pertanto la *vita* a fondamento di ogni possibilità di comprendere la realtà è dunque l'intuizione fondamentale dalla quale si era mossa l'analisi sociologica di Simmel. Per lo studioso, la vita, per manifestarsi, deve condensarsi, oggettivarsi in *forme* – esperenziali, sociali, istituzionali, relazionali, ecc... –, ma le "forme" possono incarnare solo singoli

²⁸¹ Straordinario 'sismografo' del Moderno, "filosofo del *forse*", come è stato definito, figura tra le più suggestive ed enigmatiche della cultura europea nel primo Novecento, "filosofo della crisi", sociologo originale, precursore di Max Weber, pensatore raffinato, elusivo e straordinariamente moderno, in grado di vagabondare in ogni dimensione dell'esperienza – dal denaro alla moda, alla pittura, alla civetteria sociale, all'amore, al pudore, ecc... –, Georg Simmel saprà cogliere e anticipare, nel vivo del senso di decadenza dell'epoca, nell'imminenza della Grande Guerra, l'ambivalenza, il conflitto e la *tragedia* della cultura moderna, prendendo di petto l'inquietudine che fenderà sempre più il "soggetto novecentesco", nel vivo di un processo di differenziazione che ne segnerà irreversibilmente l'oscillazione dialettica tra la "vita" e le "forme". Pur alla ricerca della "sintesi", Simmel sarà consapevole che l'aspirazione ad essa frangerà davanti ai continui trascendimenti determinati dalla inedita plasticità della vita stessa. Di Georg Simmel, *Il conflitto della cultura moderna* (a cura di C. Mongardini), Bulzoni 1976; Id., *La differenziazione sociale*, Laterza 1982; Id., *Filosofia del denaro*, Utet 1984; Id., *Sociologia*, Comunità 1989; Id., *Saggi di cultura filosofica*, Guanda 1993; Id., *La legge individuale*, Armando, 2001; Id., *Diario postumo* (a cura di M. Cacciari), Aragno 2011; Id., *Goethe*, Quodlibet 2012.

²⁸² Georg Simmel, Lettera a Heinrich Rickert, (corsivo nostro).

aspetti della vita, che sono quindi destinati ad essere superati dal continuo confluire della vita stessa, tesa a realizzarsi come divenire²⁸³. Le *forme* sono pertanto, per Simmel, il *medium* del movimento storico, non solo in senso materiale, bensì anche spirituale.

«La vita – scrive Simmel – nel momento in cui giunge ad aver voce come fatto spirituale, non può riuscirvi se non in *forme*, nelle quali soltanto anche la sua libertà può diventare reale, quantunque esse, nel medesimo atto, limitino anche la sua libertà»²⁸⁴. In altri termini, le “forme” altro non sono che gli ineluttabili *luoghi di oggettivazione dell’esistenza*, le “trame” di mediazione che custodiscono e scandiscono l’esperienza vitale. Le forme non sono “altre”, *l’altro*, dalla vita, bensì la trasformazione ‘interna’ e un rovesciamento che la *vita* sperimenta su se stessa. La vita, cioè, non come uno dei poli contrapposto all’altro polo (le “forme”), bensì come fenomeno centrale che per esperirsi ed essere esperita non può che oggettivarsi in *forme*: «noi non siamo divisi in una vita senza limiti e in una forma dai limiti saldi; noi non viviamo parte nella continuità e parte nell’individualità, che si tolgono reciprocamente. Piuttosto, l’essenza fondamentale della vita è, appunto, quella funzione in sé unitaria, che, simbolicamente, e in maniera abbastanza imperfetta, ho chiamato trascendimento di se stessa e che attualizza come unica vita ciò che poi, attraverso sentimenti, destini, capacità concettuale, viene separato nel dualismo di corrente continua di vita e forma individualmente conclusa»²⁸⁵. E’ così che la vita si esperisce, oggettivandosi in *forme*, ma sporge, trascende ed eccede le stesse “forme” date: la vita è sempre, *simul*, “più vita” e “più-che-vita”.

Nella sua interezza, il Novecento ha portato impresso nelle sue ‘faglie’, a volte molto sotterranee e sepolte ed a volte risorgenti nel loro andamento carsico, lo scarto incolmabile che ‘fessurava’ il soggetto nell’oscillazione tra *vita* e *forma*, esistenza e progetto. La vita del soggetto è apparsa così sempre più nella sua costituzione complessa, plurale, e la sua vicenda si è andata svolgendo tra gli estremi di un pendolo, la cui aporeticità è data dal fatto che l’uno richiama, per sua legge interna, irrimediabilmente l’altro, suo volto speculare, confine e, ad un tempo, distanza massima. Sicché, l’individuo si è stagliato nei suoi tratti decisivi quasi *indenne*, riproponendo l’ambivalenza della propria condizione esistenziale: tra ragione e potere, tra disincanto e rimitizzazione, tra dialettica e differenza, tra “senso del limite” ed “eroica radicalità”, tra “etica della contingenza” e “sovrana indifferenza”.

²⁸³ In questa idea di “divenire”, c’è infatti tutta l’influenza che – da Goethe a Nietzsche – andrà scandendo il sotterraneo *fil rouge* di quella “filosofia della vita” del primo ‘900. Al riguardo, Thomas Mann aveva scritto: «Non ha forse ragione Georg Simmel quando afferma che con Nietzsche la vita è diventata il concetto chiave di ogni moderna visione del mondo?», in *Considerazioni di un impolitico*, cit.

²⁸⁴ Georg Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli 2006.

²⁸⁵ Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, Esi 1997.

«Il mio disagio è per la perdita di *forma* che constato nella *vita*»²⁸⁶. Così Italo Calvino, in una plastica e lapidaria espressione – nella quale è peraltro evidente una forte impronta ‘simmeliana’ –, compendia la “tonalità emotiva” che lo pervade a poco meno di ottanta anni di distanza dal suggestivo lascito di quel *filosofo del forse*, che è stato Georg Simmel. Non vorremmo dare l’impressione che questo accostamento tra le due figure sia qui compiuta al solo scopo di soddisfare un vezzo *citazionista*, considerata la notevole distanza – temporale e culturale – che a primo acchito separa le finalità e i contenuti che ispiravano le *Lezioni americane* di Calvino dalla monumentale opera sociologica ed estetico-filosofica di Simmel. Come sappiamo, la morte non permise a Italo Calvino di tenere nella prestigiosa Università di Harvard, nell’anno accademico 1985-6, il ciclo delle previste conferenze, anche se lo scrittore aveva già messo a punto, nei mesi precedenti la sua prevista partenza per gli Stati Uniti, i temi e i titoli di cinque delle *sei lezioni* da svolgere nell’ambito delle *Norton Lectures*.

E proprio in una di queste, significativamente intitolata ‘*Esattezza*’, egli sottolineava – nel vivo di una penetrante riflessione sulla crisi del rapporto tra linguaggio e mondo, letteratura e vita – che «[...] forse l’inconsistenza non è nelle immagini o nel linguaggio soltanto: è nel mondo», per concludere amaramente la sua analisi, piuttosto che con una affermazione di impronta speculativa, con la confessione di uno stato d’animo, con l’ammissione di una particolare affezione – «*il mio disagio*» –, obbligando il lettore a sostare a lungo sul senso di questa *plastica* espressione, che noi qui abbiamo voluto riportare. Un ambito a primo acchito davvero lontano dalle intenzioni che muovevano Calvino nella sua penetrante riflessione sui rapporti tra ‘letteratura’ e ‘mondo’. Davvero singolare, oltre che suggestiva, dicevamo, questa conclusione in una lezione dedicata ad un tema – *Esattezza* –, che si sarebbe immaginato di veder declinata secondo un rigore *more geometrico*, o sul filo di un’istanza di senso *matematica*, non certo nel lascito di una *Stimmung*, o nella ‘chiusa’ di una confessione afferente ad una singolare esperienza esistenziale, ad una particolare “tonalità emotiva” – ancora, «...il mio *disagio*».

Ed è come se, nei tornanti decisivi della storia, a partire dagli inizi del ‘900, il “grande pensiero” incrociasse differenti cifre linguistiche – la letteratura, la filosofia, l’estetica, la poesia –, collocandosi a distanza ravvicinata come davanti, ed intorno, a questo tema del *destino* del soggetto, per investigare la pluralità delle *forme* in cui la soggettività moderna veniva esperendo le trame della vita e dell’esistenza, in una sorta di incessante commento *a piè di pagina*, sino al punto che differenti paradigmi teorici, sperimentalismi letterari e stilemi di pensiero giungessero, per analogia, allo stesso esito.

²⁸⁶ Italo Calvino, *Lezioni americane*, Garzanti 1988.

Accadeva così che, analogamente a quanto nel primo decennio del '900 era stato anticipato da Simmel, come per una sorta di *ricorso storico*, nel 'tornante' decisivo degli anni '80 del secolo scorso, riaffiorava la percezione di un'altra "espressione" del conflitto, dell'inedita accentuazione dello scarto, tra l'esperienza dell'esistere e le *forme* 'oggettivanti' della vita, tra «lo spazio dell'esperienza» e «l'orizzonte delle aspettative» – in forme inedite rispetto alle dinamiche sociali ed esistenziali che, nei primi decenni del secolo, avevano portato quel "grande sismografo" del *ZeitGeist*, come Georg Simmel, a delineare i processi di "differenziazione sociale" e l'affermarsi del carattere "frammentario" dell'esperienza soggettiva, nel vivo di una *tragedia della cultura*²⁸⁷.

Come se, carsicamente, in pieno clima 'postmoderno', fosse adesso la volta di uno straordinario romanziere, come Italo Calvino, nel saper cogliere ed intravedere con straordinaria lucidità come l'epoca e il tempo presente confermassero e sancissero l'inesorabile presa d'atto dello scarto incolmabile apertosi tra esistenza e forma, tra esperienza e progetto, tra la *vita* e le *forme*. Proprio in ragione di ciò, Calvino veniva auspicando nelle sue *Lezioni*, di fronte a questa incomponibile frattura – a questa 'faglia' che andava sempre più progressivamente divaricando linguaggio e mondo, 'forma' ed 'esistenza' –, la necessità di poter ritrovare un «...linguaggio delle cose, che parte dalle cose e torna a noi, carico di tutto l'umano che abbiamo investito nelle cose»²⁸⁸.

Ancora carsicamente, si tratterebbe poi di indagare se, proprio in questo accostamento – tra linguaggio e realtà, tra letteratura e mondo – non ci sia un'*analogia* con il tentativo intrapreso agli inizi del Novecento da Robert Musil²⁸⁹, il quale, con un'intensità poetica senza uguali, coglieva il vertiginoso vuoto su cui si posava la realtà del secolo, l'astrazione e la violenza dell'epoca, la "mutazione antropologica" dell'individuo contemporaneo, cogliendo come nell'incipiente profilarsi dei totalitarismi che avrebbero messo al tempo il 'sigillo' di una "*collettivizzazione dell'umanità*", attraverso il suo *saggismo* – una modalità di scrittura letteraria che trasforma il romanzo in un tentacolare intreccio di narrazione e riflessione esistenziale – cercava la strada in grado di coniugare l'indispensabile compresenza di *anima* ed *esattezza*, affinché quest'*uomo senza qualità* – il *Dasein* – fosse all'altezza di poter smascherare la falsificazione insita sia in ogni riduttiva semplificazione della complessità del reale sia in quei dispositivi di comando che andranno scandendo tutte le "macchine mitologiche" del secolo.

²⁸⁷ Georg Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, in Id., *La moda ed altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi 1985.

²⁸⁸ Italo Calvino, *Lezioni americane*, cit.

²⁸⁹ Robert Musil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi 2005.

L'Uomo senza qualità esprime e compendia, infatti, la *summa* di una realtà che non può più essere abbracciata nella sua interezza, l'epopea di una vita non più vissuta epicamente, nel suo spontaneo fluire, ma dominata dalla riflessione su se stessa, sulla propria opacità e, pertanto, sulla propria *irrappresentabilità*, in un mondo non più fondato sul regno della realtà, bensì sul senso della *possibilità*, nel quale è all'opera non una *soggettività* salda nelle sue certezze, ma l'emersione di un soggetto esposto all'estrema temperie di una puntazione inesorabile di forze contrastanti, dentro il vertiginoso *vuoto* su cui andrà posandosi la realtà di un secolo scandito dall'astrazione e dalla violenza.

Potranno forse sembrare mille miglia lontane dai temi del nostro 'frammento' sull'*impolitico* da cui eravamo partiti, le riflessioni che, come una breve parentesi, abbiamo voluto addensare in questa *soglia*, tuttavia anche queste ultime intendevano esprimere, per analogia, quella problematicità e 'distanza' che hanno squarciato visibilmente il rapporto tra "*pensiero*" e "*politica*", ponendo così definitivamente il soggetto nella piena oscillazione, che lo espone all'inquietudine della sua ineludibile ed ineliminabile *atopia*.

Già: "politica" e "pensiero". Discutendo con Roberto Esposito sui temi del suo *Categorie dell'impolitico*, Massimo Cacciari molto opportunamente ribadiva che «non è affatto rappresentabile che un pensiero muova qualcosa. Il muovere qualcosa è frutto di un desiderio, di un impulso, di un appetito che sfugge a qualsiasi ordine. Così, la politica ha come principio un paradosso, un'antinomia, una commistione fra *nous* (mente, ragione) e parte appetitiva»²⁹⁰, sicché il conflitto fa parte dell'anima del politico, esso è «immanente a colui che fa politica, è immanente alla sua anima»²⁹¹.

Da Platone ad Aristotele, l'*irrappresentabilità* non è così solo dell'*Unum*, del Bene – di cui non può essere data determinazione alcuna –, ma essa sta al

²⁹⁰ Massimo Cacciari (a colloquio con Roberto Esposito), in *Pensiero e Politica*, Rivista "Leggere", n.7/1989.

²⁹¹ *Ibidem*.

“cuore” della stessa prassi politica. E’ lo stesso *agire politico* che è pertanto tagliato, ferito dall’ambivalenza della sua insopprimibile tensione all’*Uno*, “irrepresentabile” in quanto tale. Va da sé, allora, che la domanda centrale, a questo punto, andrebbe formulata nei seguenti termini: qual è allora lo “spazio” del *soggetto* tra ‘politica’ e ‘pensiero’? Visto che il nostro pensiero ha comunque a che fare con la prassi politica: in che termini è pensabile una soggettività antimetafisica? Qual è il “luogo” che il soggetto può – *dovrebbe* – abitare, affinché la sua anima *appetibile*, incontrando necessariamente l’agire e la prassi politica, non ceda né al *mito* della determinazione del *Bene*, dell’affermazione dell’*Uno*, né all’*infirmis* della sua “volontà di potenza”, col rischio di oscillare così nella mera *curiositas* di nuovi ‘contenuti’ e nuove “esperienze vissute”, per aggiungere sempre “rappresentazione” a nuova “rappresentazione”? Se l’uomo è, appunto, consapevole di quella scissione irriducibile che scandisce non solo le forme del fare, bensì lo spazio della *polis*, le ‘molteplici forme dell’esistenza e il *polemos* tra “identità” e “differenza”, qual è la soglia del nostro abitare nell’inquietante contemporaneità?

«Il memorabile *mýthos* del *Fedro* insegna, dunque, che *paideía* è *agón*, lotta-gara nella composita struttura dell’anima tra le sue contrapposte potenze. Ma esso insegna anche che tale *agón* è per sua natura armonizzante [...] La lotta è nella sua essenza *conatus* all’armonia: nessuna lotta inizia se non in vista della vittoria, ma vincere significa ‘armonizzare’ a sé il nemico [...] L’*agón* manifesta l’armonia come sua propria verità»²⁹². Se adesso ritorniamo a questo ‘classico’ testo di Cacciari – già ampiamente attraversato nei precedenti *frammenti* – è per provare a cogliere se, attraverso di esso, letto in contraltare con quell’altro straordinario saggio²⁹³ che insieme al primo forma un ‘dittico’ imprescindibile, sia possibile declinare un inedito *statuto del soggetto*, del *Dasein*. E proveremo a chiedercelo in parallelo a quella domanda “decisiva” davanti a cui Cacciari convoca il *destino di Europa*. Per questa ragione, i due testi vanno letti nel loro intreccio inestricabile: perché sia il *Dasein* che “l’esserci d’Europa” – nel cuore della *scissione* che li fende, entrambi, proprio nel tempo della “globale

²⁹² Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, cit.

²⁹³ Massimo Cacciari, *L’Arcipelago*, cit.

unificazione del mondo” – sono simultaneamente convocati nell’ora della loro leggibilità²⁹⁴.

Radicalizzando gli esiti e l’interrogare con cui concludeva tre anni prima il suo primo lavoro – *Geo-filosofia* –, Cacciari si congeda, in un ‘congedo’ consapevolmente aperto non ad un ‘pieno’, ma ad un *nulla* in grado, forse, di poter essere colmato, configurando per il pensiero europeo “il suo unico futuro”: la consapevolezza e la capacità di saper corrispondere al proprio *tramonto*. Letti insieme, i due testi evocano una sfida, chiamano il pensiero – ed anche l’*esserci* europeo – a saper corrispondere all’epoca del *tramonto*, cui è giunta da tempo l’Europa, senza per questo cadere, anzi evitando di cadere nella pretesa di voler solo prefigurare l’Oltre: il “contraccolpo” viene solo annunciato: a noi, “i soggetti”, l’autentica *decisione*. Peraltro, asserendo che «l’*esserci* d’Europa rimane perfettamente libero di non corrispondere» – così Cacciari nella ‘chiusa’ di *Geo-filosofia* –, l’indicazione, l’apertura con cui l’autore radicalizza qui il suo ulteriore interrogare mirano a dis-velare la localizzazione, la collocazione di questo *Esserci*, affinché appaia a se stesso solamente responsabile, “vocato” a corrispondere al suo tramonto, al suo *ocaso*, dopo la fine di tutte le sue figure: “umane, troppo umane”. Eppure, «l’Europa è la terra dove è necessario il tramonto. La filosofia di questa terra asseconda perciò il tramonto: decide per il tramonto del già-stato perché altro avvenga. Ma ora è *la* Decisione [...] E perciò l’Europa che si rifiuta al tramonto, rifiuta la propria essenza. L’Europa che tramontando non s’apre all’*Advenies* e non ri-chiama a quello ogni linguaggio, e il proprio anzitutto, tradisce se stessa, il proprio *étymon*. L’Europa che sopravvivendo resiste nel proprio compimento, che non pensa *per* l’Ultimo, non ha *Zu-kunft*, non ha più futuro»²⁹⁵.

E’ un “corpo a corpo” di altissima densità speculativa quello che Cacciari intrattiene, nell’*epilogo* finale del suo *Geo-filosofia*, con Heidegger, meglio con quel testo straordinario del filosofo di Messkirch rappresentato da quei

²⁹⁴ «Solo se l’uomo è capace di un *logos* della scissione, potrà dire di comprenderla, e comprendendola potrà essere in grado di ricondurla ad armonia [...] Le aporie fondative della ricerca filosofica europea appaiono originariamente e indistricabilmente connesse alla *historia*, alla *testimonianza*, sistematicamente condotta, delle vicende che producono l’*esserci* storico d’Europa, nelle sue radici culturali e politiche, ma anche come ‘figura’ geografica, come determinazione dei suoi confini», M. Cacciari, *Geo-filosofia dell’Europa*, cit.

²⁹⁵ Massimo Cacciari, *Geo-filosofia*, cit.

*Beitrage*²⁹⁶, che costituiscono il lascito più straordinario, per certi versi esoterico, a tratti oracolare, di Martin Heidegger. Nella loro straordinaria ricchezza, i capitoli finali sono dedicati al tema o alle figure dei “venturi” (“*Ad-venientes*”, “*Zukünftigen*”) e “dell’Ultimo Dio” e costituiscono le pagine, ad un tempo, più intense ed affascinanti, per la densità e la suggestione che riescono ad evocare: innanzitutto, perché solo nella nostra epoca, per Heidegger, si fa avanti il pericolo che l’Essere abbandoni del tutto l’essente e che quest’ultimo decada nell’inessenzialità. I “venturi” sono – “i pochi, i rari” – coloro che, anziché attardarsi in nostalgiche rappresentazioni o nella loro *volontà di potenza*, responsabilmente si “decidono”, sempre inquieti in attesa di un “cenno”, consapevoli della radicale differenza tra la loro attesa e la «libertà imprevedibile dell’Adveniensi» (Cacciari). Sono coloro che non si “infuturano” per qualche determinato progetto, ma sanno corrispondere all’Ultimo, “all’Ultimo Dio”, nel senso che Dio è “l’Ultimo” perché ci è prossimo nella più estrema lontananza, come “eterno futuro”, mai entificabile o presentabile, o rappresentabile.

Vi è, com’è evidente, un intenso lavoro di “analogia”, nell’*Epilogo* di Cacciari, teso a determinare lo statuto temporale – ma anche la condotta, l’*ethos*, il “resistere pensante” – di un *Dasein* che sappia corrispondere all’appello dell’*Essere*, nell’ora del necessario *tramonto* dell’Europa. E in questa decisione, per questa *decisione*, «nessun pensiero, nessun’arte diranno l’Oltreuomo» (Cacciari). Così chiude, l’autore, ma in realtà lo riapre, rinviandolo a noi, questo suo arrischiante, affascinante *viaggio* filosofico. Vorremmo anche aggiungere, “esistenziale”, oltre che filosofico, questo viaggio, non perché ‘biografia’ e ‘pensiero’, esistenza e filosofia vogliano pretendere di mostrare la loro coincidenza “piena”, bensì perché *ad-ventura* filosofica ed esistenza condividono la stessa inquietudine, lo scarto, il resto, l’*imperfetto* che impedisce una qualunque *icona* per l’Oltreuomo. Ed è al tempo stesso, *perfetto*, poi, questo pensiero,

²⁹⁶ Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi 2007. Composti nel biennio 1936-8, un tornante drammatico della stessa esistenza di Heidegger, da essi filtrano alcuni temi e suggestioni – quali il tema dell’ultimo Dio e il concetto di “evento”(ereignis) – che consentono di penetrare nella “incompiutezza” della sua fondamentale opera del ’27 (*Essere e tempo*), dis-velando il senso dell’abbandono, da parte di Heidegger, di quella “analitica esistenziale” – in cui era ancora il “primato dell’esserci” e la sua potenza progettuale a determinare la storia-destino dell’Essere –, a favore di quella “svolta”, segnata dal prevalere di un pensiero capace di cogliere ed interrogare l’*Essere*, nel suo darsi, nel suo incessante ad-venire, chiamando “l’esserci” (umano) alla decisione di saper corrispondere così a “quell’evento appropriante” (ereignis) in cui la verità di volta in volta si rivela.

perché, dopo Hegel, esso è davvero libero perché prova ad abitare la *soglia*, il limite da cui, con lo sguardo rivolto all'indietro – come l'Angelo Nuovo di Benjamin e quelli peggio ridotti di Paul Klee –, l'*Esserci* può 'salvare' e custodire il suo passato, innervandolo in un presente, che tuttavia si è "distanziato", ha preso commiato da esso. L'*Esserci* può solamente ri-cor-darlo, tale passato: *non c'è Festa del concetto, così come la Festa non è ritualizzabile*²⁹⁷.

Attraverso una straordinaria successione di figure umane, nella quale fondamentale e imprescindibile è la presa definitiva di distacco dal "più brutto" degli uomini – primo tra tutti, da chi, consapevole di aver *ucciso Dio*, è giunto al culmine di provare per sé il più grande disprezzo –, Cacciari esplora in avvicinamento progressivo le 'figure' che si stagliano nell'epoca del *tramonto*, in una sfida che si svolge tra rischi di ricadute all'indietro – nel prevalere di quello "spirito di gravità", che può far riemergere *risentimento*, volontà di potenza, *curiositas* deliranti, voglia di durare. I due capitoli finali, rispettivamente, di *Geo-filosofia* ("Epilogo") e di *Arcipelago* ("Theòs Xénos") vanno letti in "contropelo", perché sia Nietzsche che Heidegger sono "convocati" qui in uno scavo che pone davvero – se possiamo dire così – l'immagine dell'uno, come *riflessa* in quella dell'altro, colti entrambi nella loro tensione irriducibile. La radicale novità dell'ermeneutica cacciariana – proviamo ad azzardare qui quest'ipotesi interpretativa – risiede nel fatto che l'autore riprende Nietzsche, certamente *contra* Heidegger, ma essenzialmente *dopo* Heidegger, per liberare il primo da un "interdetto" troppo potente, che ha ipotecato l'immagine di Nietzsche, schiacciato sulla "volontà di potenza", ed anche per 'lavorare' sull'idea di *Übermensch*, del "Superuomo", liberandola da ogni fraintendimento, e per cogliere in quella paradossale *volontà di non volere* – che senza essere una assurda forma di "inazione" confina piuttosto con quell'*Apeiron*, di cui è vano ogni nome, ogni icona, ogni rappresentazione – l'abbandono di tutte le immagini di se stesso, straniero a tutto e *donatore e dono per tutti*.

²⁹⁷ Non possiamo che rimandare, per questo ultimo passo in corsivo, ad un lontano testo di Cacciari, che fa da sfondo a queste nostre riflessioni: cfr., Massimo Cacciari, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, Liguori 1980.

Guai, lo avevamo ricordato sopra, ad arrischiarsi nell'annullare la *differenza* tra la libertà imprevedibile dell'*Advenies* e la nostra attesa²⁹⁸. A questo attendere si dispone la figura dell'*uomo superiore*. Se possiamo azzardare, potremmo dire che "l'uomo superiore" è colui che *chiude la metafisica occidentale*, ne sta alla fine, pertanto, proprio per questo suo essere collocato sul confine, al limite, sulla *soglia* del Moderno, ad egli è data la possibilità di trasformare la sua malinconia in anelito. Anche se essi, "uomini superiori", «...annunciano la possibilità di qualcosa, che comunque non potranno vedere. Le loro opere sono tentativi o promesse; le loro forme, esperimenti. Essi debbono lottare perché la loro melanconia si mantenga anelito. E perché il riso di cui sono capaci non annulli la speranza»²⁹⁹. Gli "uomini superiori", ridendo, possono sperare e lottare per guadagnare quell'*Aperto*, quel "nuovo inizio", che "nel termine Oltreuomo si dà a pensare". Ed infatti essi abbandonano e rinunciano, pur malinconicamente, intraprendendo, come una iniziazione verso l'ignoto, il viaggio – "il grande viaggio mistico verso l'Inatingibile" (Cacciari) –, per attendere così al "contraccolpo" rispetto alla storia – e alle pretese – dell'*ultimo uomo*. Mentre quest'ultimo può solo rischiare di cadere perché il suo viaggio è ancora pensato come una eterna durata, e non come radicale abbandono, *Gelassenheit*.

L'*uomo superiore* è invece colui che vuole piuttosto *tramontare*: a questo scopo, a questo fine è mosso il suo anelito – pur consapevole di non poter avere o produrre "rappresentazione" di quale 'figura umana' potrà giungere, *forse*, dopo di lui. Tuttavia, né di un *metodo*, né di una via, egli dispone, ma a questo esito del *tramonto* è responsabilmente destinato. Certo, gli "uomini superiori" sono quelle 'figure' che hanno assistito, sperimentato l'*akmé* cui è giunta la "volontà di potenza" che, come una tremenda *infirmetas*, ha scandito le vicende in cui è stata coinvolta la potenza d'Europa e dei suoi abitanti. E solo se l'uomo superiore resiste 'oltre', dopo averle tutte attraversate, alla morte dei suoi dei e alle maschere dell'uomo, solo allora potrà apparire l'*Urbemensch*, solo allora potrà, forse, presagire l'*Uber*, l'*Oltreuomo*, "l'uomo dell'oltre": colui che è il *totalmente altro*, rispetto ad ogni determinata affermazione di forza o potenza.

²⁹⁸ «A cosa si ridurrebbe la libertà imprevedibile dell'*Adveniens* se il senso del suo avvento coincidesse con quello della nostra attesa?», M. Cacciari, *Geo-filosofia*, cit.

²⁹⁹ Massimo Cacciari, *L'Arcipelago*, cit.

E qui il confronto con Nietzsche incalza sempre più: infatti – come scrive Cacciari – solo «...chi dona sempre e non vuol conservare se stesso, chi prova orrore di fronte alla specie degenerata che dice “tutto per me”, chi resiste ‘aperto’ alla più pura *dépense*, chi sa spegnere in sé ogni volontà di appropriarsi delle cose che ama, chi si *svuota*, costui soltanto fa cenno all’Oltreuomo»³⁰⁰. Solo a quest’ultimo – a quest’uomo dell’*oltre*, di cui non è possibile offrire né icona né “rappresentazione” – è data la possibilità di ripensare il *cum*, l’idea di “una comunità di quelli che non hanno comunità”, una comunità dei perfetti distinti, la comunità di coloro che amano solo separarsi, allontanarsi, nell’esperire – *experiri*, *ex-periculum* – l’ad-ventura dell’esistenza, il viaggio di un’estasi – *extasis*: quello stare oltre la guerra con se stessi – “solitaria”. Scandaloso appare questo pensiero perché lavora su un abisso, su un crinale da cui è visibile sia l’eterna *hybris* di un pensiero che “vuole” oltrepassarsi, sia l’*Apeiron* della sua radicale chiamata di responsabilità: un pensiero che prova a corrispondere alla propria dimora, al proprio *ethos*. Un *ethos*, per il quale «*philia* si dia veramente nei termini della *xenia*, come legame di accoglienza, vincolo di ospitalità nei confronti di chi è veramente straniero, di chi ci rimane ‘irraggiungibile’»³⁰¹.

«L’Aperto potrebbe essere il suo *nomen propinquius*: ‘luogo’ che accoglie e che dona, ‘luogo’ che non si appropria di ciò che riceve, ma lo alimenta, ‘luogo’ che non trattiene, che non cattura, ma ri-lascia ogni cosa al tramonto. Non altro che questa idea – assolutamente aniconica – è l’Oltreuomo»³⁰². Qui risiede la radice della libertà, il *problema* della libertà. E come ci ricorda lo stesso Cacciari, secondo l’ultima, la sua vera, radice, *Eleutheria* – “libertà” – significa “connessione”, e connessione è *armonia* dei realmente opposti. In gioco, dicevamo, stanno insieme, simultaneamente, *filosofia*, *libertà*, *Dasein*. Se volessimo dirlo con le parole di Heidegger, «...la domanda verte sull’essenza dell’uomo, vale a dire che l’interrogazione è rivolta al di là dell’uomo, a ciò che è più essenziale e più potente di lui stesso: alla libertà, non come supplemento e

³⁰⁰ Così Cacciari, in una densa pagina de *L’Arcipelago*, in cui ‘interroga’ alcuni *frammenti* di Nietzsche.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

corredo della volontà umana, ma come essenza dell'autentico essere, essenza del fondamento per l'ente nella sua totalità»³⁰³.

Questa domanda fondamentale torna con inedita insistenza, con quella stessa inquietudine, con quello stesso *agón* che attraversa l'anima dell'Occidente. Tra identità e differenza, limite e illimitato, *Apeiron* e 'péras', autonomia e isonomia, Uno e molteplice, "far-violenza" e *gelassenheit*: questa è l'aporia che la mente deve svolgere, e nel *diaporein* consiste da sempre l'esercizio filosofico, e nel *diaporein* è scandita l'esistenza, ed anche l'azione, del *Dasein*. Come sappiamo, la domanda sulla libertà è il tema, il *problema dell'Occidente*, della sua forma: da quando «l'unità è *de-cisa* per sempre, questo Due, questo 'inaudito' molteplice, è ora il *problema*, da pensare, da conoscere, da risolvere. Ma per pensarlo sarà anzitutto necessario *conoscere se stessi*. Movimento storico, politico e filosofico ancora connessi in uno; autentica 'prova' della fondazione comune di pensiero e *prâxis*. E' l'apparire incancellabile dell'Altro che costringe a far ritorno in sé [...] 'Anamnesi' storica, geografica, politica e filosofica *in uno*. Come sempre avverrà per l'Occidente»³⁰⁴.

Paradossale, pertanto, l'origine della nostra filosofia, ma paradossale anche l'esistenza e la libertà degli enti, consegnata, quest'ultima, anch'essa a quel *diaporein*, a quell'incessante "aprir varchi", che fa parte della natura dell'uomo, e che non può che manifestarsi sia attraverso il *logos*, sia attraverso la *techne*, sia attraverso la *prâxis*, dentro cui è implicato inevitabilmente quel *deinon* che "violenta", irrompe e lacerata la natura, le cose, ma *simul* fonda anche *poleis*, città e Stati³⁰⁵. E la libertà del *Dasein* sta tutta dentro l'*agón* inquieto di questo "incessante movimento". Nessuna *forma* può trattenere la tensione infinita alla libertà, solo *la limitazione dell'essere*³⁰⁶.

³⁰³ Martin Heidegger, *Schelling. Il trattato del 1809 sulla essenza della libertà umana*, Guida 1994.

³⁰⁴ Massimo Cacciari, *Geo-filosofia*, cit.

³⁰⁵ Insuperabile, su questa fenomenologia, l'interpretazione e il commento che Heidegger viene svolgendo sul 5° stasimo dell'*Antigone* di Sofocle, nella sua *Introduzione alla metafisica*, Mursia 1972.

³⁰⁶ La frase finale in corsivo è l'espressione cui ricorre lo stesso Heidegger nella 'chiusa' del suo intenso capitolo dell'*Introduzione alla Metafisica*, sopra citato, nel quale il filosofo, partendo da una sua densa e celeberrima interpretazione dell'*Antigone* di Sofocle, così afferma: «Il far-violenza del dire poetico, del progetto del pensiero, del formare costruttore, dell'azione creatrice di stati, non è l'esercitarsi di poteri che l'uomo possiede in proprio, ma un dominare e accordare le potenze grazie alle quali l'essente si schiude, come tale, per via dell'uomo che entra in lui. Questo aprirsi dell'essente rappresenta la violenza che l'uomo deve padroneggiare onde essere, in questo far-

Ma tutto questo è *ora* alle nostre spalle. Esso segna ed inaugura quel tempo dell'*inizio* di quel *Due* che ha segnato, in Occidente, il procedere di quel *polemos* “generante” la molteplicità del distinto e, ad un tempo, la loro medesima ‘connessione’. L'*ora*, invece, “l’ora di adesso”, la nostra epoca, è, piuttosto, *l’epoca del tramonto*, quella in cui, «la giornata dell’Occidente si è compiuta [...] Tramontare è andare-interrogando tutte le rappresentazioni dell’Occidente; condurle al proprio fondo; compierle [...] L’Europa che è ostinata *inquisitio*, e che perciò può compiersi soltanto come interrogazione-*sacrificio* di tutti i suoi valori, deve volersi tramontare [...] L’Europa non vuole il proprio compimento, e cioè non vuole se stessa – non vuole credere in ciò cui fa cenno il proprio essere *occasus*. Lo teme, lo concepisce come semplice immediato destino, lo vede come il prodotto di forze estranee, invece di volere se stessa come tramontante. Eppure, questa è l’unica, autentica decisione che l’epoca impone»³⁰⁷.

Forse, solo se il *Dasein* saprà assumere radicalmente su di sé il compito dell'*ora* cui siamo pervenuti – la ‘decisione’ sul necessario *tramonto* –, anche il tema della libertà potrà acquistare il suo senso più netto e visibile. Se la sfida, la contesa, allora, è quella *della* libertà, e *sulla* libertà, far interagire, con le riflessioni di rara intensità che ci siamo lasciati alle spalle, un pensiero di Schelling potrebbe aiutarci in questo “viaggio”. Come noto, su Schelling Heidegger ha lavorato intensamente, e Schelling è ‘l’interlocutore’ privilegiato di Cacciari nella sua *summa* fondamentale³⁰⁸. Vi è un passo molto significativo di Schelling, che indica qual è l’incessante movimento cui il *Dasein* deve saper corrispondere, deve sapersi “elevare”, liberandosi da ogni *presupposto*: movimento che attiene sì all’abisso cui chiama l’*eros* filosofico, l’esercizio dell’*ascesi* filosofica, ma è un esercizio che investe integralmente l’esserci umano.

Così scrive Schelling: «ad esso [a tale movimento] deve elevarsi chi vuol diventare padrone della scienza completamente libera, generante se stessa; qui deve essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente:

violenza in mezzo all’essente, se stesso, vale a dire se stesso come essere storico [...] Solo se ci renderemo conto che l’uso della violenza nella parola, nel comprendere, nel formare, nell’edificare, entra a costituire (vale a dire, come sempre: a pro-durre) il fatto della violenza che apre le vie dell’essente dominante attorno, solo allora potremo intendere il carattere inquietante di chiunque faccia violenza», cfr., Martin Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia 1972.

³⁰⁷ Massimo Cacciari, *Geo-filosofia*, cit.

³⁰⁸ Massimo Cacciari, *Dell’Inizio*, Adelphi, 1990, monumentale saggio che va letto in contraltare con il successivo *Della cosa Ultima*, Adelphi 2004.

qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare tutto, non solo come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente: colui soltanto che è arrivato al fondo di se stesso e ha conosciuto tutta la profondità della vita, che in un punto ha abbandonato tutto ed è stato abbandonato da tutto, per il quale tutto è sprofondato, e che si è visto solo, di fronte all'infinito [...] Chi vuol veramente filosofare deve rinunciare ad ogni speranza, a ogni desiderio, a ogni nostalgia: non deve volere nulla, né saper nulla, sentirsi del tutto povero e nudo, *abbandonare tutto per guadagnare tutto*; difficile è questo passo, difficile è separarsi, per così dire, anche dall'ultima sponda»³⁰⁹.

Affiora qui una sorta di *epoché*, l'invito ad un atteggiamento di 'sospensione', di distruzione di ogni certezza, di "sovrana indifferenza", che è rivolto al *Dasein*. E tuttavia, se è vero che in quest'invito di Schelling emerge l'assunzione di una sfida radicale per il *Dasein*, dal momento che quest'ultimo sarà interamente "toccato" da una *stimmung* (tonalità emotiva) scandita da quell'esperienza di *angoscia* che assale il soggetto davanti alla prova del *nulla*, nell'attimo in cui sta per "de-cidersi" lungo un cammino incerto, impervio e privo di orizzonti, tutt'altra sembra essere la *stimmung* cui accenna Cacciari nel delineare i caratteri dell'*Oltreuomo*. Infatti, per riprendere lo Schelling citato, per il quale, come abbiamo visto, il *Dasein*, nel vivere quell'esperienza si disporrà ad «abbandonare tutto *per guadagnare tutto*», nella declinazione di Cacciari, l'irrapresentabile *Oltreuomo* sarà, *forse*, colui che, "tramontando", abbandona tutto, non per guadagnare tutto, ma «per guadagnare *ni-ente*»: un *ni-ente*, in quanto tale esposto a quell'*Apeiron* che è pura apertura, coincidendo con il puro *essere*. La sua singolarità non possiede alcunché, nessuna identità, neppure *idola* insuperabili. La sua è una *comunità* di coloro che amano [sì, *amano!*] solo separarsi, allontanarsi. "La comunità di quelli che non hanno comunità"³¹⁰.

³⁰⁹ Friedrich W. J. Schelling, *Conferenze di Erlangen*, in *Scritti di filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia 1974 (corsivo nostro).

³¹⁰ La suggestiva espressione è di George Bataille, ripresa da Maurice Blanchot in *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli 1984. A parte le decisive riflessioni di Cacciari sul suo 'senso', non possiamo non rimandare a quell'altro commento davvero straordinario cui si cimenta Jacques Derrida, in un testo che riteniamo il suo più intenso, dedicato al 'politico', all'amicizia e all'idea di comunità, cfr., Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina 1995.

Una comunità davvero paradossale, potrebbe ben dirsi, che naturalmente evoca e chiama subito in causa la “forma” della relazione con l’*altro*. Chi è l’amico? Come si è con l’amico? Come si dà, si estrinseca l’amicizia con l’*altro*? In questa paradossale, aporetica «comunità dei senza comunità», dove e come si dà, si attinge, la *relazione con l’altro*? Fuori e oltre ogni *relativismo*, in che termini i due amici si relazionano? Stante che non può esser amicizia l’esser amico del *simile*, di ciò che si conosce, di ciò che in qualche modo ci appartiene?

Piuttosto, la sfida, come scrive Cacciari, sta nel «dover essere amici nell’essere stranieri. E dover essere perciò anche sempre ‘aperti’ alla possibile catastrofe della propria *xenia*, poiché nulla assicura lo *xénos* al *philos*, nulla garantisce tale relazione»³¹¹. Somiglia, l’amicizia che qui è in questione, a quella *singolare* condizione di “amicizia stellare”, vaticinata da Nietzsche, che staglia gli amici l’un l’altro *xénoi*, ‘stranieri’, determinandosi ciascuno per la propria essenziale determinazione con lo *Straniero*. Forse – i due –, potranno così attingere ad una luce comune, solo nella misura in cui ciascuno, per la via che gli è propria, si decida verso quell’Orbita inattingibile, verso la sua inattingibile luce. Come scrive Cacciari, «Oltreuomo è ‘ciò’ che ne *sarà* capace; i tramontanti coloro che già lo ‘agitano’ in sé»³¹².

Ma quale *Esserci* saprà corrispondere a tale “scandaloso”, inaudito, pensiero? Anzi: a tale “chiamata”? E poi: accadrà che l’Essere, ad-venendo sempre, si approprierà del *Dasein*, dis-velando la sua stessa verità? Certo, a noi non è dato di poter “rappresentare” ciò. Fatto è che, per *Europa* e per questo *Esserci*, è in gioco il *destino* delle proprie decisioni: sul filo sottile di un *agón* che sappia congedarsi anche da se stesso: un “Esserci” che sappia stagliarsi – per dirla con Jean-Luc Nancy – nel suo essere “singolare-plurale”³¹³: una ‘singolarità’ che stia “dentro-fuori” la *polis*, sulla *soglia* della comunità, sulla *soglia* della *città*. Se così possiamo azzardare, *straniero*, nella stessa comunità che viene. Di più: *impersonale*, nella stessa comunità.

³¹¹ Massimo Cacciari, *L’Arcipelago*, cit.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Jean-Luc Nancy, *Essere Singolare plurale*, Einaudi 2001. Di Nancy, anche, *L’esperienza della libertà*, Einaudi 2000.

E con quest'ultima espressione – “*impersonale*” – proverei a “tradurre” quella logica della *terza persona*³¹⁴, attraverso cui Roberto Esposito ha provato ad offrire un *fuori* della persona, un *oltre* la persona, che non è una radicale scomparsa del “soggetto”, bensì quella «[...] *persona vivente* – non separata dalla, o impiantata nella, vita, ma coincidente con essa come sinolo inscindibile di forma e di forza, di esterno e d'interno, di *bíos* e *zoé*. A questo *unicum*, a questo essere singolare e plurale, rimanda la figura, ancora insondata, della terza persona – alla non-persona inscritta nella persona, alla persona aperta a ciò che non è mai ancora stata»³¹⁵.

Nella sfida di quest'intreccio speculativo ed esperienziale che lega insieme “singolare” e “plurale” – tra Esposito e Nancy –, l'azzardo del *pensiero* è pertanto consegnato ad una atopica, paradossale, *singolare* comunità. Ma è davvero così? E' davvero possibile quest'azzardo?

³¹⁴ Roberto Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi 2007: un saggio davvero importante nel quale, attraverso una attenta decostruzione di ‘vettori’ significativi di pensiero, quali Benveniste, Kafka, Blanchot, Foucault, Kojève, l'autore approda a quel “divenire animale” di Deleuze, esprimendosi in questi termini: «La figura estrema, quasi postuma, del ‘divenire animale’ – che sembra anticipare nel presente l'immagine preumana, o postumana, proiettata da Kojève alla fine della storia – apre il pensiero dell'impersonale a una prospettiva ancora ignota nel suo significato d'insieme. Ciò che in essa si profila, ormai fuori dalla sagoma fatale della persona, e dunque anche dalla cosa, non è solo la liberazione dell'interdetto fondamentale del nostro tempo. È anche il rimando a quella riunificazione tra forma e forza, modo e sostanza, *bíos* e *zoé*, sempre promessa, ma mai davvero sperimentata», *ivi*. Sugli sviluppi teoretici di questa tematica, cfr., Laura Bazzicalupo (a cura), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis 2008; e il già citato, *Dall'impolitico all'impersonale. Conversazioni filosofiche con Roberto Esposito* (a cura di Matías Leandro Saidel e Gonzalo Velasco Arias).

³¹⁵ Roberto Esposito, *Terza persona*, *cit.*

7) L'orizzonte di una *singolare* comunità

E' possibile conciliare l'idea, il proposito di interrogare il 'senso' di un termine, di un concetto, quale quello di *comunità*, assegnando ad esso un predicato, un aggettivo che tende inesorabilmente a contraddirlo, quasi a negarlo, dandogli una connotazione, un carattere che ne contrasta ogni presupposto di esistenza? Definendo la *comunità*, come intendiamo svolgerla nell'*istantanea* che segue, nel suo essere *singolare*? Rischiamo così subito un "cortocircuito", che rende l'intera espressione un vero e proprio ossimoro? Attribuendo alla 'comunità', una *forma*, una determinazione che la nega alla radice? Come pretendere che qualcosa che definisce ed esprime, portandolo peraltro iscritto già nel suo 'etimo', una condizione che allude proprio ad un ambito 'plurale', comune, collettivo e 'con-diviso' – in ragione di quel prefisso *cum* che evoca la dimensione del *con*, dell'*essere* "insieme", della coappartenenza –, possa rivendicare, ad un tempo, un predicato che sembra 'negarlo'? Vale a dire, il suo essere *singolare*, la propria *singolarità*?

Già nell'interrogativo che apre il *frammento*, sappiamo così di esordire con un paradosso, ed è proprio per sciogliere tale paradosso che le sparse note che seguono proveranno a svolgere il consueto esercizio del *diaporein*, sperando, pertanto, non si tratti di un compito segnato dall'*impossibile*. Percorreremo per un tratto un percorso che proverà a intrecciare il *cum* della '*communitas*' con la soglia in cui la 'comunità' incontra e si espone alla *philia*, all'amicizia, e ne sottolineeremo i luoghi della differenza. Proveremo così a 'decostruire' entrambe. Intanto, con un'avvertenza iniziale. Innanzitutto, ci potrebbe essere chiesto: con quale linguaggio? Davvero singolare, infatti, questa *parola* del filosofo che, da sempre, sfida uno strano interdetto, oppure deve prendere a prestito «le risorse sintattiche e lessicali del linguaggio della metafisica nel momento stesso in cui la si decostruisce»³¹⁶. La parola del filosofo dice sempre ciò che non può dire e parla di ciò che, per *dirla* con Wittgenstein, sarebbe meglio tacere. Infatti, è proprio in questo corpo a corpo con la *philia*, con la *comunità*, che inciampiamo nei limiti

³¹⁶ Jacques Derrida, *Posizioni*, Bertani 1975.

del linguaggio: al cospetto dell'*amicizia*, il linguaggio svela tutta la sua *indigenza*, la sua povertà.

Siamo, qui, dentro un paradosso, anzi, per meglio dire, non possiamo che abitare questo paradosso. Proveremo a mostrarlo, ricorrendo ancora una volta ad un passo di Derrida: «Chi *risponderà* mai di un discorso sull'*amicizia* senza *dichiararsi*? L'urgenza di una tale questione non è per nulla ridimensionata dal fatto che questo discorso *sull'amicizia*, che questo *de amicitia*, pretenda di essere semplicemente teorico o filosofico. Chi risponderà di un trattato *perì philias*, senza dichiararsi, senza dunque assumersi la *responsabilità* di dichiararsi – amico o nemico, l'uno o l'altro, anzi l'uno e l'altro? Si può parlare d'amore senza dichiarare l'amore, senza dichiarare la guerra, al di là di ogni possibile neutralità? Senza confessare, sia pure l'inconfessabile?»³¹⁷. Cosa vuol dire tutto ciò, se non il fatto che il paradosso 'pulsava', abita nel *cuore* del pensiero, è la sua vita ed è anche la negazione di questa stessa vita? Qualcosa batte nel 'cuore' del pensiero e lo avverte che è impossibile pensare, nel senso che il pensiero è, ad un tempo, concluso, esaurito, *finito*³¹⁸, ma è anche, e paradossalmente, nell'impossibilità di finire, perché è costretto a *ripensare* ciò che gli sfugge, ciò che è altro da sé.

Il pensiero è tale quando incontra il *cuore* delle cose, ma qui, già il provare a voler dire qualcosa dell'*amicizia*, *sull'amicizia*, ci chiama ad una doppia responsabilità, perché siamo con-vocati alla *cosa* del 'cuore'. Ecco il paradosso: proporre un inquadramento teorico di un problema incommensurabile, portare a concetto ciò che fuori di esso, l'inconcettuale, mettere ordine. Ecco perché, quasi a conclusione del suo ricco e denso lavoro, Derrida sottrae la domanda all'astrazione del concetto, alla sua formalizzazione categoriale, astratta e formale. Non dunque... "che cos'è l'*amicizia*?" Ma: Chi è l'amico? Cos'è? Chi è lui? Chi è lei? Giacché, prosegue Derrida, «come si vedrà, tutte le categorie e tutti gli assiomi che hanno costruito il concetto di *amicizia* nella sua storia sono stati sottoposti alla minaccia di una rovina: il soggetto, la persona, l'io, la presenza, la famiglia e la familiarità, l'affinità, la convenienza o la prossimità, il parente, il

³¹⁷ Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

³¹⁸ Jean-Luc Nancy, *Un pensiero finito*, Marcos y Marcos 1992.

cittadino e la politica, persino l'uomo – e naturalmente il fratello, figura che capitalizza tutto»³¹⁹.

Non solo, pertanto, il *chi* dell'*amicizia* si oppone e contrasta tutte queste determinazioni, eccede finanche ogni *naturale* prossimità, compresa quella della *fraternità*, ma a maggior ragione, neppure la stessa politica, la *politeia* potremmo ancora pensare, o illuderci, di fondare su di essa. Anzi, quale politica potremmo ancora fondare su questa *amicizia*, che eccede la misura dell'uomo, senza diventare un mitologema? Sarà ancora politica? – si chiede in conclusione Derrida, come a sancire un paradossale *polemos* tra amicizia e politica. Perché, se la politica è il luogo in comune, lo spazio del nostro *agire in comune*, proprio per questo, esso è l'ambito in cui il «chi è l'amico?» può essere detto solo nei termini del *silenzio*: l'amico è *uno* a cui si parla, ma *di cui* non si parla. Esprimendolo con le parole di Maurice Blanchot: «dobbiamo rinunciare a conoscere coloro ai quali ci lega qualcosa di essenziale: voglio dire che dobbiamo accoglierli nel rapporto con l'ignoto in cui ci accolgono, anche noi, nel nostro allontanamento. L'amicizia, questo rapporto senza dipendenza, senza episodio e in cui ciò nonostante entra tutta la semplicità della vita, passa attraverso il riconoscimento della comune estraneità che non ci permette di parlare dei nostri amici, ma solo di parlare loro, non di farne un tema di conversazioni (o di articoli), ma il movimento dell'intesa in cui, parlandoci, essi preservano anche nella più grande familiarità, la distanza infinita, quella separazione fondamentale a partire da cui, ciò che separa diventa rapporto»³²⁰.

Ecco, sembra dirci Blanchot, nessuna *politica dell'amicizia* è praticabile, immaginabile. Ma ciò che è ancora più radicale, lo spazio, il luogo che gli amici abitano, condividono, non è assolutamente un luogo di *fusione*, di indistinzione, ma un "intervallo": «...il puro intervallo che, da me a quell'altro che è l'amico, misura tutto quel che c'è tra noi, l'interruzione d'essere che mai mi legittima a disporre di lui (sia pure per lodarlo) e che, lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci rapporta l'uno all'altro nella differenza e, talvolta, nel silenzio della parola»³²¹. Non solo l'amicizia fra i due, dei *due*, non è trasparenza 'piena', comunicabile, discorso della comunità, non può essere tema di conversazione, ma,

³¹⁹ Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit.

³²⁰ Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971.

³²¹ *Ibidem*.

tra i due, l'amicizia si costituisce come *legame senza legame*, si fonda nello spazio di una 'comunità assente', di una "comunità senza comunità". E' questo 'intervallo', questo *metaxy*, questo strano frammezzo, che gli amici possono abitare, questa *soglia* che li unisce, separandoli: che li unisce proprio mentre li separa.

Ma allora, *Politiche dell'amicizia*, lo abbiamo appena visto, sembra così far affiorare, nel suo aspirato accostamento, il suo carattere ossimorico, la sua paradossalità. Anche a voler condividere che il – l'unico? – 'criterio' distintivo del "politico" sia quello prospettato da Carl Schmitt, secondo cui, «ogni contrasto religioso, morale, economico, etnico, o di altro tipo si trasforma in un contrasto politico, se è abbastanza forte da raggruppare effettivamente gli uomini *in amici e nemici*»³²² –, ha ragione da vendere chi dice³²³ che nell'architettura schmittiana, l'amicizia rimane solo un mero *flatus vocis*, dal momento che la sua costruzione non procede dall'amicizia all'ostilità, ma a partire dall'inimicizia: considerando l'ostilità, l'inimicizia, il vero "presupposto". Se la condizione, la "relazione di amicizia", che abbiamo sinteticamente provato a configurare, seguendo le tonalità di Blanchot e di Derrida, rimane ancora all'interno di uno spazio "irrelato" – potremmo dire: *impolitico* –, trattandosi di un'esperienza che dà corpo ad una paradossale "comunità senza comunità", ad un *legame senza legame*, è piuttosto la forma della "comunità politica", quella che dovremmo, invece, provare a configurare.

Tutt'altro, infatti, lo spazio e l'ambito configurato dalla *politica*. Altra la scena, drammatica se si vuole, quasi aporetica, appunto, quella che la "pratica politica", il *fare* politico – i suoi scopi, le sue leggi, i suoi dispositivi, *fattualmente* antagonistic – innervano, nel "doppio" calcolo dei numeri e nella simultanea pretesa di voler configurare una politica "democratica". Derrida ha provato a mostrare l'aporia in cui incaspa la "democrazia" proprio a partire dal vettore in cui quest'ultima incrocia l'amicizia da una parte, e il *calcolo* della comunità politica, dall'altro: «in altri termini – ha scritto Derrida –, non c'è democrazia

³²² Carl Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit.

³²³ «Prima di ogni altra cosa [Schmitt], insomma, dovrebbe chiarire come e perché, ancor prima d'esser mossi a ostilità verso qualcuno, ci si riconosca amici. In altri termini, dovrebbe dirci di cosa è fatta l'amicizia all'interno di un gruppo», cfr., Giorgio Carnevali, *Dell'amicizia politica. Tra teoria e storia*, Laterza 2001.

senza rispetto della singolarità o dell'alterità irriducibile, ma non c'è democrazia senza "comunità degli amici", senza calcolo della maggioranza, senza soggetti identificabili, stabilizzabili, rappresentabili e uguali tra loro. *Queste due leggi sono irriducibili l'una all'altra. Tragicamente inconciliabili e per sempre offensive.* L'offesa stessa si apre con la necessità di dover contare i propri amici, contare gli altri, nell'economia dei propri, laddove ogni altro è un altro, tutt'altro»³²⁴. Eppure, è da questo "tragicamente" – cui fa cenno inevitabilmente lo stesso Derrida, in cui *democrazia* è, ad un tempo, rispetto della "singolarità" e "calcolo" di una maggioranza – che pur occorre 'lavorare' per far intravedere, auspicare, *forse*, la possibilità di un'altra politica.

Anche qui ci accorgiamo tuttavia che non possiamo che abitare lo stesso paradosso: l'amicizia sarebbe da parte a parte *politica*, ma al tempo stesso non lo sarebbe. Perché, sebbene l'uomo sia un essere politico, sebbene abbia bisogno di amici, l'amicizia propriamente politica non è tuttavia che una specie di amicizia derivata, l'amicizia *utile* (Aristotele), che esige la concordia, l'accordo, il consenso, il "calcolo". Ma dal momento che la definiamo 'utile', che le assegniamo questo carattere, questa valenza, la iscriviamo in una trama di *utilità* e *convenienze*, che amicizia è? Possiamo ancora chiamarla così? Se *amicizia* e il concreto "agire politico" stridono irrimediabilmente tra loro – la prima, perché assolutamente gratuita e *a-finalizzata*; mentre il secondo, perché tende a innervare la prima in un "calcolo" quantitativo –, come è pensabile una *comunità*? Piuttosto, visto che una comunità comunque ci è data, in essa ci siamo, forse la domanda dovrebbe essere posta in questi termini: qual è lo spazio del *Dasein* dentro la comunità? Quale il suo *habitus*? Il suo *ethos*?

Proviamo a partire dalla *comunità linguistica*, o filosofica, nella quale siamo. Essa acquista il proprio 'senso' di fronte ad eventi che ne mettono in crisi di volta in volta i presupposti, e quindi la aprono, la dis-locano su un terreno mobile di differenziazione sempre possibile: *inciampi* di pensieri, eventi che differiscono questa comunità stessa. In altri termini, già una *comunità linguistica*, questo "circolo ermeneutico", non può che dar luogo ad un altro 'circolo', ad uno *scarto* etico e politico, o di pensiero: il dialogo – la partizione, il *partage*, la condivisione – vi è compreso come una necessità sempre provvisoria della comunità

³²⁴ Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., (corsivo nostro).

degli interlocutori, sempre esposta ad ulteriori dis-locazioni *eventuali*. Ma se è questa la più semplice, “originaria” – perché trasmissiva del *linguaggio* – forma di comunità che ci è data, davvero pensiamo che una comunità possa essere *semplicemente linguistica*? Non è questa «una visione molto irenica – che dimentica come il logos costituisca la prima e la più formidabile delle armi?»³²⁵.

Visione davvero irenica, proprio perché, alle spalle della più perfetta procedura democratica e discorsiva, vi è – “presupposto” – lo spazio, il sorgere delle diverse, pre-logiche, dimensioni di valore e di senso, come aveva già visto Tocqueville, e come aveva già anticipato Thomas Hobbes, quando aveva affermato che «con il linguaggio l’uomo non diventa migliore, ma più *potente*»³²⁶. Già questo ci porta a vedere la comunità proprio nel suo “sfondamento”, nella sua assenza, nel suo ritiro, nella sua infondatezza, nella permanente differenziazione, nella sua dislocazione *agonistica*. Anche se la comunità, per dirla con Nancy, resta da pensare secondo la partizione del *logos*, non va dimenticato che *questo logos* che ci è assegnato allude (ri-vela) a un *logos*, che è prima di esso, assente: «forse è venuto il tempo di rinunciare a ogni logica fondatrice o teologica della comunità, di rinunciare a *interpretare* il nostro essere-insieme, per comprendere in compenso che questo essere-insieme è, per quanto lo è, l’essere spartito del “logos divino”»³²⁷.

In altri termini, siamo uniti da un *partage* non partecipabile, già “de-cisi”, già *oltre* una ‘partizione originaria’, che non possiede alcuna *sostanza* da spartire. Il ‘fondamento’ della comunità sta proprio nel suo *ab-grund*, nel suo abisso, dis-velato nella sua origine impartecipabile. La comunità *accade* “in comune”, coincide con l’apertura del nostro esserci, e si spartisce prima di ogni messa in opera, prima di ogni impegno *comunitario*: essa è l’esperienza della finitezza delle singolarità esposte le une alle altre³²⁸. Solo se torniamo all’origine della *cosa*, come opportunamente ricostruito da Roberto Esposito, *communitas* ci si apre al

³²⁵ Massimo Cacciari, *Etica del sapere*, in “Micromega”, Annuario filosofico, 1997.

³²⁶ Thomas Hobbes, *Il Leviatano*, cit.

³²⁷ Jean-Luc Nancy, *La partizione delle voci*, Il Poligrafo 1993.

³²⁸ Sui temi della comunità in Jean-Luc Nancy, cfr., Giuseppe Cantarano, *La comunità impolitica*, Città aperta 2003; Daniela Calabrò, *Dis-piegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy*, Mimesis 2006; Carmelo Meazza, *La comunità s-velata. Questioni per Jean-Luc Nancy*, Guida 2010. Sempre sul tema della ‘comunità’, con particolare attenzione a G. Bataille, il saggio di Bruno Moroncini, *La comunità impossibile*, in AA.VV. *L’ineguale umanità*, Liguori 1991; Id., *La comunità e l’invenzione*, Cronopio 2001.

sensu che dovremmo conferirle, accostandoci ad essa attraverso il nostro agire: essa, più che una *proprietà* dei soggetti, più che afferire al ‘*proprium*’, comincia là dove il ‘proprio’ finisce, è escluso, sbarrato. “Comunità”: *cum-munus*, in cui emerge che il senso di quel *con*, di quell’*insieme* – “*cum*” – rimanda a quel *munus* che, sulla scia dei lavori di Benveniste³²⁹, evoca l’idea di *dovere*, inteso come *dono*, “ufficio”. Qual è la natura di quel dono? Così Benveniste: «è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare [...], esso è proiettato tutto nell’atto transitivo del dare. Non implica in nessun modo la stabilità del possesso – e tantomeno la dinamica acquisitiva di un guadagno –, ma perdita, sottrazione, cessione: è un ‘pegno’, o un ‘tributo’, che si paga in forma obbligatoria»³³⁰.

Qui – quasi come una parentesi – vorremmo provare ad aggiungere qualcosa di più, radicalizzare la dimensione, la condizione dell’atto stesso del *donare*. Solo infatti cogliendo la “ferita” che lo attraversa, il “debito” che ontologicamente lo costituisce, il *Dasein* può riattivare il senso di un diverso, proficuo “legame sociale”³³¹, a partire da quella gratuita esposizione all’altro – e alla comunità –, da quel *dispendio*³³² di sé, che il dono, sia materialmente che simbolicamente, costituisce. In questo rapporto *donativo* che ci lega alla “comunità”, non solo quest’ultima non è un *proprium*, una “proprietà” dei soggetti, bensì il luogo “in comune” in cui ciascuno – quell’essere *singolare-plurale* che ci connota – mette in gioco il possibile *arricchimento* plurale della comunità e delle stesse forme di relazioni con l’altro.

Ed anche nell’atto stesso del nostro *donare* e nel dispendio della “cosa” – una *cosa* molto particolare, come vedremo a breve, da non intendere solo nel suo generico senso materiale, bensì nella sua natura ideale, astratta, *immateriale* – che noi mettiamo in gioco, paradossalmente non è un *proprium* ciò che facciamo entrare in scena, e di cui ci priviamo, *donandolo*. Come ha, a suo tempo,

³²⁹ Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi 1976.

³³⁰ Roberto Esposito, *Communitas*, cit.

³³¹ Sul tema del “legame sociale”, ripensato come ‘possibile’ comunità, costruita attraverso la permanente decostruzione del “formalismo giuridico”, Pietro Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri 1900.

³³² Il termine rimanda anche al già citato Georges Bataille, del quale va visto appunto *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri 2003. Del saggio di Bataille vi è anche una edizione autonoma, dal titolo *Il dispendio*, Armando 1997, con una bella prefazione di Elena Pulcini.

esplicitato in modo straordinario Jacques Derrida³³³, la *pratica* del dono si sottrae essa stessa ad ogni tentativo di “teorizzazione” – è una pratica segnata dalla *ateoreticità* –, dal momento che noi possiamo donare solo *ciò che non abbiamo*, nel senso che *ciò* che noi doniamo non ci è legato nei termini del “proprio”, della *proprietà*, conferendo così al nostro stesso donare qualcosa di paradossale, al limite dell'impossibile.

Elena Pulcini ha provato magistralmente ad offerirne il *sensò*, in un suo saggio³³⁴, avente a tema la possibilità di ripensare e ricostituire una forma di *legame sociale* nel tempo di quell'individualismo iperacquisitivo³³⁵, che si è reso così pervasivo nel corso degli ultimi decenni. E proprio nella destinazione della “dedica” del suo libro sul legame sociale qui citato – “*A Dario, per avermi donato il suo tempo*” –, l'autrice svela il volto paradossale dell'*oggetto*, della “cosa” del dono. Infatti, che cosa c'è di più alto, non solo nei confronti dell'*altro*, ma anche della medesima *communitas* – per quel *munus* che ci lega ad essa pur nella sua inafferrabilità –, del dono del “tempo”? Vale a dire, di qualcosa che non ha una connotazione meramente ‘cosale’, non è una *vera* “cosa”, neppure un oggetto? Appunto: è, cioè, qualcosa di simbolico, astratto, inafferrabile, impossedibile, *immateriale* – come il “tempo³³⁶” –, che non ci è legato nei termini del *proprium*, che non è in nostra *proprietà*, e che noi pur doniamo. Lungo una tradizione che va da Heidegger a Derrida, si dona, infatti, ciò che non si ha³³⁷.

Ancor più radicalmente, come accennato sopra, al paradossale statuto di *velamento*, di “non-apparizione” ha alluso Jacques Derrida, in uno dei suoi saggi più intensi, in merito alla relazione donativa, all'atto del donare: «*al limite* – ha

³³³ Jacques Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina 1996.

³³⁴ Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri 2001.

³³⁵ Aveva con lungimiranza prefigurato i tratti patologici di questa forma di ‘individualismo’, Pietro Barcellona, nel suo *L'individualismo proprietario*, Bollati Boringhieri 1987.

³³⁶ Ci preme segnalare come – pur affrontando un diverso itinerario di problemi teorici –, nel suggerire l'ipotesi e l'opportunità di una temporalità *kairologica* per il ‘soggetto tardomoderno’, stretto nella morsa di un falso progresso, cieco ed insensato, Giacomo Marramao sia giunto a conclusioni analoghe, che meritano di essere citate: «il *debito*: ossia il dovuto, il dono, la coinvolgente e vincolante responsabilità del tempo. Di quel tempo che non è tempo “proprio”, *autentico*, perché non può mai essere veramente soltanto “mio”: perché è – paradossalmente – sempre l'Altro che me lo rende possibile», Giacomo Marramao, in *Kairós. Apologia del tempo debito*, Laterza 1993.

³³⁷ «Che cosa significa qui “dare”? Come può il via via soggiornante, che è nella non-connessione, dare connessione? *Può forse dare ciò che non ha?* Se ha qualcosa da dare, non si tratterà della non-connessione?», così Martin Heidegger (corsivo nostro), ne *Il detto di Anassimando*, in *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia 1985, cui rimandiamo per ulteriori approfondimenti.

scritto Derrida – *il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario né al donatore*. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all’uno né all’altro. Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia, fin dall’inizio, fin dal momento in cui ha intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsì simbolicamente il valore di ciò che ha appena donato, di ciò che crede di avere donato, di ciò che si appresta a donare»³³⁸. Dove c’è “soggetto”, nelle sue logiche incrementali, affermative, *non* c’è ‘dono’. Meglio: o c’è *dono*, o c’è *soggetto*, preso nella sua costituzione simbolica, sacrificale o economica. Non solo pertanto il dono appare, c’è, solo se c’è ‘prosciugamento’, *riduzione*, sottrazione, sparizione, del soggetto, ma ciò che il *Dasein* dona non gli è legato nei termini di una *proprietà*, di cui quest’ultimo dispone e si priva, cedendolo/offrendolo/donandolo alla comunità o all’altro. E tornando alla *comunità*....

... Per dirla con Nancy, potremmo ripetere con lui, parafrasandolo, che «la “cosa stessa” della comunità, è il carattere inassegnabile della “cosa stessa”»³³⁹. Ed è proprio in ragione di ciò che di *essa* ne siamo tuttavia responsabili. Proprio per questo, un compito inedito è assegnato a noi nei confronti della comunità: non la sua riunificazione, perché essa c’è già nell’insieme dei suoi membri, né la sua divisione, perché essa c’è già in quanto divisa e nella differenza; né la sua assunzione, perché in essa noi siamo già assunti, né la sua dispersione, ma – per dirla con Nancy –, la sua *partizione*. La comunità non può essere pensata come il progetto di un compimento né, in generale, come il ‘frutto’ di un compito operativo, né essa si dà nella prospettiva di una *fusione degli orizzonti*. Come ci accomuna questo *logos*? Non è questo *logos*, che condividiamo, l’insieme delle *singularità* delle nostre interpretazioni? Il ‘senso’ non si annuncia infatti nelle *singole* voci di ciascuno di noi? Un’originaria, impartecipabile differenza è ciò che ci tiene *in-comune*, nella *singularità* delle nostre voci, delle nostre interpretazioni/esplicitazioni del *senso*.

Ecco perché, il compito di pensare la comunità, anzi, le condizioni di una “*comunità a venire*” non possono tradursi nel cercare consolazioni nel continuo

³³⁸ Jacques Derrida, *Donare il tempo*, cit. (corsivo di Derrida).

³³⁹ Jean-Luc Nancy, *La partizione delle voci*, cit.

rimescolio di idee ed ipotesi che attengono ora alla *polis*, ora alla *res publica*, oppure nell'illudersi di poter ripristinare forme e valori di una mitica *Gemeinschaft*, che avrebbe preceduto la nostra fratta, prosaica e frantumata *Gesellschaft*³⁴⁰: come se la società si fosse edificata sulle rovine di una comunità perduta. Al contrario, scrive Nancy, «...la comunità, lungi dall'essere ciò che la società avrebbe perduto o infranto, è *ciò che ci accade* – questione, attesa, evento, imperativo – *a partire* dalla società. Niente dunque è stato perduto e perciò niente è perduto. Perduti siamo solo noi stessi, noi sui quali il “legame sociale” (i rapporti, la comunicazione), nostra invenzione, ricade pesantemente come la rete in una trappola economica, tecnica, politica, culturale. Impigliati nelle sue maglie ci siamo forgiati il fantasma della comunità perduta»³⁴¹.

Ma proprio a partire dalla nostra comune, singolare *finitezza* – «la comunità è la presentazione ai suoi membri della loro verità *mortale*»³⁴² –, pur se non abbiamo alcuna comunità da ‘compiere’, ciò non vuol dire che siamo assolti dalle nostre responsabilità: che sono sia responsabilità del nostro *pensare*, sia responsabilità del nostro agire, delle nostre *forme del fare*. Anche se, un pensiero, un'interrogazione, un ‘appello’ per la comunità, per quanto ineludibili, svelano tutta l'indigenza del linguaggio, se solo pensiamo a quello scarto tra un *pensiero della comunità* e la comunità che c'è, che accade, che *si dà* tra noi, nel vivo di una interdipendenza globale del mondo, senza precedenti, e che proprio per queste ragioni mostra il dilatarsi sempre più espansivo della distanza tra *politica* e *pensiero*, che nessun linguaggio e nessun *agire*, nessuna prassi sembrano poter colmare³⁴³. Mentre, la riemergente *voglia di comunità*³⁴⁴, nel vivo di un radicale processo di “sradicamento” globale, sembra essere condannata ad esprimere un mero *flatus vocis*, oppure a volte ad essere rovesciata nella creazione *artificiosa* di comunità fittizie, o “comunità-grucce”, o particolaristiche, all'interno delle quali

³⁴⁰ Per la dialettica tra *Gemeinschaft* ('comunità') e *Gesellschaft* ('società'), il classico lavoro di Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, Laterza 2011 (nuova ed.).

³⁴¹ Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio 1992. E' essenzialmente finalizzato a delineare una nuova logica del “legame sociale” il già citato saggio di Elena Pulcini, *L'individuo senza passioni*.

³⁴² Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, cit.

³⁴³ I rapporti tra filosofia e politica, tra *pensiero* e *comunità* costituiscono il filo rosso di un'importante ricerca di Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla*, Bruno Mondadori 1998, efficace e ben argomentata ricostruzione del dibattito filosofico-politico italiano degli ultimi decenni del Novecento.

³⁴⁴ Zigmunt Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza 2001.

l'elemento identitario sembra accentuare la costruzione di luoghi-*ghetto*, inospitali e indifferenti.

Col rischio che – se abbiamo a suo tempo condiviso l'affermazione che un pensiero non può smuovere alcunché, ed essendo la politica, l'agire politico consegnati piuttosto alla loro dimensione puramente *fattuale* – forse dovremmo accettare e condividere la domanda che ironicamente Jean-Luc Nancy veniva ponendosi in un suo famoso testo, chiedendosi retoricamente, «perché continuano ad esserci dei filosofi e perché la comunità continua a farle [alla filosofia, ndr] posto?»³⁴⁵. Forse, solo se assegniamo al 'pensiero' e alla nostre *forme del fare* lo spazio che a loro compete, nella reciproca *differenza*, lo "sguardo ironico" di Nancy diventa più comprensibile, e può riuscire a mostrarci il suo 'senso' se lo ascriviamo a quell'opera di *decostruzione della metafisica* che, a partire da Heidegger, accompagna larga parte del pensiero filosofico del secondo Novecento, senza sottrarsi al compito di rispondere non solo *della* comunità, bensì *alla* comunità, di cui facciamo parte. Peraltro, con quella asciuttezza e disincanto che non possiamo non avere, dal momento che siamo consapevoli che, se facciamo della comunità un oggetto di pensiero, di essa, possiamo starne certi, non ci è assicurato compimento alcuno, realizzazione alcuna; così come, se in essa agiamo politicamente – a meno che, dalla comunità non pensiamo di poterci *ritirare*: ipotesi affacciata a suo tempo da Ernst Jünger con la figura del *waldgänger* e il suo "passaggio al bosco"³⁴⁶ –, non solo il nostro agire non trova alcuna *teoria* da cui poter derivare, ma esso non è garantito, assicurato da alcun 'compimento' pratico.

Questo è quanto *accade* del vecchio problema dell'unità tra *pensare* e *agire*, una volta che *pensare* non significa più assicurarsi un 'fondamento razionale', sopra il quale disporre l'insieme di ciò che è conoscibile – sia pure questo insieme la *comunità* –, e d'altra parte, *agire* non significa più conformare le proprie iniziative quotidiane, tanto pubbliche che private, al fondamento così stabilito. Ed

³⁴⁵ Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, cit.

³⁴⁶ Ernst Jünger, *Trattato del ribelle*, Adelphi 1990. Su questi temi di Jünger, cfr., Caterina Resta e Luisa Bonesio, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei titani*, Mimesis 2000; inoltre, Antonio Gnoli e Franco Volpi, *I prossimi titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi 1997. In quest'ultima intervista, così risponde Jünger ai suoi interlocutori: «per me il bosco [...] è soprattutto una metafora per indicare un territorio vergine in cui ritirarsi dalla civiltà ormai segnata dal nichilismo», ivi. Su Ernst Jünger, cfr., Sandro Gorgone, *Cristallografie dell'invisibile. Dolore, eros e temporalità in Ernst Jünger*, Mimesis 2003.

è per queste ragioni che, pur in presenza, anzi proprio in presenza di questa «congiuntura che lega in un unico nodo epocale il fallimento di tutti i comunismi alla miseria dei nuovi individualismi»³⁴⁷, mostrano la loro ineffettualità tutto il novero di quelle proposte teoriche – “neocontrattualismi”, “neocomunitarismi”, riabilitazioni della *filosofia pratica*, ecc... – nel momento in cui sembrerebbero assegnare alla *filosofia politica* un carattere “prescrittivo”, capace di ordinare la comunità, immaginando di ridurre quest’ultima a *oggetto* di teoria. Nell’epoca della “*chiusura della metafisica*”³⁴⁸ (Reiner Schürmann), non solo l’*agire*, ma anche la stessa teoria ha perso ormai il suo fondamento o *archè*, così come nessuna prassi può inverare la teoria se non decretando con ciò stesso il suo fallimento. Ed è proprio nella costellazione epocale del ventesimo secolo – il secolo della *tecnica* – che è giunta ad esaurimento l’antica derivazione e legittimazione della *praxis* ad opera della *theoria*.

Soglia: l’agire dopo la fine dei principi epocali

Quanto viene qui proposto, sulla scia della poderosa interpretazione del pensiero di Heidegger da parte di Schürmann³⁴⁹, è una radicale operazione di *decostruzione dell’agire*, per strappare quest’ultimo al dominio dell’idea di finalità e ad ogni forma di *teleocrazia*. La suggestione e il rigore di questa importante opera di Schürmann risiedono nel tentativo, ermeneuticamente fondato, di far emergere una forte impronta *antiumanistica* nell’Heidegger della “svolta”, a partire dal riconoscimento del carattere ancora “ingenuo” della *distruzione ontologica*. La cesura tra “pensare” e “agire” è, così,

³⁴⁷ Roberto Esposito, *Communitas*, cit.

³⁴⁸ Rimandiamo alla 2° *Soglia*, qui di seguito.

³⁴⁹ Reiner Schürmann, *Dai principi all’anarchia. Essere ed agire in Heidegger*, il Mulino 1995. Sul pensiero di Schürmann, un puntuale studio monografico è quello di Alberto Martinengo, *Introduzione a Schürmann*, Meltemi 2008.

corrispondente al passaggio concettuale che potremmo definire in questi termini: “dal *Dasein* al *pensare*”, per cui, se – come scrive Heidegger – «il pensare corrisponde ad una verità degli enti *che è già accaduta*»³⁵⁰, solo con la ‘svolta tecnologica’ è possibile sia una nuova “localizzazione” del pensiero, oramai costretto ad “abbandonare il primato dell’uomo”³⁵¹, sia l’individuazione del “luogo dell’agire”, in cui il *Dasein* si trova ora assegnato.

In altri termini, se la *metafisica* è stata «quell’insieme di sforzi speculativi in vista di un modello, di un canone, di un *principium* per l’azione»³⁵², con la chiusura dell’epoca metafisica, con lo sfiorire degli stampi metafisici che hanno ordinato le diverse epoche della storia – e l’evento della tecnica planetaria ha questo senso-direzione –, a noi non rimane altro *compito* che quello di comprendere “l’essere” fenomenologicamente come *venire alla presenza*, come ambito plurale, delle pluralità, sganciate da ogni *fondamento*, tutte inscritte in una sfera di possibilità – «al di sopra della realtà sta la possibilità» (Heidegger) –, non riducendo il “progetto” a semplice *impresa umana*, soltanto a volizione della soggettività, ma conservando al “progetto” il significato che le è proprio, quello «dell’apertura che apre»³⁵³.

«Infatti, se si è seguito attentamente ciò che è diventato visibile quando la determinazione filosofica dell’uomo come coscienza è stata contrapposta al tentativo di pensare l’uomo partendo dall’esser-ci, sarà chiaro allora che all’abbandono del primato della coscienza in favore di un nuovo ambito, quello dell’esser-ci, corrisponde il fatto che per l’uomo c’è solo la possibilità di rapportarsi a questo nuovo ambito: quella di entrarvi, di raccogliersi in esso, per mettersi là in rapporto con ciò che l’uomo non è, pur ricevendo da lì la sua determinazione»³⁵⁴. Ciò vuol dire che, con la svolta, con la *Kehre* realizzata dalla “tecnica”, al pensiero è richiesto di saper corrispondere al carattere sempre nuovo e inaugurale dell’*Ereignis* (“evento”) che, proprio «perché non si può costruire né tanto meno organizzare» (Schürmann), apre all’*agire* un orizzonte affrancato dal dominio antropomorfo degli scopi. Se l’*Ereignis* designa, anzi, dis-vela il carattere *topologico* dell’essere, la domanda sul «che fare?» non trova più il suo ancoraggio razionale in un *fundamentum inconcussum*. Ora, con la svolta tecnologica, «la verità non è né fatta tramite verifica né progettata: essa si dispensa al pensiero che le corrisponde abbandonandosi a tali costellazioni»³⁵⁵.

³⁵⁰ Martin Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, cit.

³⁵¹ Martin Heidegger, *Seminari*, Adelphi 1992.

³⁵² Così, Roberto Esposito, nell’introduzione al suo *Communitas*, cit.

³⁵³ Martin Heidegger, *Seminari*, cit.

³⁵⁴ Reiner Schürmann, *Dai principi all’anarchia*, cit.

³⁵⁵ *Ibidem*.

Tali costellazioni altro non sono che le modalità del *Ge-stell*, vale a dire dell'*Impianto* tecnologico che costituisce, come scrive Heidegger, «la figura estrema della storia della metafisica, cioè del destino dell'essere»³⁵⁶. A cosa è chiamato a corrispondere, pertanto, il pensiero nell'epoca del *Ge-stell*, nel tempo della costellazione dell'*Imposizione* tecnica? «L'atteggiamento del pensiero che essa richiede non è né poetico né progettante: è l'abbandono. L'abbandono è la prima e l'ultima risposta alla domanda: che cosa significa pensare? Si tratta della prima risposta, poiché il pensiero non si impara se non lasciandoci essere, abbandonandoci e affidandoci all'economia dispensatrice che ci assegna il nostro posto. Ancora, si tratta dell'ultima risposta poiché pensare significa raccogliere il venire alla presenza che in se stesso non è altro che abbandono. Il venire alla presenza lascia che sia presente tutto ciò che è presente. “Lasciare” è perciò l'essenza identica di pensare ed essere. Pensare significa pensare il venire alla presenza. Imparare a pensare significa imparare l'abbandono. *Lungi dal significare una qualunque negligenza o inazione, l'abbandono è la struttura essenziale così del pensare come del venire alla presenza*»³⁵⁷.

Ecco che prende così congedo la possibilità di costruire un fondamento, un discorso 'normativo' capace di legittimare l'azione; così come ogni “filosofia pratica” e ogni modello *sostanzialistico* vengono radicalmente decostruiti e messi in crisi. L'*evento* del venire alla presenza non fonda niente. Ma questo non implica che il *Dasein* sia, se possiamo dire così, sciolto dall'azione, dis-localato nella sua “sovrana indifferenza”. Vi è, al contrario, «un concetto più alto di agire, che trascende le antinomie tradizionali, tipo azione-passione, fare-non fare, agire-pensare, teoria-pratica, e perfino *prattein* (agire, *tun*)-*poiein* (fare o fabbricare, *machen*). Questo concetto più ampio è quello di abbandono. La *Gelassenheit* è, infatti, poetica in un senso anti-umanistico, in quanto essa “produce” le economie. Un agire diverso dal “realizzare” e un pensare diverso dalla razionalità strategica, ecco ciò che Heidegger propone sotto il nome di abbandono»³⁵⁸.

E' proprio così, infatti, che, nella nostra attuale condizione – in cui è il *tempo della tecnica* a dare 'senso', direzione all'essere –, parole, cose, azioni *vengono alla presenza* «...in modo tale che la loro interazione pubblica è irriducibile a qualunque sistematicità»³⁵⁹. Il *venire alla presenza* è “evento”! Ma, ed è questo un punto cruciale, «.[l'evento] L'*Ereignis* non è un nuovo stampo dell'essere appartenente alla storia dell'essere»³⁶⁰. Con la svolta tecnologica, infatti, l'essere può *forse* essere pensato in se

³⁵⁶ Martin Heidegger, *Seminari*, cit.

³⁵⁷ Reiner Schürmann, op. cit. (corsivo nostro).

³⁵⁸ *Ibidem* (corsivo nostro).

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ Martin Heidegger, *Tempo e essere*, Guida 1987.

stesso, per se stesso, in quanto evento del venire alla presenza – *forse*, la svolta è così solo una possibilità, un’ipotesi, ma essa ci consente di parlare della metafisica come di un campo chiuso. Pertanto, «...posto che con la svolta tecnologica l’offuscamento del venire alla presenza (del quale il discorso “disciplinare” è solo un effetto) possa concludersi, l’essenza della *praxis* umana non consisterà più nel realizzare, applicare, *derivare prescrizioni per l’azione da un qualunque fondamento produttivo di norme*»³⁶¹.

Cosa ci squaderna infatti la nostra condizione attuale, se non l’evento che la *teoria* non possa valere come guida, governo, costituzione di una *comunità*? Questa stessa comunità, oggi peraltro, sempre più globalizzata? In altri termini, che il linguaggio filosofico non possa, *di per sé*, trasformarsi in “progetto politico”? E che lo stesso *agire politico* oscilli – forse, impotentemente – tra gli sparsi *frammenti* di una costellazione sistemica? Sicché, l’azione, sganciata da ogni fondamento o *archè* si rende, sia più libera, infondata, ma anche *tremenda*, collocandosi su un ambito di assoluta *possibilità*. E al tempo stesso, chiediamoci: vi è qualcuno capace di immaginare, ad esempio, un *movimento politico* – un’*autorità*, uno Stato, una comunità internazionale, uno ‘spazio geopolitico’ – in grado di *tenere testa* alla tecnica planetaria dei nostri giorni, a meno che non si consideri quest’ultima come una forza – una ‘condizione’ – suscettibile di essere contrastata e modificata? Quasi che – per dirla Heidegger – la tecnica fosse un *progetto inautentico*? «Tutto funziona. Questo è per l’appunto l’inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica strappa e sradica l’uomo sempre più dalla terra»³⁶².

Quale *ethos* siamo in grado di immaginare di fronte a tutto ciò? «Può esservi *ethos* di una comunità, dove, irresistibilmente, l’universale *terrae motus* proibisce anche ormai di immaginare per esso una qualunque *sedes*?»³⁶³. Ma è certo che a questo compito non possiamo sottrarci, anzi, come sempre dovremmo a quest’altezza *rispondere* della comunità in cui siamo. Ripetiamo: non vi è un *bosco* dentro cui ci è concesso ritirarci, nessuna “profondità inviolabile” nella quale sia possibile sostare, quieti. Può ancora chiamarsi *ethos* quello del *waldganger* o del *anarca jünghiano*? Di colui che, *oltre* ogni regime politico determinato, si ritira, ‘libero’, in ascolto del sorgere di una “nuova parola”?³⁶⁴ Non solo siamo consapevoli dell’impossibilità di poter abitare un luogo del *ritiro* dalla comunità, ma siamo pur consapevoli che il tempo del *Dasein* non possa

³⁶¹ Reiner Schürmann, op. cit. (corsivo nostro).

³⁶² Martin Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda 1987. Sul tema della tecnica, sempre di Heidegger si veda, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia 1976. Su questi aspetti, inevitabile il rinvio a Massimo Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in Heidegger*, in “Il Centauro” n. 6/1982, Guida.

³⁶³ Massimo Cacciari, *Etica del sapere*, cit.

³⁶⁴ Sul tema, Massimo Cacciari, *Etica del sapere*, cit.

neppure coincidere o fondersi con il tempo della *comunità*: la nostra *singolare* finitezza ci espone alla *comunità* nella reciproca differenza.

L'epoca dell'*impianto*, del *Ge-stell*, della "tecnica" apre una dis-misura dentro l'orizzonte, il destino della comunità: «nel contesto dell'analitica esistenziale, destino (*Geschick*) significa l'accadere (*Geschehen*) dell'essere nel con-essere con gli altri, "l'accadere della comunità". Dopo la svolta, invece, il destino non è più ancorato fenomenicamente all'essere-con. Una collettività *riceve* il suo destino, non lo compie più. "Destinare", allora, significa "preparare, ordinare, mettere ogni cosa al suo posto". Il "destino dell'essere" è un collocarsi dei fenomeni epocali ad opera di improvvisi riordinamenti nell'ordine delle cose. *Queste intermittenze del destino rompono il tempo lineare*»³⁶⁵. Tra *Dasein* e *comunità*, né ritiro, né coincidenza piena. Non vi è alcun a "priori trascendentale", alcun fondamento in grado di legittimare l'azione. Con la *Kehre* ("la svolta"), assicurare un fondamento all'azione politica diventa letteralmente impensabile. La fine della storia epocale – l'epoca della storia della metafisica, l'orizzonte dell'*escatologia dell'essere* (Heidegger) – libera l'azione dal governo dei principi; con la 'svolta' prende congedo il *pensiero fondazionale*³⁶⁶. Entra in scena una "strana libertà": essere liberi significa fare ciò che fa il venire alla presenza: *lasciar essere ogni cosa*. E' l'essenza della tecnica che inaugura l'ingresso in una costellazione *aletheologica*: la libertà consiste nell'*autoapertura*. Come si esprime Heidegger, "la libertà si svela ora come il lasciar essere degli enti". «L'agire libero "gioca" dentro questa costellazione del venire alla presenza degli enti: l'agire è chiamato a diventare libero tramite questo stesso gioco, sebbene, in quell'età di confine che è la tecnologia, *entrare nel gioco della libertà significhi lottare*. Ciò vuol dire liberare le costellazioni del politico (parole, cose e azioni) da qualunque referente archi-presente, il cui dominio li immobilizzerebbe in una presenza costante»³⁶⁷.

Da questa densa interpretazione del pensiero heideggeriano, così come Schürmann riesce a motivare con argomentazioni davvero suggestive, si intravede la presenza – di più: l'*indicazione* –, in Heidegger, di condizioni, di dinamiche, di vere e proprie "possibilità" dell'*agire*, davvero inedite, proficue, e tali da illuminare, fuori e oltre ogni rimando *normativo*, la stessa prassi 'politica'. Nel senso che l'*azione*, la prassi, liberata da

³⁶⁵ Reiner Schürmann, op. cit. (corsivo nostro). Sulla relazione tra temporalità e *Gelassenheit* (abbandono), si veda Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, Quodlibet 1995. Nello stesso testo, si veda in particolare il cap. *La decisione d'esistenza*.

³⁶⁶ Molto pertinenti i rilievi di Schürmann sia nei confronti della "teoria critica" di Habermas che nei riguardi della "comunità della comunicazione" di Apel. Entrambi i due autori infatti sembrano riproporre ancora una volta un "trascendentalismo soggettivista", una sorta di *filosofia del soggetto*. In Reiner Schürmann, op. cit., si vedano in particolare le pagg. 176-189.

³⁶⁷ Reiner Schürmann, op. cit. (corsivo nostro).

istanze fondazionali e da prescrizioni normative, acquista e manifesta la sua specifica *libertà* di poter incessantemente conoscere “nuovi inizi”, connotando così *anche* i criteri del “politico” quale specifico terreno in grado di attivare sempre “*processi costituenti*”. Forse è proprio così: è possibile rintracciare in ‘questo’ Heidegger un’idea di ‘prassi’ *libera*, in grado di esercitare ed imprimere la capacità di *nuovi inizi*, proprio nel tempo della tecnica dispiegata. Ed è come se, nel “gioco” libero di questa *prassi* – *anche* leggendo in ciò le ‘tracce’ di possibili ed inediti criteri del ‘politico’³⁶⁸ –, il *venire alla presenza* coincidesse con quello stesso “porsi in opera della verità”, a cui in altro contesto lo stesso Heidegger aveva accennato.

Queste riflessioni, infatti, ci rimandano proprio a quel riferimento di Heidegger, contenuto nel suo *L’origine dell’opera d’arte*, in cui così egli si esprimeva: «una maniera essenziale nella quale la verità stabilisce se stessa nell’ente che essa stessa ha aperto, è il porsi in opera della verità. *Un altro modo in cui la verità viene alla presenza, è il gesto che fonda uno stato politico*»³⁶⁹. Davvero, un’*opera d’arte*, potremmo dire, in questa straordinaria visione – non tanto ‘estetica’, si badi, bensì ‘estatica’, *ex-statica*, se seguiamo la lettura suggerita da Schürmann! –, secondo cui, il poter dar vita ad uno “stato politico” si mostra come il frutto di un grande *gesto*³⁷⁰ ‘politico’ inaugurale. Qui, se vogliamo davvero intendere Heidegger, il ‘politico’ si mostra sempre come “processo costituente”: questa è *la* lezione “politica” che, forse, è possibile cogliere nelle pieghe di un pensiero, come quello heideggeriano, al cui interno la dimensione del ‘politico’ – pur con la mai dismessa attenzione di molti studiosi – sembra costituire un’*araba fenice*! E tuttavia, la possibilità di un “nuovo inizio” – la ‘ripetizione’ di quel *gesto* – sembrerebbe irreversibilmente consumata, conclusa, nel momento in cui il *crepuscolo della statualità* conduce inevitabilmente l’occasione inaugurale di un analogo ‘gesto’ – di una prassi, di un “agire politico” – all’ineffettualità e alla sua ineffabile insignificanza. Quale *Dasein*, o anche quale “soggetto collettivo”, infatti, potrebbe oggi pretendere di poter stare all’altezza di tale sfida nel tempo della *Global Age*?

³⁶⁸ Una domanda che ha continuato ad assillare la riflessione filosofico-politica, visto che in piena epoca di ‘seconda globalizzazione’, Mario Tronti andava chiedendosi: «ma il criterio del politico ha ancora una *chance*, rivoluzionaria o non, nell’attuale contingenza dell’accadere storico?», in Mario Tronti, *La politica al tramonto*, cit.

³⁶⁹ Martin Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, cit. (corsivo nostro). Qui abbiamo riportato il passo di Heidegger nella traduzione curata da Gianni Carchia dal testo dell’opera di Reiner Schürmann, più volte citata.

³⁷⁰ L’espressione “*il gesto*” è quella cui ricorre Gianni Carchia, traducendo così, dal saggio di Reiner Schürmann, più volte citato, la citazione heideggeriana che sopra abbiamo riportato. Mentre, nell’originaria traduzione del saggio di Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, nell’edizione del 1968 e sg., curata da Pietro Chiodi, l’espressione cui ricorre Chiodi è: “*l’azione*”. Certamente l’opzione scelta da Carchia riflette una forte corrispondenza con la connotazione che Schürmann assegna al *suo* Heidegger.

Ecco che adesso possiamo riallacciarci alle domande da cui eravamo partiti: qual è lo spazio, il luogo che la parola filosofica può abitare nell'ambito del *logos* occidentale? E qual è lo spazio, l'*habitus*, l'etica che possiamo abitare, noi mortali? Che dovrebbe saper abitare questo singolare *Dasein*? Per il pensiero, la *potenza* del pensare sta nel riconoscere il proprio limite, la soglia: «un pensare che non comprende il proprio limite non è un atto di modestia del pensare, è un atto del pensare che non comprende la propria potenza»³⁷¹. Vi è, sì, questa coerenza irriducibile del pensare, anche di pensare la “comunità a venire”, ma essa patisce questo limite, è affetta da questa *soglia*, perché la comunità che viene non è né fenomeno empirico, né un dato positivo.

Sicché siamo esposti alla “cosa stessa”, che non è contenuta in nessun *logos*, né in una qualsiasi *praxis*. Ecco perché la *soglia* è il luogo del limite e, ad un tempo, il luogo del *possibile*. Perché sulla *soglia*, sulla linea? Perché “oltre la linea” accade ciò che eccede il pensare, ciò che è *altro* dal pensare. Sicché, non solo la *praxis* è altro dal pensare, ma lo stesso pensiero «*agisce* in quanto pensa»³⁷². Ed anche il *Dasein*, l'esserci – se possiamo dirlo con la stessa immagine – non può che *abitare la soglia*, il limite. La *soglia* è il ‘luogo’ che unisce separando, che unisce in quanto separa: al tempo stesso, un paradossale luogo ‘a-topico’, luogo-non luogo, *metaxy*, “grund” (fondo) di un *ab-grund*.

Forse, il ricorso ad una suggestiva parabola di Kafka potrebbe aiutarci a cogliere il senso di questa strana, paradossale collocazione, di questo singolare *ethos*, abito: la linea, la *soglia*. Commenteremo pertanto per una via indiretta la “parabola” dello scrittore praghese, in “contraltare” con un originale commento di Hannah Arendt la quale, nella premessa di un suo famosissimo testo, proprio ad

³⁷¹ Massimo Cacciari, *L'inizio e la fine della storia*, colloquio con Bruno Forte e Vincenzo Vitiello, in Rivista “*Il Pensiero*”, n. 1/1995, ESI.

³⁷² Martin Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, 1987.

esso farà riferimento, sia per mettere in crisi un'idea banalmente cronologica e lineare della temporalità, sia per collocare il pensiero nel suo 'posto'. Vedremo come, per dirla con Kafka, non sia possibile «balzare fuori dalla linea del fronte».

Scrive Kafka nella sua parabola, «Ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dalle origini. Il secondo lo fronteggia bloccandogli il passo. Lui dà battaglia ad entrambi. Certo, il primo lo appoggia nella lotta contro il secondo, perché vuole spingerlo avanti, e nello stesso tempo, il secondo lo aiuta nella lotta contro il primo, perché lo tiene indietro. Ma è così solo in teoria. Giacché non ci sono soltanto i due avversari, c'è anche lui: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Pure, il suo sogno è che una volta o l'altra, in un momento senza testimoni (e per questo ci vorrebbe una notte molto più buia di tutte le altre passate finora), lui balzerà *fuori dalla linea del fronte*, e per l'esperienza acquisita combattendo sarà promosso arbitro della lotta tra i due avversari»³⁷³.

Ma chi sono i due contendenti – i “due avversari” –, e dove si fronteggiano, se non sulla *linea del tempo*? Ma paradossale davvero il fatto che, su questa linea temporale, qualcosa ci annuncia che la linearità s'è interrotta, che la terra del presente non collega linearmente il *passato* e il *futuro*: sono proprio quest'ultimi i “due avversari”. Come ci ricorda la stessa Arendt, citando René Char («la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento») e Tocqueville («da quando il passato non proietta più la sua luce sul futuro, la mente dell'uomo è costretta a vagare nelle tenebre»), una lotta, un'inquietta tensione attraversa quella striscia sottile, quella linea, l'istmo che separa/congiunge passato e futuro. Il primo tuttavia non trascina all'indietro, anzi spinge in avanti, verso il futuro, mentre il secondo preme all'indietro, verso il passato. Ma in questo campo di battaglia, i due contendenti non sono soli: «c'è anche lui», ci avverte Kafka. E così peraltro commenta la Arendt: «tra loro troviamo l'uomo chiamato da Kafka “Egli”, il quale, semplicemente per mantenere la propria posizione, deve dar battaglia a entrambi. Dunque le lotte in corso sono due, anzi tre: quella tra gli avversari di “Egli” e quelle di “Egli” con ciascuno dei due. Dal punto di vista dell'uomo, che vive sempre nell'intervallo tra passato e futuro, il tempo non è un *continuum*, un fluire in successioni ininterrotte, è spezzato nel mezzo, nel punto in cui si trova

³⁷³ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti 1999 (corsivo nostro); la citazione del 'passo' di Kafka è tratta da *Confessioni e diari*, Mondadori 1972.

“Egli”; e la posizione di “Egli” non è il presente così come si intende di solito, bensì una lacuna del tempo, mantenuta in essere dall’incessante combattimento con cui “Egli” prende posizione contro passato e futuro insieme»³⁷⁴.

Proprio perché tra passato e futuro il filo s’è spezzato – il primo, non riuscendo più a far fluire il ‘senso’ della tradizione verso il futuro, il secondo, in ragione dello smarrimento del “testamento”, della perdita del “portante passato” e del senso della tradizione stessa, divenuta oramai *muta* –, è diventato davvero arduo per l’uomo della Modernità (“Egli”) abitare il presente, la sottile striscia che separa/tiene la dimensione temporale. La tensione, la lotta, la rottura che oramai li connota – *passato* e *futuro* – apre il rischio, oltre che di una compiuta divaricazione, di un perverso cortocircuito. Non a caso, è proprio quest’ultimo esito, infatti, la cifra sia dell’*autorappresentazione* del Moderno sia della simultanea accentuazione della *soggettività* che, da Cartesio in avanti, sono venuti connotando l’epoca. Al punto che la sovrapposizione di *Utopia* e *Tradizione*, radicale demitizzazione e “ritorno al mito”, *nostalgia* e “sradicamento futurizzante” costituiscono la forma perversa, la *metafisica influente* delle stesse ‘patologie’ del Moderno. Risiedono davvero qui le ragioni, per il *Dasein*, dell’inquietudine del presente, di saperlo abitare, di saper stare in questo paradossale fluire, “spezzato in mezzo” (Kafka). Non è, infatti, davvero impossibile abitare una *lacuna del tempo*?

«“Egli” – incalza la Arendt nella descrizione della *triplice* lotta – ha appena spazio sufficiente per tenersi in piedi, e se pensa di andarsene per suo conto con un salto si trova a vagheggiare un luogo sospeso sopra e oltre la linea del fronte. Ora, questo sogno non è altro se non l’antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide a Hegel: una sfera extratemporale, extraspaziale, extrasensoriale che costituisca il vero dominio del pensiero»³⁷⁵. Non solo per il *Dasein*, ma anche per il pensiero, solo immaginare di ‘saltare’ *oltre la linea*, oltre la contesa, non è altro che sogno. Lo avevamo visto: balzare “fuori dalla linea del fronte” è solo un *sogno*, una via illusoria, una fuga. Non esiste un *altrove* dove poter “saltare”. E Kafka – così commenta la Arendt – «nel descrivere come

³⁷⁴ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, cit. Dedicò pagine straordinarie a questo commento kafkiano della Arendt, anche Roberto Esposito, in un saggio dal titolo, *Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt*, in “il Centauro”, n. 13/14 1985.

³⁷⁵ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, cit.

l'inserirsi dell'uomo spezza il flusso unidirezionale del tempo, non modifica (ed è strano) l'immagine tradizionale secondo cui il tempo si muove secondo una linea retta»³⁷⁶.

Ma non è affatto “strano” – vorremmo poter aggiungere –, se la *lacuna* del tempo in cui si installa il *Dasein*, riusciamo ad intenderla come quella “soglia” tra *ritenzione* (memoria, *ri-cor-do*) e *protensione*, in cui è il *Dasein* stesso a *decidersi*, di volta in volta, sì lungo la ‘linea’ del tempo, *non curvandola*, bensì corrispondendo all'*Ereignis*, ricominciando sempre di nuovo e dando “inizio” a nuove azioni. Così “Egli” è arbitro – nelle “decisioni” e nel giudizio – *della lotta e nella lotta* tra i due avversari. Non vi è dunque che una “linea” – non un *circolo*, come sprezzantemente sosteneva il nano di Zarathustra³⁷⁷ –, che lega appunto la *pluralità differente* dei tempi del *Dasein*. E lungo la linea del tempo, al *Dasein* non è mai dato di poter uscire fuori verso un *altrove*, ma un “ricorrente oltrepassarsi” lungo la sua stessa *finitzza*. Se volessimo dirlo in termini heideggeriani: la “chiamata” convoca il *Dasein* ad un *altro* tempo, pur *dentro* il tempo lineare e *finito* di quest'ultimo. Lì, “Egli” abita, nel *contraddire* e nel *contraddirsi*.

Sicché, “abitare la soglia” non è un *metodo*, né essa stessa è un luogo *epistemico*, perché essa, proprio in quanto limite e confine è possibilità di “abbandono”, esperienza della *Gelassenheit*, di abbandono. La *soglia* è, simul, luogo della “connessione” e spazio del differimento. Come scrive Heidegger: «all'esser-presente come tale deve dunque appartenere una connessione, assieme alla possibilità di esser fuori di questa connessione. L'esser-presente è il via via soggiornante. Il soggiorno ha luogo come l'arrivo in transito verso l'andar via [...]. In questo “fra” trova connessione ciò che via via soggiorna»³⁷⁸. Sulla *soglia*, pertanto, ad *Dasein* non solo è dato abitare, ma in essa consiste il proprio *ethos*, il

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ Friedrich W. Nietzsche, *La visione e l'enigma*, in *Così parlò Zarathustra*, Bur Rizzoli 2008. «Tutto ciò che è diritto mente, borbottò il nano in tono di spregio. Ogni verità è curva. Il tempo stesso è un circolo». Non è possibile neppure solo accennare alla complessità del tema qui sollevato, ed alle ulteriori implicazioni, che da esso si dipartono. Basti solo accennare alla complessità ermeneutica del tema dell'*eterno ritorno* in Nietzsche. Relativamente agli aspetti qui solo evocati, rinviamo a due saggi di Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Edizioni Officina 1973; Id., *Concetto e simboli dell'eterno ritorno*, in AA.VV. *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, cit. Sull'*eterno ritorno*, fondamentale anche Salvatore Natoli, con il suo *Nietzsche e la «Dialettica del tragico»*, capitolo contenuto nel suo *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli 1988.

³⁷⁸ Martin Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit.

proprio *soggiorno*. Non “oltre la linea”³⁷⁹, pertanto, bensì *sulla* linea, stando inquieti *su* di essa, è possibile reggersi nel vortice del nichilismo. Forse, è anche possibile indicare un punto di resistenza. Dove? Se per Jünger, questo punto risiede nel *proprio petto*, nel “cuore”: la *caverna* dove «ciascuno conduce da solo e in prima persona la sua lotta»³⁸⁰, per Heidegger esso può risiedere tutt’al più nel *pensiero*. Ma se la soglia è, per il *Dasein*, l’apertura delle proprie possibilità, anche quelle di accogliere un *ospite inatteso*, di questo “perturbante”, di questo *unheimlich*, del suo accadere, nessun pensiero può pre-vedere: sicché *cuore* e *pensiero* si ‘tengono’ sulla *soglia* della loro “differenza”.

Il *cum* che li con-tiene non è *mésos*, denominatore comune, ma il differire stesso. La soglia non è il luogo il cui il *daimon* raggiunge e ‘tocca’ la sua quiete e rassicurata *eudaimonia*, perché essa è, sì, luogo della connessione, bensì anche della separazione, differenza separante. Per dirlo con le bellissime parole di commento di Heidegger sulla poetica di Trakl, «[...] il dolore spezza. E’ lo spezzamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé [...] Il dolore è ciò che congiunge nello spezzamento che divide e aduna. Il dolore è la connessura dello strappo. *Questa è la soglia*. La soglia regge il frammezzo, il punto in cui i *Due* si staccano e s’incontrano. Il dolore *salda* lo spezzamento nella *dif-ferenza*. Il dolore è la differenza stessa»³⁸¹. Al di là della torsione *melanconica*, che fessura la *stimmung* di Trakl, tuttavia è proprio *l’assenza di patria*, il non poter più abitare nella prossimità dell’essere – esito del *vuoto* del Moderno –, il non aver più stabile *dimora*, che rende la *soglia* – il limite, il confine – *l’etica* che ci è data da abitare, e che trova proprio nel tempo *tecnico* della “universale mobilitazione globale” il suo massimo sigillo.

La *soglia* fa sì che gli opposti restino opposti, senza possibilità di conciliarsi, “luogo” della co-appartenenza dei due termini, dei due estremi – di una paradossale dialettica inconciliata ed *inconciliabile* –, loro reciproco

³⁷⁹ Ernst Jünger e Martin Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi 1989. Il testo contiene lo scritto di Jünger del 1950, *Über die Linie*, pronunciato in occasione dei sessant’anni di Heidegger e la risposta di quest’ultimo, *Zur Seinsfrage*, pronunciata nel 1955, in occasione dei sessant’anni dell’amico.

³⁸⁰ Ernst Junger, *Oltre la linea*, cit.

³⁸¹ Martin Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., nel contesto di uno straordinario commento alle poesie di Georg Trakl.

riconoscersi e fronteggiarsi, nella separazione differenziante che non può dar luogo a nessuna *aufhebung* (sintesi) armonica, ad alcuna conciliazione sintetica, né riduzione ad *Unum*. *Non si può ricomporre l'infranto*: solo nella memoria e nel ricordo, si tiene insieme la “contraddizione”. E proprio sulla *soglia*, forse, ciascuno ritrova lo straniero in se stesso, *l'altro* che parla in noi, *l'hostis* che abita in noi. Solo sulla *soglia*, pertanto, nell'apertura in cui siamo esposti, potremo così «[...] essere-con lo straniero che viene, autonomo, affrontarne il pericolo, dialogare con esso»³⁸².

E proprio perché è l'esistenza, nel suo fondamento ontologicamente *estatico*, a conferire alla “verità” del *Dasein* il suo carattere temporale, Heidegger può affermare che l'esistenza è «l'estatico *stare dentro* nella verità dell'essere», e che essa è *anche – simul*, nello stesso tempo – «lo *stare fuori* nella verità dell'essere»³⁸³. Il che vuol significare che l'essere come poter-esserci è l'*esserci* medesimo. «La possibilità come esistenziale è la maniera più originaria e fondamentale di caratterizzare ontologicamente il *Dasein*»³⁸⁴. Questo *saper* “abitare la soglia” è solo una nostra *possibilità*: la possibilità di ciascun essere *singolare*, che sa ascoltare – corrispondendo ad essa – la *voce che chiama*. E questa *singolare* “voce” chiama “in silenzio”, parla “dentro” il *Dasein*, senza chiedere nulla. Qui, sulla *soglia* – frammezzo, *metaxy*, *zwischen*³⁸⁵ –, i tempi *molteplici* dell'esistenza del *Dasein* convivono, simultaneamente insieme, sia nel *ri-cor-do* – anche del loro stesso, trascorso, “contrad-dirsi” –, sia nell'esperienza della loro armonica *musicalità*. In un *abitare* che custodisce, nel suo etimo, quell'*ethos* che dà la misura dell'umano.

³⁸² Massimo Cacciari, *Etica del sapere*, cit. Ma su questi temi, anche Umberto Curi, *Straniero*, cit.; cfr., Caterina Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, cit.; Id., *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il Nuovo Melangolo 2008.

³⁸³ Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi 1995 (corsivo nostro).

³⁸⁴ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi 1976.

³⁸⁵ Di grande suggestione il classico ‘lavoro’ di Vincenzo Vitiello, *Topologia del Moderno*, Marietti 1992, dove il tema della soglia, del margine, del frammezzo – “l'atopon *metaxy*”, lo *zwischen* – sembra connotare il luogo del Moderno, ben oltre la insostenibile semplificazione di un ‘post-moderno’ ad esso contrapposto. Di Vitiello, si vedano pure, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza 1995; Id., *La favola di Cadmo*, Laterza 1998; Id., *Ripensare il Cristianesimo. De Europa*, cit.

8) Abitare, oggi: tra “fine della città” e *universale sradicamento*

Esiste un'originaria istanza *architettonica* che renda e configuri il rapporto tra “filosofia” e “città” come un legame di carattere *ontologico*? A primo acchito, la domanda appena formulata potrà sembrare un ‘azzardo’ teorico, un assunto infondato. Approfondiremo in questa penultima *istantanea* se la relazione – l'intimità, la vicinanza – tra ‘filosofia’ e ‘città’, abbia la consistenza, la natura di un legame originario, fondativo, *ontologico*; se la prossimità tra *filosofia* e *polis*, non soltanto sia davvero innegabile e profonda, bensì sia talmente innervata nel pensiero occidentale al punto da farci affermare, senza tema di smentita, che senza *la polis* la filosofia non sarebbe propriamente possibile. Se è davvero così, allora il *luogo* in cui questo legame si costituisce rimanda ad una *architettura originaria* che è ad un tempo un luogo *atopico*, un “luogo senza luogo”, in quanto tale inaccessibile, ma al tempo stesso, *fondativo*: nel senso che tale luogo *atopico* “ha aperto” a quella forma specifica di conoscenza, la filosofia, che ha subito rivendicato per sé una funzione *basileica*, “arcontica”, assegnando a se stessa il compito e la finalità di rendere ragione del “mondo sensibile”.

Già nel *Timeo*, Platone introducendo il mito del Demiurgo, artefice dell'origine del cosmo, non solo paragona il divino artefice ad un “*Architetto*”, bensì evoca e rimanda a quell'atto fondativo grazie a cui il Demiurgo crea il mondo visibile e segna il passaggio delle forme intelleggibili, dalla loro dimensione eterna ed ideale, alla loro forma “sensibile” – in quanto “copia” delle prime. Passaggio, attraverso cui, il mondo stesso può avere inizio mentre le cose prendono luogo e forma³⁸⁶. Ed è pertanto in ragione di ciò che la domanda sull'*essere* è, inevitabilmente, imprescindibilmente, la domanda sul nostro essere *in comune*: sulla città, sulla *polis*, sulle *forme* dell'abitare umano. Sicché, questo *abitare* ha già nel suo significato originario, nel suo stesso etimo, il senso di quell'*ethos* che, prima ancora che una generica istanza *morale*, contrassegna la ‘dimora’, il luogo, lo spazio e le condizioni della convivenza dell'*abitare* umano:

³⁸⁶ Platone, *Timeo*, Bur Rizzoli 2003

di quell'essere *in comune* attorno a cui ruota l'interrogazione filosofica³⁸⁷. La filosofia nasce, infatti, come voce critica, antisofistica, dentro lo spazio pubblico della *polis*. Lo stesso esercizio filosofico "inizia" *de-cidendosi* dai "giochi" linguistici che si svolgono dentro l'*agorà* della *polis*. E ciò è confermato sia dalla scena "drammatica" con cui Platone riflette sul governo della *polis*, testimoniata dall'*atopia* dell'idea del Re-filosofo, ma anche dalle più sobrie argomentazioni di Aristotele sulla "naturalistica" socievolezza degli uomini che soltanto seguendo la *phronesis* hanno la possibilità di aspirare così al *Bene*.

In altri termini, questo *legame ontologico* s'intreccia, ad un tempo, sia con la domanda originaria sull'essere, sia con quella che s'interroga su quell'essere *in comune*, che è la *polis*, la comunità, e le molteplici *forme* che, via via, nella storia, questo "essere in comune" è venuto assumendo – dalla *polis* alla *civitas*, dallo Stato alla "metropoli", ecc... –, sino a quell'attuale, *estremo* compimento ipermoderno espresso dall'attuale "comunità globale". Peraltro, quasi come a conclusione di un plurimillenario giro di boa, il *compimento* presente della "trasparenza" del mondo, resa evidente dal carattere *reticolare* e sistemico di questa "chiusura del cerchio", espressa dalla *Globale Zeit*, esponendo la terra interamente a se stessa, non soltanto sembra fare dello "spazio", della *spazialità* il "codice ermeneutico" dell'epoca, ma sembra riannodare e rimettere in campo l'istanza ontologica del legame tra la filosofia (il pensiero) e il 'senso' del nostro attuale *essere in comune*, sollecitando – se possiamo dire così – una nuova *architettura* dello "spazio" umano, dello spazio abitato dagli uomini, dalle donne e dal vivente non umano.

Pertanto, se nel nostro tempo la domanda d'esordio sembrerebbe aver smarrito una sua ragion d'essere, le differenze, quando non il contrasto, tra le diverse prospettive che nel corso dei secoli hanno scandito le diverse forme e la diversa composizione sociale dello "spazio politico" – ad esempio, dal passaggio dalla *polis* (e dalle *poleis* greche) alla *civitas* romana –, non solo non hanno pregiudicato affatto la consistenza di questo *legame ontologico* tra filosofia ed

³⁸⁷ In particolar modo, settori significativi della filosofia europea in questi ultimi decenni si sono misurati col tema più generale della *comunità*, che abbiamo già ampiamente citato: cfr., Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*; Roberto Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità*; Bruno Moroncini, *La comunità e l'invenzione*; tra gli altri, anche, Francesco Fistetti, *Comunità*, il Mulino 2003.

essere in comune, bensì hanno reso sempre più insistente ed avvertita la necessità di questo permanente domandare e interrogare le *forme dell'abitare*. In altri termini, che la *polis* sia stata, si sia venuta ponendo come il luogo di un determinato *génos*, dimora di una stirpe, di una determinata *gens* (gente), «il luogo che dà sede ad *una gente*»³⁸⁸, mentre successivamente la *civitas* ‘romana’ si sia connotata essenzialmente attraverso il confluire dentro il comune spazio politico di persone provenienti da differenti contesti etnici e/o religiosi, per dividerne le medesime leggi, ad di là, appunto, da queste determinatezze di un diverso *génos*, o di stirpe, razza, lingue, ecc...; tutto ciò – come dicevamo – non ha pregiudicato affatto il “legame ontologico” tra la filosofia e la domanda sul *senso dell'abitare*.

Anche quando, nella *civitas* – a differenza, come dicevamo, della “chiusura” delle *poleis* tra loro – la domanda *infuturante* che essa recava dentro di sé era tesa ad assicurare quel carattere incrementale, *universale* della sua crescita, della sua continua espansione. *Civitas augescens*, infatti, è quella tensione permanente dell’Impero romano che lo vedrà rivolto a raggiungere quella dimensione *universalizzante* e universalistica, con cui l’Occidente ha espresso il proprio specifico *codice* culturale lungo i tanti secoli della sua egemonia. Di qui l’idea di Roma come *civitas* del divenire infinito, *Roma mobilis*, come espansione dell’Impero: nell’intento di fare dell’*orbis* un *urbs*³⁸⁹. Se, detta così – vista dalla prospettiva di quel tempo e di quella condizione “classica”, greca, che evoca essenzialmente il congiunto *atto di nascita* sia della filosofia sia della “città” –, l’ammissione del carattere *ontologico* del rapporto tra filosofia e *polis* sembrerebbe pertanto presentare le ragioni di un suo possibile riconoscimento, ci si potrebbe tuttavia obiettare che, lungo il tragitto del Moderno, filosofia e città, “pensiero” e *senso dell'abitare* umano, anziché un “sinolo”, abbiano iniziato a declinare una profonda divaricazione, il “taglio” radicale di quella connessione originaria che pur li aveva costituiti e suturati.

³⁸⁸ Massimo Cacciari, *La città*, Pazzini, 2004. «I romani vedono sin dall’inizio che la *civitas* è ciò che viene prodotto dal mettersi insieme sotto le medesime leggi di persone al di là di ogni determinatezza etnica e religiosa. Questo è un tratto assolutamente caratteristico e straordinario della Costituzione romana rispetto a tutta la storia delle città greche ed ellenistiche precedenti», *ivi*.

³⁸⁹ Cacciari, *op. cit.*, *ivi*. Sui rapporti e sulle differenze tra *polis* e *civitas*, Émile Benveniste ha offerto, dal punto di vista dell’analisi linguistica, una disamina incontrovertibile, nel suo *Due modelli linguistici per la città*, in *Problemi di linguistica generale II*, Il Saggiatore 1985.

Sino al punto da allentare o smarrire ogni loro relazione, dal momento che, nel variare dei molteplici *paradigmi* che andranno scandendo via via il pensiero filosofico – da Hobbes a Locke, da Rousseau a Niklas Luhmann –, le domande che proveranno ad interrogare il *sensu* del loro intreccio, dopo aver ruotato dapprima attorno al classico “problema hobbesiano dell’ordine”, poi sulla kantiana *socievole insocievolezza* degli uomini, giungeranno a quello “sguardo disincantato” di Georg Simmel, prima e di Max Weber, successivamente, da cui andrà emergendo la descrizione di quella complessa fenomenologia della “metropoli” moderna, che lascerà intravedere l’oramai avvenuta divaricazione tra *filosofia e senso dell’abitare*. Pur se sarà proprio Georg Simmel ad offrire, nella presa d’atto di una profonda divaricazione tra la “vita” e le “forme”, i sintomi e gli esiti di quell’estrema ed incontenibile conflagrazione del *sensu* nel profondo mutamento della forma *urbis*, descrivendo in modo impressionistico quell’inquieta soggettività *plurale*, oscillante tra i dispositivi di “disciplinamento totale” di un mondo sempre più scandito dalla *forma di merce*, e simultaneamente esposta alle dinamiche di individualizzazione vitalistica, accentuate da una inedita fantasmagoria urbana: anzi, metropolitana.

Nella seconda metà del ‘900, sarà la volta di Niklas Luhmann, che proverà ad interrogarsi su «come sia possibile l’ordine sociale?»³⁹⁰, aggiornando la “domanda originaria” in termini inediti, nel momento in cui – dopo i tre secoli trascorsi dall’insediamento dello Stato-Leviatano, sino al tortuoso percorso del suo consolidamento – il *Welfare* europeo, avendo a tal punto ingigantito la “Megamacchina”, faticcherà nel tener testa “dialetticamente” alle dinamiche tra il *sistema* e l’*ambiente*³⁹¹, accentuando così quelle logiche e quei processi di “immunizzazione”, finalizzati ad assicurare in ogni caso la riduzione di una *complessità sociale*, giunta al suo acme. Apparirà davvero impossibile che, in un contesto simile, la risposta sul *sensu* dell’abitare potesse risiedere ancora in una interrogazione filosofica.

Quest’ultima, peraltro – la filosofia –, dopo aver riposto da molti secoli negli archivi il *mito* della sua pretesa basileica e l’*atopia* del “Re-filosofo”, andrà

³⁹⁰ Niklas Luhmann, *Come è possibile l’ordine sociale*, Laterza 1985.

³⁹¹ Su Luhmann e sulla sua ‘teoria sistemica’, Niklas Luhmann, *Teoria politica nello stato del benessere*, cit.; Id., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, cit.; Id., *Potere e complessità sociale*, cit.

mostrando oramai il volto della sua stessa *ineffettualità*, proprio perché disseminata nelle trame delle differenze disciplinari e dei “saperi regionali”, ed anche per ciò stesso inopinatamente rintanata in un “cantuccio”, dopo la ‘sentenza’ di Heidegger sulla *fine della filosofia*, al punto che, Jean-Luc Nancy, all’incirca venticinque anni fa, riflettendo ancora sul destino-esito di quella che un tempo era ancora la *polis*-comunità, proverà a rifletterci sopra ironicamente, esprimendosi in questi termini: «Perché continuano ad esserci dei filosofi e perché la comunità continua a farle [alla filosofia] posto?»³⁹².

Nonostante ciò, nonostante questa dichiarazione di *resa* definitiva, di piena divaricazione tra filosofia e comunità, la filosofia – il pensiero filosofico – non ha mai smesso di interrogarsi sul *destino* del suo spazio originario, sul *sensu* del suo luogo “fisico-geografico” di insorgenza critico-riflessiva: vale a dire, la *polis*, la comunità, le forme dell’abitare, le trame del nostro *essere in comune*, anche quando nel passaggio dalla *polis* allo Stato, dalla città alla “metropoli”, dallo Stato agli “spazi globali”³⁹³, dalla ‘determinatezza’ dello spazio pubblico all’inaudita espansione dei cosiddetti “non-luoghi”, evocati da Marc Augé³⁹⁴, le *forme dell’abitare* umano sono state investite da radicali processi di trasformazione, sì da rendere estremamente *ineffettuale* ogni domanda sul *sensu* dell’abitare.

Nel percorso carsico di questa diaspora, a conferma del carattere *ontologico* del legame tra filosofia e città, pensiero e forme dell’abitare, *sensu* del costruire e spazio architettonico, su cui abbiamo insistito sin qui, quasi a riattualizzare e riconfermare l’istanza fondativa del loro legame, basterebbe solo citare un passo della famosa conferenza tenuta da Martin Heidegger il 5 agosto del 1951 a Darmstadt – in un tornante decisivo della tarda modernità occidentale –, dal titolo inequivocabile, *Costruire abitare pensare*, nell’ambito di un “Colloquio” sul tema “*Uomo e spazio*”. Scriveva in quell’occasione Heidegger: «Costruire e pensare sono sempre, secondo il loro diverso modo, indispensabili per l’abitare. Entrambi sono però anche insufficienti all’abitare, fino a che attendono separatamente alle proprie attività, senza ascoltarsi l’un l’altro. Questo lo possono fare quando entrambi, costruire e pensare, appartengono all’abitare, rimangono entro i loro

³⁹² Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, cit.

³⁹³ Carlo Galli, *Spazi politici. L’età moderna e l’età globale*, il Mulino 2001.

³⁹⁴ Marc Augé, *Non-luoghi. Introduzione ad una antropologia della surmodernità*, Eleuthera 2009; Id., *Per una antropologia della mobilità*, Jaca Book, 2010.

limiti e sanno che l'uno e l'altro vengono dall'officina di una lunga esperienza e di un incessante esercizio»³⁹⁵.

Proveremo a svolgere qui un breve commento a questo denso scritto di Heidegger, nel quale – come già notiamo – il filosofo ci conferma come già il costruire significhi originariamente ‘*abitare*’³⁹⁶. Ogni costruire è in sé un abitare, dice Heidegger: «[...] non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti*»³⁹⁷. Nel senso che, ad un tempo, per tutt’e tre le attività umane – il costruire, l’abitare e il pensare –, si tratta essenzialmente di saper stare e mantenersi in quell’“aver cura” (*Schonen*), in quell’“aver riguardo” che permea e li costituisce entrambi: «costruire e pensare sono sempre, secondo il loro diverso modo, indispensabili per l’abitare. Entrambi sono però anche insufficienti all’abitare, fino a che attendono separatamente alle proprie attività, *senza ascoltarsi l’un l’altro*»³⁹⁸. Ordinariamente, si pensa che l’abitare sia il fine del costruire: si costruisce una casa per abitarci dentro. Ma non tutte le costruzioni, scrive Heidegger, sono delle abitazioni. Anche l’autostrada è una costruzione; anche il ponte è una costruzione. In tal senso, il camionista è a casa propria sull’autostrada, eppure non vi alloggia, non vi abita: l’autostrada, il ponte, sono delle costruzioni che ‘albergano’ l’uomo, il quale le abita senza, per questo, avervi *dimora*. Egli le abita e tuttavia non abita “in” esse. Il costruire dell’uomo non è semplicemente mezzo che conduce all’abitare, come suo scopo; il costruire in se stesso è già un abitare.

E così infatti prosegue ancora Heidegger: «Il modo in cui tu sei e io sono, la maniera con cui noi uomini siamo sulla terra è il *Buan*, l’abitare. Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»³⁹⁹. Incontriamo qui la parola *buan*: ed essa indica molto di più, essa ci dice che l’abitare non è un comportamento dell’uomo accanto ad altri suoi comportamenti. *Buan*, infatti è lo stesso che *bin*. *Ich bin* (“io sono”) significa “io abito”. In altri termini, per

³⁹⁵ Martin Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia 1976.

³⁹⁶ Martin Heidegger, op. cit., dove così si esprime: «Che cosa significa dunque costruire? L’antica parola alto tedesca per *bauen*, costruire, è “*buan*”, e significa abitare. Che vuol dire: rimanere. Trattenersi», *ivi*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ibidem* (corsivo nostro).

³⁹⁹ *Ibidem*.

Heidegger, solo prestando attenzione all'appello originario della parola *Bauen* noi possiamo giungere a quell'abitare che è il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo. Noi *non* abitiamo perché abbiamo costruito; ma abbiamo costruito e continuiamo a costruire proprio perché abitiamo, proprio perché *siamo* gli abitanti. L'*ethos* dell'uomo è il suo abitare nel mondo. Ma è proprio per il *fatto* che questa connessione sia venuta meno; per il *fatto* che, nel nostro tempo, l'autentico senso dell'abitare, del *bauen*, cioè l'abitare, come si esprime Heidegger, sia «caduto nell'oblio»; proprio per «il fatto che l'abitare non viene esperito come l'essere dell'uomo; l'abitare non viene mai in alcun modo pensato come il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo»⁴⁰⁰. Proprio in ragione di tutto ciò, Heidegger, in questa Conferenza del '51, radicalizza lo sguardo sul rapporto tra i “luoghi” – edifici, costruzioni, case, ponti, ecc..., che l'uomo edifica e produce, dando così vita a quel costruire di cui si è appena detto – e lo “spazio”.

E' una riflessione sul “senso” dello *spazio*, della spazialità, quella che Heidegger sente di dover svolgere in questa conferenza, provando a far comprendere l'intima circolarità che avvolge tra loro il costruire, l'abitare e il pensare. «Dire: “la relazione tra uomo e spazio” fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non è qualcosa che sia di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né un'esperienza interiore. Non ci sono gli uomini e inoltre *spazio*; giacché se dico “un uomo” e intendo con questo termine quell'ente che è nel modo dell'uomo, e cioè che abita, con ciò indico già con il termine “un uomo” il soggiornare nella Quadratura presso le cose»⁴⁰¹. Essere sulla terra come mortale: tutto ciò designa quella permanente compresenza di un legame degli uomini, e fra gli uomini, che mentre li vede appartenere alla comunità, li fa “rimanere davanti ai divini”.

La *Quadratura* è pertanto quell'unità – i “Quattro” – per cui «terra e cielo, divini e mortali, sono una cosa sola»⁴⁰². Pertanto, la relazione tra uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza. Se l'essenza del costruire è il “far abitare” – come dice Heidegger –, «*solo se abbiamo la capacità di*

⁴⁰⁰ *Ibidem.*

⁴⁰¹ *Ibidem.* Dove la “Quadratura” esprime l'esigenza di una consapevolezza che una profonda, originaria, anche se inattuabile, connessione lega ‘cielo’ e ‘terra’, ‘divini’ e ‘mortali’.

⁴⁰² *Ibidem.*

abitare, possiamo costruire»⁴⁰³. In altri termini, solo se costruendo sapremo mantenere la *Quadratura*, cioè quell'intima connessione che nella sua semplicità lega cielo e terra, i divini e i mortali, potrà dirsi che il nostro abitare ha toccato e raggiunto la pienezza della sua essenza. «La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad* abitare. Non può darsi – conclude Heidegger, rilanciando a noi una domanda ineludibile anche per il nostro tempo – che la *sradicatezza* del *Dasein* consista nel fatto che egli non riflette ancora per niente sulla *autentica* crisi dell'abitazione, riconoscendola come *la* crisi? Tuttavia, appena l'uomo *riflette* sulla propria *sradicatezza*, questa non è più una miseria. Essa invece, considerata giustamente e tenuta da conto, è l'unico appello che *chiama* i mortali all'abitare. Come possono però i mortali rispondere a questo appello se non cercando, per la loro parte, di portare da se stessi l'abitare nella pienezza della sua essenza? Essi compiono ciò quando costruiscono a partire dall'abitare e pensano per l'abitare»⁴⁰⁴.

A partire da queste riflessioni di Heidegger – formulate nel secolo in cui il dominio della *tecnica* si è venuto imponendo come l'ultimo ambito di “neutralizzazione” dell'epoca –, proveremo a corrispondere, con le nostre brevi incursioni *impressionistiche*, alle sue domande, per capire, a distanza di circa sessanta anni da quella riflessione, se la *sradicatezza* cui allude Heidegger possa trovare una qualche analogia con l'*universale sradicamento* contemporaneo, determinato dallo “spazio pieno/vuoto” che connota l'attuale *Globale Zeit*. Pertanto, cercheremo di capire in che termini l'intima connessione tra *costruire-abitare-pensare*, auspicata da Heidegger, possa ancora trovare una risposta all'altezza del presente. Avvertendo subito che le nostre intenzioni non sono quelle di ‘lavorare’ alla rammemorazione di un'origine *pura*, cui aspirare nostalgicamente, o addirittura quelle di un possibile ritorno-ripristino ad una condizione originaria, *naturale* – qui, forse, il limite di una prospettiva *antitecnica* sottesa in certi momenti alle riflessioni dello stesso Heidegger.

Si tratterà piuttosto di cogliere ed interpretare il *sensu* della nostra inedita “forma di spazialità” contemporanea, nella consapevolezza che *spaesatezza* e

⁴⁰³ *Ibidem* (corsivo in Heidegger).

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

sradicamento – sempre più indotti dagli effetti visibili e materiali dell’attuale globalizzazione – possono essere adeguatamente affrontati fuori e ben oltre la nostalgica riproposizione del *mito del luogo*, dell’appartenenza *identitaria*, di una comunità compatta e *piena*, dell’autoctonia del *ghènos*. In fondo, questa esigenza ci viene proprio mostrata da quei processi lunghi, complessi e stratificati di trasformazione cui è stata sottoposta la *città* lungo i secoli del suo mutamento di forma. Mutamenti non solo architettonici, ma anche economico-materiali, estetici e psico-sociali, che hanno investito il *senso* stesso della città e il *senso* del nostro abitare: ed è attorno al destino della città che occorre rivolgere lo sguardo⁴⁰⁵.

Come sappiamo, infatti, il significato politico della *città* occidentale è scandito da una singolare parabola: la sua ricchezza, la sua acme, coincidono con l’esperienza medievale dell’autonomia comunale e si concludono con l’avvento dello Stato moderno⁴⁰⁶. La fase successiva alla pace di Westfalia (1648), sancendo il nuovo ordinamento degli Stati, inizia a sottrarre alla città ogni autonomia giuridica, militare e di potere. Non che scompaia la città come “comunità” (la tönnesiana *Gemeinschaft*)⁴⁰⁷, nel senso che la città con le sue “casematte” – strade, chiese, torri, vicoli, relazioni di vicinato, anche funzioni, ecc... – rimane e persiste, ma le città in senso propriamente *politico* scompaiono. Lo Stato moderno, *proto-macchina* pensata per azzerare i poteri tradizionali, nato per sancire, anche sul piano simbolico, il proprio dominio territoriale, non tollera alcuna resistenza e privilegio locale.

I *corpi* dei sudditi (poi cittadini), che abitano il suo *corpo* più grande (il *Leviatano*), altro non sono che forma indistinta, massa vischiosa: l’identità dei soggetti d’ora in poi verrà progressivamente inscritta nella logica astratta del potere statale, nato, appunto, per offrire loro protezione e sicurezza⁴⁰⁸. Lo spazio

⁴⁰⁵ Una pertinente ricostruzione storico-concettuale del *senso* e delle metamorfosi della città è offerta da Anna Lazzarini, in *Polis in fabula. Metamorfosi della città contemporanea*, Sellerio, 2011.

⁴⁰⁶ Al riguardo, un’interessante prospettiva su questi temi in Max Weber è quella offerta da Antonio Scaglia, nel suo *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci 2007.

⁴⁰⁷ Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*, cit.

⁴⁰⁸ Su questo processo di disciplinamento e governamentalità dei soggetti, Michel Foucault ha lasciato segni importanti e decisivi in gran parte della sua produzione speculativa, confluiti in quel concetto di *biopolitica*, su cui insiste da oltre un decennio la ricerca filosofico-politica contemporanea; cfr., Michel Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli 2005; Id., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli 2009.

politico dello Stato non conosce limiti psicologici, né conflitti né passioni, esso è predisposto ad una pianificazione razionale, liberato da ogni pregiudiziale qualitativa e psicologica, teso all'affermazione della propria *geometrica* (cartesiana) potenza, e all'iscrizione dei "corpi" nei dispositivi del potere moderno: istituzioni, strutture architettoniche, procedure amministrative, cure sanitarie, sistema produttivo, controllo comportamentale, forme d'esclusione, ecc... – come le fondamentali ricerche di Michel Foucault hanno documentato, giungendo a quella nozione di "biopotere" e "biopolitica", che trova in questi decenni intelligenti ipotesi decostruttive⁴⁰⁹.

In tal senso, lo Stato è mera potenza "illimitante", che, nello "spazio vuoto", susseguente alla lunga e sanguinosa pagina dei conflitti teologici cinque-seicenteschi, potrà progressivamente costruire il proprio ordinamento totalmente razionale, prosciugando progressivamente i residui vincoli teologici, cetuali, *comunitari*, che a lungo avevano connotato lo spazio ed il 'senso' della città. *L'astratto andrà mangiandosi il concreto*. Per queste ragioni, alle soglie del XX secolo, Ferdinand Tönnies, nel suo già citato "Comunità e Società" (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), non potrà che provare *nostalgia* nel descrivere il venir meno di quelle forme *comunitarie* di partecipazione e appartenenza spontanee, che saranno spazzate via dall'impetuoso processo di industrializzazione e razionalizzazione, basato sempre più sull'affermazione di logiche funzionali alla produzione e allo scambio mercantili, sui nuovi rapporti "societari" del capitalismo diffuso, sino a trasfigurare nella "forma di merce" e nella totale *equivalenza* anche le stesse relazioni e dinamiche sociali e le soggettività emergenti.

E' a partire da qui che, per Max Weber, si compie definitivamente la storia politica della città e si entra nella scena della *metropoli*. Il *boulevard* e la prima "Esposizione universale", in questo senso, sono complementari: il primo, in quanto dispositivo urbanistico di razionalizzazione della viabilità e dei trasporti, oltre ad assolvere anche al compito di igienizzare lo spazio pubblico e lo spazio sociale, inaugurerà l'esperienza seducente e totalizzante del mutamento

Sull'originale apporto di Michel Foucault sul tema dello *spazio* contemporaneo, cfr., il volume, *Eterotopia*, Mimesis 2010.

⁴⁰⁹ Sulla 'biopolitica', rimandiamo a titoli e autori già citati, cfr., Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, cit.; Andrea Amato (a cura), *La biopolitica*, cit.; Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit.; AA.VV. *Lessico di biopolitica*, cit.; Antonella Cutro, *Biopolitica. Storia ed attualità di un concetto*, cit.

incessante, di un divenire senza fine, di una continua metamorfosi di *forme*, sottoponendo la gran massa di persone ad una socializzazione permanente – facendo respirare per le strade e nelle strade una inedita energia vitale –, ma avviandole anche, simultaneamente, ad un tumultuoso processo di *totalizzazione*: il secondo, espressione dello sviluppo dell'economia monetaria e del potere ipnotico della merce, delineando l'avvio dei processi di diffusa *individualizzazione* ed il singolare sviluppo di una inedita *personalità metropolitana*, consentirà a quei geniali “sismografi della modernità” – come Georg Simmel, Walter Benjamin e Sigfried Kracauer – di “tipizzare” le figure aristocratiche, dall'intellettualità sofisticata, del nuovo soggetto moderno: il *dandy*, l'individuo *blasé*, il *flâneur*.

Ne *La metropoli e la vita dello spirito*⁴¹⁰, Georg Simmel ha offerto un affresco impareggiabile della complessa fenomenologia che l'affermarsi della grande città andrà diffondendo sulle *forme* dell'individualità metropolitana: imponenti trasformazioni del paesaggio urbano come la nascita dei *boulevards* – non solo nella Parigi della seconda metà Ottocento del prefetto Haussmann, ma anche, via via, a Berlino, Vienna, Londra –; la diffusione delle strutture architettoniche in ferro e vetro destinate al consumo (come i *passages*⁴¹¹ e i grandi magazzini) o al transito (le stazioni ferroviarie); mutamenti nel campo dell'estetica, della cultura e del costume grazie alla diffusione della moda, della pubblicità e dei giornali quotidiani; profondi mutamenti della percezione dello spazio e del tempo, a seguito delle grandi innovazioni tecniche come la ferrovia, l'illuminazione artificiale, la radio, il telefono, la fotografia, il cinema⁴¹².

Tutto ciò è all'origine di quella continua sollecitazione psichica e intellettualistica, in conseguenza del profluvio di stimoli, esperienze, immagini, fantasmagorie cui saranno inevitabilmente esposti gli ‘abitanti’ del nuovo spazio

⁴¹⁰ Georg Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando editore 1996. Su Simmel e sulle trasformazioni della città tra Otto e Novecento, Massimo Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, cit.

⁴¹¹ Walter Benjamin, *Parigi. Capitale del XIX secolo*, Einaudi 1996.

⁴¹² E come sopra detto, non possiamo non far riferimento ad un altro *flâneur*, immerso anch'egli nello spirito della incipiente *flânerie* metropolitana, straordinario sismografo del fluire delle manifestazioni di superficie nel vivo di repentini processi di razionalizzazione. Stiamo parlando di Siegfried Kracauer che nel 1927, con il suo *La massa come ornamento* (Prismi 1982, con una pregevole introduzione di Remo Bodei) ci ha offerto una suggestiva fenomenologia del quotidiano, vera e propria indagine micrologica sulle manifestazioni di superficie e dell'effimero, oltre che straordinarie impressioni sulle nuove forme di danza e sul cinema.

urbano – nel loro rapido e ininterrotto avvicinarsi di impressioni esteriori ed interiori –, al punto che Simmel proverà a definire il nuovo clima mentale e psichico nei termini di una inedita *Nervenleben* (“intensificazione della vita nervosa”), in virtù della quale andrà diffondendosi una sorta di attutimento della *sensibilità* rispetto alle differenze tra le cose, «[...] non nel senso che queste non siano percepite – come sarebbe il caso per un idiota – ma nel senso che il significato e il valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti. Al *Blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze»⁴¹³. Delineando pertanto una fenomenologia sociale che vede affermarsi, parallelamente e in stretta concomitanza, “economia monetaria” e *dominio dell’intelletto*, Simmel coglie con straordinaria puntualità l’espressione più visibile ed eloquente di un atteggiamento strumentale, utilitaristico e calcolistico delle relazioni fra le persone e delle forme di vita in generale.

Tuttavia, pur aggiungendo a queste notazioni l’ebbrezza affascinante e seducente con cui un grande poeta della modernità, come Charles Baudelaire, descrive l’esperienza dello *choc* della nuova condizione urbana – «moltitudine, solitudine: termini equivalenti e convertibili per il poeta attivo e fecondo. Chi non sa popolare la sua solitudine, non sa neppure restare solo in mezzo ad una folla indaffarata»⁴¹⁴ –, oppure le penetranti riflessioni con cui Walter Benjamin annota il carattere *borghese* delle trasformazioni che legano il nuovo funzionalismo architettonico ad una fascinazione estetica – «...esso corrisponde alla tendenza che si osserva continuamente nell’Ottocento a nobilitare necessità tecniche con finalità artistiche. Gli istituti del dominio mondano e spirituale della borghesia dovevano trovare la loro apoteosi nella cornice delle grandi arterie stradali. Certe arterie erano ricoperte, prima della loro inaugurazione, di una tenda, e quindi

⁴¹³ Georg Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, cit. Come ha scritto, a proposito del *passages*, Anna Lazzarini – *Polis in fabula*, cit. – «Il *flâneur* è l’eroe dei *passages* [...]. Egli vive nella folla senza lasciarsene sopraffare, sa cogliere il momento fuggevole e il suo incanto. Straniero e cittadino al tempo stesso, immerso e distante, attraversa la città senza un itinerario preciso. E’ il sognatore immerso nell’*otium*, ma anche nella frenesia e nell’alienazione metropolitane, colui che riesce a sospendere il tempo entro il ritmo accelerato della modernità e a non farsi assorbire dall’anonimato della folla, pur restandovi immerso. La *flânerie* attraverso i *passages* di Parigi dischiude al passante stanze, insegne e vetrine insospettate per chi rimane invischiato nel traffico veloce del boulevard».

⁴¹⁴ Charles Baudelaire, *Le folle*, in *Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*, Feltrinelli 1992.

scoperte come monumenti»⁴¹⁵ –, nel prosieguo delle trasformazioni novecentesche imposte ai tempi e agli spazi urbani dall’affermarsi della logica *fordista* del nuovo sistema produttivo, con i processi di standardizzazione, di omologazione e di ottimizzazione dei tempi di vita e di lavoro di masse sempre più numerose, sia l’individuo *blasé* che l’esperienza della *flânerie* appariranno a poco a poco solo il vago ricordo di “figure” esemplari e residuali, risucchiate nel vortice di una massificazione totalizzante, mentre l’esperienza soggettiva della nuova condizione urbana – in quella che Sigmund Freud tenderà a delineare come “malattia della civilizzazione” – non potrà che approdare progressivamente a configurare le forme dell’abitare e il *sensò* dell’architettura – sia quelli che ineriscono alle residue *città* sia quelli afferenti alle *metropoli* moderne – verso quella condizione ‘patologica’ che David Riesman tenderà a configurare, qualche decennio dopo, nei termini di una “folla solitaria”⁴¹⁶. Vale a dire, nell’estendersi di quella *indifferenza* degli individui a se stessi e agli altri, illusoriamente *emancipati* da quel “debito comunitario”, purtroppo rimasto sepolto tra le macerie di una incipiente anomia ed afasia sociale.

Scomparso il *sensò*, non solo della città, bensì della stessa metropoli moderna, a quali esiti saremmo allora approdati nella nostra contemporaneità, adesso che proviamo a misurarci con “l’epoca della postmetropoli”⁴¹⁷? E a cosa, a quale *forma* del nostro abitare, potrebbe alludere l’espressione *postmetropoli*? Che cosa c’è dopo la fine della città-comunità – “la fine dei territori”, di cui ha parlato Bertrand Badie⁴¹⁸ – e il “crepuscolo” della metropoli, dal momento che l’epoca contemporanea è espressa da questo estendersi di una spazialità allargata, permanente, ibrida, *liquida* e senza confini? Come potremmo definire il “campo sociale” all’interno del quale *abitiamo*, dal momento che la nuova “epoca globale” – già: la *mondializzazione* contemporanea! – sembra aver aperto la fase di *crepuscolo* dello Stato moderno e della sua “sovranità” esclusiva? Stante che, nei nostri giorni, non è più in grado di assicurare la sua forma specifica di *connessione comunitaria* che, per circa tre secoli, era tuttavia riuscita a scandire ed esprimere?

⁴¹⁵ Walter Benjamin, *Parigi, Capitale del XIX secolo*, cit.

⁴¹⁶ David Reisman, *La folla solitaria*, il Mulino 1999.

⁴¹⁷ Vittorio Gregotti, *Architettura e postmetropoli*, Einaudi 2011.

⁴¹⁸ Bertrand Badie, *La fine dei territori*, Asterios 2006.

Come delineare questo inedito “campo sociale” del nostro abitare dal momento che, per dirla con Foucault, «...viviamo nell’epoca del simultaneo, nell’epoca della giustapposizione, nell’epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, *come un reticolo che incrocia dei punti che intreccia la sua matassa*»?⁴¹⁹ Da cui emerge – ed è lo stesso Foucault a coglierlo, con grande acume («viviamo [...] più che un grande percorso che si sviluppa *nel tempo*») – il fatto che la secca puntualità del presente prosciughi e neutralizzi sempre più la “dimensione temporale”, l’immagine, l’orizzonte e l’esperienza del “tempo”, della temporalità, attraverso cui la soggettività ha esperito sino a qualche decennio fa la propria esistenza, mentre le nuove frontiere della soggettività contemporanea sembrano scandire e sperimentare una inedita condizione di *spazializzazione dell’esistenza e dell’esperienza*, pur schiacciate nella mera “puntualità” di una contingenza insignificante e *a-progettuale*.

Se volessimo infatti delineare la straniante, *perturbante*⁴²⁰ condizione che sia la globalizzazione sia l’*era-web* hanno determinato nelle forme di coscienza della soggettività contemporanea – ed entrambi i due ‘eventi’ (la globalizzazione e internet: la globalizzazione è *anche* internet!) vanno visti come la forma congiunta del *Ge-stell*, dell’*Imposizione tecnica* che dà la cifra dello stesso fenomeno epocale –, potremmo dire che l’effetto di un “dominio della spazialità” reticolare, e della conseguente *spazializzazione dell’esistenza*, scandiscono sempre più le trame della nostra soggettività.

Il che comporta che non siano più il tempo e la *temporalità* – segnati da quella ‘futurizzazione’ lineare e *storica* dell’esistenza, così come si erano venuti declinando agli esordi dell’epoca moderna –, che sino alla seconda metà del secolo scorso ancora scandivano l’esperienza e le aspettative sociali – dando corpo, peraltro, a quel ‘senso’ della *Storia*: dove l’iniziale maiuscola allude alla

⁴¹⁹ Michel Foucault, *Spazio, sapere e potere in Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di Salvo Vaccaro, Mimesis 2001 (corsivo nostro).

⁴²⁰ Rimandiamo ad una suggestiva fenomenologia di questa esperienza *unheimlich* (perturbante, inquietante), connessa al tema dell’abitare, così come è ben espressa da Anthony Vidler, nel suo *Il perturbante dell’architettura. Saggi sul disagio nell’età contemporanea*, Einaudi 2006. Un testo davvero brillante che, a partire dalla classica nozione elaborata da Sigmund Freud, attraversa e combina un intrigante gioco di specchi tra psicanalisi, filosofia, letteratura, architettura ed urbanistica.

‘potenza’ di quest’ultima di ‘orientare’ le coscienze lungo l’itinerario di una *teleologia progressiva* –, bensì siano *ora* lo “spazio” e la *spazialità*, quali dispositivi puntuali, reticolari e *plurali*, a fare da sfondo fenomenico di una inedita ed inquieta soggettività sociale.

Vale a dire che, *nello stesso tempo*, una pluralità di spazi interseca e scandisce, oggi, l’esistenza e le forme dell’esperienza soggettiva, determinando la “liquidità”⁴²¹ delle forme *identitarie* in tutte le loro trame, non per un restringimento o un assottigliarsi delle possibilità dell’individuo, bensì per una inaudita dilatazione degli *spazi* abitati dal soggetto, paradossalmente sia nella loro versione virtuale, o nell’ineffettualità o “inabitabilità sociale” di questi stessi *luoghi-non luoghi*. Come è stato puntualmente scritto di recente, «...oggi, in effetti, vediamo sorgere una serie di luoghi imponenti in cui ciò che appare improbabile è la loro *abitabilità*. Il loro fascino sinuoso probabilmente, in questo senso, si radica proprio nella costruzione di uno spazio in cui l’uomo è assente. Il corpo, allora, si dimostra l’impensato della logica della composizione urbana attuale, e ciò accade, per dirla con una battuta, quando diventa ignota ogni geografia del luogo»⁴²².

Convergenndo così con quella straordinaria fenomenologia delineata da Peter Sloterdijk, il quale ha icasticamente affermato – e riportiamo per intero questa lunga citazione per la sua ‘plasticità’ – che «l’attuale nervosismo da globalizzazione rispecchia il fatto che avendo messo a riposo lo Stato nazionale, è stato messo a riposo anche quello che fino ad ora era il rapporto politico abitativo più vasto possibile – per così dire il salotto e la sala delle conferenze dei popoli democratici (o delle illusioni di popolo democratiche) – e che in questo salotto qua e là si avvertono correnti d’aria molto spiacevoli [...]. Uno straordinario contributo del moderno stato nazionale è stato quello di mettere a disposizione della maggior parte dei suoi cittadini una sorta di domesticità, quella struttura immunitaria al tempo stesso immaginaria e reale che è stato possibile vivere come

⁴²¹ Su questa categoria, come abbiamo visto, si staglia l’intera produzione sociologico-filosofica di Zigmunt Bauman, già citata; Id., *Modernità liquida*; Id., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*; Id., *Vita liquida*; Id., *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido*; Id., *Paura liquida*.

⁴²² Matteo Vegetti, in *Filosofia della Metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*, Carocci 2009. Ma sui rapporti tra filosofia e architettura, anche Fulvio Papi, *Filosofia e architettura. Kant, Hegel, Valéry, Heidegger, Derrida*, Ibis, 2000.

convergenza del luogo e del sé o come identità regionale (nel senso positivo del termine). Tale contributo è stato realizzato nel modo più imponente là dove era riuscito al meglio l'addomesticamento dello stato autoritario in direzione di uno stato del welfare. Attraverso la globalizzazione questo effetto di domesticità politico-culturale viene intaccato, con il risultato che innumerevoli cittadini dei moderni Stati nazionali a casa non sentono più di coincidere con la propria identità, e nella propria identità non si sentono più a casa. La costruzione immunologica di un'identità politico-etnica ha preso a muoversi e, a quanto pare, l'aderenza del luogo e del sé non sempre è così stabile come si pretendeva che fosse e come era stato simulato nel folklore politico del territorialismo (dalle antiche culture agricole fino allo Stato nazionale moderno). Se l'intreccio del luogo e del sé viene allentato o dissolto, ecco presentarsi alla ribalta due posizioni estreme che ci mostrano con chiarezza direi quasi sperimentale la struttura del campo sociale: *si tratta di un sé senza luogo e di un luogo senza sé*⁴²³.

Col paradosso che *l'identità* (o, meglio, *le identità*), da una parte, e il *luogo* dall'altra, non conoscono più alcuna forma di *convergenza*. Ed ecco le ragioni che rendono improcrastinabile la necessità *anche* per l'architettura di ripensare nuove forme ed esperienze di spazialità, vale a dire un costruire che sia finalizzato ad un nuovo *habitus*, per riassegnare allo spazio pubblico una sua "convergenza" in grado di mettere fine a vecchie separatezze di *status*, ruoli, gerarchie – "centro" contro "periferie"⁴²⁴; vetrinizzazione/boutique contro luoghi/ghetto; residenzialità protette ed immunizzate *versus* sobborghi/*banlieue*, ecc... –, e, al tempo stesso, in grado di fare emergere quelle pratiche e culture *delle differenze*, che pur facilitino nuove forme di autoriconoscimento sociale, di riqualificazione del carattere

⁴²³ Peter Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, cit. (corsivo nostro). Sul pensiero di Sloterdijk, si veda, la ricerca di Antonio Lucci, *Il limite delle sfere. Saggio su Peter Sloterdijk*, Bulzoni 2011.

⁴²⁴ A proposito della "periferia", Jean-Luc Nancy ne ha decostruito puntualmente il senso, 'lavorando' sull'origine del termine "*Banlieu*" (periferie, appunto), legato etimologicamente, insieme a "*Banal*", a quel "*ban*" ("bando") che già nel Medioevo designava la proclamazione pubblica di un ordine, di un divieto. Dal riferimento ad un territorio sottomesso a giurisdizione, si è giunti così all'aggettivo "*banal*", inteso dapprima come persona o cosa appartenente a una circoscrizione, poi in senso figurato nell'accezione di "comune, privo di originalità, banale". *Periferia*, pertanto, a partire dall'espansione della città novecentesca – via via che l'organizzazione della città funzionalista andrà separando, oltre che le sue "funzioni", la specifica collocazione delle classi e dei ceti sociali –, anche come luogo di "esclusione", di messa al bando, esilio, e, *simul*, luogo di *vita banale*: quando non di messa al margine sociale, cfr., Jean-Luc Nancy, *La città lontana*, Ombre corte 2002.

pubblico-plurale degli spazi abitati, di contaminazioni multiculturali, di incroci delle forme del tempo libero, del tempo di vita, delle stesse forme *liquide* in cui si estrinsecano le nuove tonalità emotive ed esistenziali, facendo incrociare culture, modelli sociali, pratiche di vita, differenze etnico-religiose, dentro una “musicale polisemia” degli spazi pubblici, al fine di arricchire ed esporre le differenze al ‘contatto’ e al reciproco riconoscimento.

Chissà, *forse*, solo a questa condizione, potrebbe essere data la possibilità che un nuovo “sguardo allegorico” possa posarsi sulla città, offrendo l’opportunità di una sorta di – se possiamo dire così – ossimorica *flânerie di massa* in epoca postmoderna, di un diffuso, “singolare-plurale” vagabondare⁴²⁵ dentro la città, vissuta come uno spazio al cui interno poter trasfigurare l’anomia sociale nel racconto reciproco di differenti *narrazioni*, magari riuscendo a realizzare quella *città vivente*⁴²⁶, attorno a cui s’è speso con fulgida creatività il grande Frank Lloyd Wright. Solo a tale condizione, è possibile fare della «spaesatezza contemporanea il sintomo di una trasformazione che decostruisce il mito del luogo, dell’appartenenza identitaria, dell’autoctonia»⁴²⁷.

Decostruire il “vitruvianesimo” può forse significare – raccogliendo peraltro l’ammissione di un atteggiamento teorico di “incompetenza”, con cui lo stesso Jacques Derrida si è venuto ponendo le sue domande sulla decostruzione del linguaggio dell’architettura⁴²⁸ – liberare l’architettura da metodi, logiche, tipologie urbanistiche razionalistiche e formalizzate⁴²⁹, segnate da strutture date *a priori*, aprendo semmai le forme-tecniche del costruire – un costruire che si riconnetta ad un nuovo *pensiero dell’abitare* – alla *chance*, ad un concetto di “far spazio”, proprio al fine di facilitare la “contaminazione” dei significati e delle differenze. Fare dello spazio – degli spazi – un ibrido, un *arcipelago*, un luogo comune dei ‘distinti’. In tal senso la ‘metafora’ della *soglia*⁴³⁰ – metafora, perché evoca, non soltanto una mera dimensione spaziale, topografica, abitativa, l’idea di

⁴²⁵ Giampaolo Nuvolati, *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*, il Mulino 2006.

⁴²⁶ Frank Lloyd Wright, *La città vivente*, Edizioni di Comunità 2001.

⁴²⁷ Matteo Vegetti, *Filosofia della metropoli*, cit.

⁴²⁸ Jacques Derrida, *Adesso l’architettura*, Libri Scheiwiller, 2008.

⁴²⁹ Nella direzione di una riflessione autocritica sull’architettura, va il recente saggio-intervista di Leonardo Benevolo, *La fine della città*, Laterza 2011.

⁴³⁰ Al riguardo, cfr., Mauro Ponzi e Dario Gentili (a cura), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis 2012

spazi intermedi, *eterotopie*, bensì anche quel “vettore” finalizzato ad intrecciare trasversalmente ambiti e linguaggi culturali e disciplinari molto diversi.

Forse, volendo alludere, significare con questa nuova architettura, a quell’*aperto*, a quello spazio, cui Jacques Derrida prova a dare il nome di *Chora*: l’*Aperto* in quanto tale, nutrice, ricettacolo, luogo atopico, pura apertura⁴³¹, “non-luogo”, ma non nel senso anomico/afasico, assegnato a tale spazio da Marc Augè, bensì “orizzonte aperto”, da cui far scaturire quello *spazio pubblico ospitale*, non connotato, in quanto tale, da una esclusiva forma identitaria o di appartenenza. Pur sapendo che non si tratta né di una rammemorazione di un’origine mitologica, né della ricerca di un fondamento, né di «ritagliare pezzettini di agorà»⁴³², dal momento che nell’universale “mobilitazione globale” non ci saranno più *agorà*, nei termini in cui si poteva declinare lo spazio pubblico condiviso di un tempo andato.

Se gli interrogativi e le domande sulla *fine della città* attraversano il dibattito interno allo ‘specialismo architettonico’⁴³³, forse il concetto di “post-metropoli” è solo la *metafora* con cui proviamo a dare un nome al nostro inquieto, “rischioso”, contingente *abitare* contemporaneo, stretto nella complicazione di “reale” e “virtuale”, di fisicità spaziale-territoriale e liquidità reticolare, di pratiche *immunitarie* ed autoimmunitarie. Se la crisi dello Stato e la globalizzazione conducono all’allentarsi o al dissolversi del rapporto che ha sempre connesso il «sé» (l’identità) e il «luogo» (il radicamento), ciò che si annuncia o si mostra con espansiva evidenza – come abbiamo visto, sulle tracce di Sloterdijk – è proprio questo *comune* ed inedito “campo sociale”: quello di *un sé senza luogo e di un luogo senza sé*. In una perturbante dialettica nella quale, il “soggetto” è, ad un tempo, esposto alla frantumazione-polverizzazione dello spazio *fisico* e virtualmente ‘dilatato’ nella piena estensione dello spazio *globale* – si pensi anche alla pluralità dei nostri mondi virtuali nel *web* –, per cui l’identità oscilla, indefinita o ambigua, nell’assenza, nella *liquidità*, o nell’evanescenza del

⁴³¹ Jacques Derrida, *Adesso l’architettura*, cit.

⁴³² Massimo Cacciari, *La città*, cit. Ma di Massimo Cacciari si veda pure, *Nomadi in prigione*, in AA.VV., *La città infinita*, a cura di Ado Bonomi e Alberto Abruzzese, Bruno Mondadori 2004; e Id., *Metropoli della mente* in Marco Biraghi e Giovanni Damiani (a cura di), *Le parole dell’architettura*, Einaudi 2009.

⁴³³ Una fase di ripensamento, di riflessione e di autocritica è anche offerta dal *pamphlet* polemico di Franco La Cecla, *Contro l’architettura*, Bollati Boringhieri 2008, oltre che da Pippo Ciorra, *Senza architettura. Le ragioni di una crisi*, Laterza 2011.

sé, dentro uno *spazio* apparentemente aperto nella pluralità dei nostri “non-luoghi” (Marc Augè) – spazi urbani, periferici e non, consegnati all’anonimato o all’afasia della comunicazione umana: centri commerciali *permanenti*, stazioni, aeroporti, meri “luoghi di transito” –, *deserti del transito*, come li ha definiti Peter Sloterdijk, all’interno dei quali le esistenze fluttuano nel loro anonimo andirivieni.

Parallelamente a quella inevitabile ed inedita immigrazione contemporanea che, “sradicando” dai luoghi *propri* sterminate masse di uomini e donne che fuggono dalla povertà e dalle guerre, rischia di inchiodare questi migranti nei ghetti identitari e dentro la chiusura del loro *ghenos*, che è il rovescio speculare delle *pratiche immunitarie*⁴³⁴, con cui da tempo l’Occidente spesso guarda, smarrito ed inquieto, all’altro da sé. Aprendo così la strada a quell’*uso politico* della paura⁴³⁵ verso l’*altro*, il diverso, facendolo ‘lavorare’ nel vivo di una “crisi di riconoscimento” che accelera e fa prevalere la costruzione *immunologica* di un’identità di tipo etnico. Così s’inchioda l’*identità*, neutralizzando la consapevolezza delle sue “forme plurali”, il suo carattere storico-sociale, diveniente. E riducendola alla ideologica pretesa del suo ingannevole e pretestuoso *naturalismo*⁴³⁶ si inibisce la consapevolezza del carattere “storico-sociale” delle stesse forme *identitarie* che, anziché arricchirsi ed espandersi, rischiano di vacillare, inquiete e incerte, proprio perché trovano sbarrata la strada dell’esperienze e delle opportunità di fruttuose contaminazioni.

Contrariamente a quanto già Nietzsche, con grande acume, lasciava presagire – vale a dire, l’auspicio che lo spazio della “grande città” assurgesse a spazio illimitato della *polifonia delle aspirazioni*, visto che la nostra è, e sarebbe diventata sempre più, “l’età del confronto” –, oggi la nostra epoca si staglia purtroppo come il tempo della totale *autoimmunizzazione*, paradossalmente proprio quando con la *Global Age* sono saltati tutti i confini e tutte le barriere. Ecco perché ripensare le *forme dell’abitare* e ricostruire un “senso” alla fruttuosa

⁴³⁴ Su questa “doppia dialettica” tra *autoimmunità* e *immunizzazione*, che stringe il nesso tra “politica” e “vita”, lungo quel vettore categoriale della “biopolitica”, rimangono fondamentali le ricerche e i risultati straordinariamente fecondi cui abbiamo già fatto menzione di Roberto Esposito.

⁴³⁵ Sul tema, cfr., Danilo Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*. Feltrinelli 2011.

⁴³⁶ Sul tema dell’identità, cfr., Francesco Remotti, *Contro l’identità*, Laterza 2001; Zigmunt Bauman, *Intervista sull’identità*, Laterza 2006.

convergenza tra i luoghi e le “identità plurali” è diventato, oggi, il compito prioritario di una “politica a venire”: di più, di una *democrazia a venire*⁴³⁷.

⁴³⁷ Sul tema di una “democrazia a venire” – oggetto del prossimo *frammento* – è incentrata gran parte dell’opera ‘politica’ di Jacques Derrida; cfr., *Spettri di Marx*, cit.; Id., *Politiche dell’amicizia*, cit.; Id., *Stati canaglia*, cit.

9) Democrazia senza fondamenti

Di democrazia non ci può essere che traccia

Jacques Derrida

«...Nei trent'anni che sono passati dovrebbe essere risultato chiaro che il movimento planetario della tecnica moderna è una potenza la cui grandezza, storicamente determinante, non può essere in alcun modo sopravvalutata. E' per me oggi un problema decisivo come si possa attribuire un sistema politico – e quale – all'età della tecnica. A questa domanda non so dare alcuna risposta. Non sono convinto che sia la democrazia»⁴³⁸.

E' il 23 settembre del 1966⁴³⁹. Comodamente seduto nella poltrona del suo 'studio', nella casa di Friburgo, mentre la fotografa Digne Meller Marcovicz è intenta ad immortalare le cangianti espressioni del viso, la perentorietà dei gesti, il

⁴³⁸ Martin Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (intervista), in «Der Spiegel», del 31 maggio 1976, trad. it. di A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Milano, Guanda 1987. Importante e ricca di riferimenti, l'introduzione dello stesso Marini, *La politica di Heidegger*, nel volume citato. In lingua italiana, altre versioni dell'intervista di «Der Spiegel» si trovano in: AA. VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Napoli, Guida 1992, e in Martin Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme 1998, una raccolta di interventi e scritti del filosofo, con prefazione, postfazione e note di Francois Fédier. Quest'ultimo volume contiene una selezione di testi ed interventi di Heidegger, appositamente riuniti dai curatori come espressione di scritti "politici" del filosofo. François Fédier sottolinea, nella prefazione, come l'espresso intento della raccolta degli interventi *politici* di Heidegger sia quello di avviare «il definitivo chiarimento della natura e della portata dell'impegno politico heideggeriano del '33», dove è evidente l'allusione polemica alle strumentali accuse formulate da Victor Farias con la pubblicazione del suo *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri 1988, con il quale ha preso avvio una campagna tesa a dipingere Heidegger non solo come un convinto nazista, bensì a trovare essenzialmente le ascendenze di questa sua adesione al nazismo nelle trame del suo stesso *pensiero filosofico*, nelle pieghe del suo sistema concettuale, *destinalmente* portato ad aderire all'ideologia nazista. Solo per rinviare al giudizio di due indiscusse 'autorità' filosofiche, non sospette di supina adesione alla figura di Heidegger, riportiamo un breve commento di Jacques Derrida, al saggio di Farias, tratto dall'intervista che Derrida rilasciava il 6 novembre del 1987 al «Nouvel Observateur», insieme ad un commento di Hans-Georg Gadamer. Dichiarava Derrida al suo intervistatore, «la lettura proposta [da Farias], se ce n'è una, resta insufficiente o contestabile, talvolta così grossolana da chiedersi se l'investigatore abbia mai letto Heidegger per più di un'ora». Nel commentare il saggio di Farias, così scriveva invece Gadamer: «E' deplorabile che il libro di Farias, nonostante gli studi compiuti sulle fonti, sia anche per le sue informazioni del tutto superficiale e superato da tempo, e che egli, là dove tocca gli aspetti filosofici, sia di una superficialità grottesca e addirittura pieno di ignoranza», in AA. VV., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, cit.

⁴³⁹ Come è noto, l'intervista venne rilasciata nel 1966, ma per espressa volontà di Heidegger la pubblicazione sarebbe dovuta avvenire solo dopo la sua morte, che avvenne il 26 maggio del 1976. A testimonianza dell'attenzione e dell'interesse nei confronti del filosofo, appena cinque giorni dopo, il 31 maggio del '76, 'l'intervista-bomba' era di pubblico dominio.

sinuoso movimento delle mani – in quella che rimarrà l'unica intervista rilasciata dal filosofo⁴⁴⁰ –, Martin Heidegger è intento a rispondere alle incalzanti domande dei suoi intervistatori di “*Der Spiegel*” – Georg Wolff, Rudolf Augstein e Heinrich W. Petzet⁴⁴¹ –, lasciando, forse, un po' interdetti gli stessi giornalisti.

Uno stupore comprensibile, se solo pensiamo d'altra parte che, al tempo dell'intervista, “l'ideale democratico” oltre ad incarnare i *valori* dell'Occidente, esprimeva l'orizzonte ideale e politico-istituzionale verso cui era indirizzato l'impegno della Comunità mondiale e degli Organismi internazionali, ONU in testa, sin dai primi anni successivi alla fine del secondo conflitto mondiale, con alle spalle la tragica vicenda del nazifascismo, al fine di veder crescere il novero degli Stati dotati di una Costituzione che fosse in grado di sostanzarsi su procedure e forme liberal-democratiche di gestione del potere.

Sicché, in quel contesto, la risposta di Heidegger non poteva che apparire davvero sorprendente, stupire i suoi interlocutori, proprio perché obbligava ad un inimmaginabile ripensamento, o quanto meno apriva ad una perturbante ed imprevista perplessità sul concetto di *democrazia*, sulla “forma di governo democratica”, che nel senso comune era percepita come l'espressione più avanzata di strutturazione della vita politico-istituzionale, in grado di far procedere verso finalità sempre più progressive ed inclusive le dinamiche istituzionali degli Stati-nazione, espandere le forme di partecipazione dei cittadini

⁴⁴⁰ Più corretto dire, l'unica intervista “alla carta stampata”, perché, ad onor del vero, il 24 settembre del 1969, in occasione dell'80° compleanno del filosofo, la ZDF, la seconda rete televisiva tedesca, manderà in onda un'intervista televisiva, l'unica a cui Heidegger ha acconsentito, vincendo titubanze e perplessità. Richard Wisser, docente di filosofia all'Università di Magonza e giornalista culturale della rete televisiva, riesce nel ‘colpo’, ricevendo con viva sorpresa una risposta di disponibilità da parte dello stesso Heidegger ad una sua missiva in cui gli aveva esposto l'idea del colloquio televisivo – «Di ritorno da un lungo viaggio, ho trovato la sua lettera. Nel caso ci sia ancora tempo, sarei disponibile per una brevissima intervista *con lei* [corsivo di Heidegger] e per qualche ripresa. Mi telefoni, se dovesse venire» (Martin Heidegger, 14 settembre 1969). Il testo integrale di questa intervista è pubblicato in, Richard Wisser, *Colloquio con M. Heidegger*, Città nuova editrice, 1972, un testo in cui sono anche presenti alcune brevi testimonianze di autorevoli studiosi sulla figura e sul pensiero Heidegger. Lo stesso Wisser offre inoltre curiosità e aneddoti sull'antefatto dell'intervista e sul medesimo colloquio televisivo, che durò circa 20 minuti, in *Pensieri di gratitudine*, contenuto nel volume collettaneo *Risposta. A Colloquio con Martin Heidegger*, cit. (Il volume, già citato, è la traduzione italiana della raccolta, curata da G. Neske e E. Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Gunther Neske, Pfullingen 1988, e contiene saggi ed interventi di H. Otto, H. Georg Gadamer, J. Derrida, H. Jonas, E. Lévinas, K. Löwith, H. Arendt, K. Jaspers ed altri, preceduti da una prefazione di Eugenio Mazzarella). Nello stesso volume è riportato il testo dell'intervista televisiva a Heidegger.

⁴⁴¹ La testimonianza del clima di cordialità delle tre ore di conversazione, insieme ad aneddoti sul loro svolgimento, è riportata dallo stesso Petzet in *Ripensando al colloquio con «Der Spiegel»*, sempre nel medesimo volume, *Risposta*, cit.

alla vita politica attiva, consolidare in modo positivo le relazioni tra ‘governanti’ e ‘governati’, secondo i criteri della “rappresentanza” politica.

In altri termini, “democrazia”, oltre che alludere alla stabilizzazione di una dimensione giuridico-procedurale delle forme del potere, riusciva ad evocare il senso di una parola-simbolo, in grado di racchiudere, per dirla con Sartori, «un insieme di ideali»⁴⁴². Peraltro, la risposta *perplexa* di Heidegger suscitava maggiore stupore in ragione del fatto che il clima politico-culturale del momento storico in cui si svolgeva *l'intervista* lasciava già presagire ai cittadini dei paesi dell'Occidente la diffusa sensazione di sperimentare e vivere l'incremento di vere e proprie condizioni di democraticità, in virtù di quell'orientamento – che andava traducendosi in specifiche iniziative legislative – teso ad un progressivo allargamento dei diritti civili, politici e sociali, in una fase in cui il sistema di *Welfare* era teso a coniugare i principi delle Costituzioni postbelliche nate con l'intento di tenere insieme i valori di ‘libertà’ ed ‘uguaglianza’.

Né può essere condivisa l'ipotesi secondo cui il forte “dubbio” espresso da Heidegger sulla *democrazia*, in quanto “sistema politico”, derivasse dal fatto che, nel clima di “guerra fredda” in corso che vedeva contrapposti i due blocchi geopolitici, il *senso* di una traduzione istituzionale della “democrazia” rischiava di essere compromesso dal tentativo dei due sistemi in conflitto (Est Europa *versus* Paesi occidentali) di “contendersi”, anche sul terreno di una contrapposizione ideologica, il vero *valore* della democrazia, per aggiudicarselo in modo esclusivo. Come noto, infatti, il momento storico era contrassegnato da uno scontro le due Superpotenze e i loro “sistemi politico-ideologici” che, *nominalmente* e secondo “definizioni”⁴⁴³, o aggettivazioni, si contrapponevano l'un contro l'altro, pur richiamandosi simultaneamente alla *forma politica democratica*.

Da una parte, l'Urss, che poneva enfaticamente l'accento sul carattere *popolare* della *sua* “democrazia” – dove l'aggettivo, nella pretesa di raddoppiarne il valore, ne svelava al contempo il carattere tautologico –, per contrapporla, come *modello*, ai falsi valori “liberal-democratici” dell'Occidente, prefigurando, nell'incandescente scenario di una lotta per l'egemonia mondiale, l'idea ‘mitica’

⁴⁴² Giovanni Sartori, *Democrazia* (1968), in Id., *Elementi di teoria politica*, il Mulino 1990.

⁴⁴³ Per riprendere il titolo di un classico e pionieristico lavoro di Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino 1957. Quarant'anni dopo, lo stesso Sartori è tornato sul tema con un altro saggio ‘classificatorio’, *Democrazia cos'è*, Rizzoli. 2007.

di una democrazia *altra*. Dall'altra, l'Europa continentale e gli Usa, più intenti ad alzare il velo su questa ideologica "autorappresentazione" dell'*essenza*, della *sostanzialità* democratica di cui l'intera statualità l'Est europeo si faceva vanto, rivendicavano l'esclusiva 'paternità' *occidentale* della democrazia. Com'è andata a finire lo sappiamo: nell'illusione di una "lunga durata", a distanza di poco più di vent'anni dall'intervista di Heidegger, subito dopo il crollo del Muro di Berlino, l'intero edificio delle strutture statali e burocratiche dell'Est Europa sarebbe crollato inesorabilmente, trascinandosi in caduta libera il suo stesso corredo "ideologico", mostrando tutta l'inconsistenza autoritaria e paternalistica di un sistema sociale ed istituzionale durato anche a lungo e carico di profonde contraddizioni. Per l'Occidente, invece, il problema democratico si è venuto tuttavia complicando. Lungo altre direzioni. Ma per ritornare ad Heidegger.....

Tornando ad Heidegger, piuttosto che misurare la risposta del filosofo alla domanda dei suoi intervistatori sul metro della concreta esperienza *fattuale* legata alle aspettative dell'opinione pubblica occidentale nei confronti delle istituzioni politiche del momento – dentro un clima politico, sociale e culturale, nel quale il *valore* della democrazia si prospettava nelle sue forme e nei suoi obiettivi incrementali e sempre più inclusivi –, forse dovremmo ascrivere l'insorgenza dei dubbi di Heidegger e l'origine di questa sua profonda incertezza e *perplexità* circa la capacità della democrazia, in quanto "sistema politico", di poter corrispondere all'*età della tecnica* dentro un registro, se possiamo dire così, *metapolitico*, 'ultrapolitico': essenzialmente filosofico⁴⁴⁴.

Provando magari ad "inseguire" lo stesso Heidegger nel suo linguaggio *profetico*, o se si vuole anche oracolare, in quanto egli, affacciando quei 'dubbi' e quelle forti riserve, metteva in discussione la certezza che il "potere del *demos*" potesse costituire la forma di organizzazione del potere politico dell'epoca –, non

⁴⁴⁴ Com'è evidente, una prospettiva ed un orizzonte *altri*, rispetto alle domande che informavano la "scienza politica" del tempo, se solo pensiamo a quel *realismo* schumpeteriano che, in modo estremamente nitido, veniva ragionando sulla democrazia come *metodo*, configurando le sue riflessioni teoriche in termini "a-ideologici" e "a-valoriali", per limitarsi ad offrire una teoria *descrittiva*, anziché *prescrittiva*, pervenendo così a quella celebre definizione, secondo cui, «il metodo democratico è lo strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare», così Joseph A. Schumpeter, nel suo grande affresco, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Etas 2001: definizione che rimane, per restare allo stesso Schumpeter, quel "guscio di noce", col quale si è obbligati a fare *realisticamente* i conti, ogni qual volta "la verità effettuale della cosa – per dirla con Machiavelli – ci spinge a *decostruire* il potere nelle sue permanenti oscillazioni tra il 'reale' e 'l'ideale'".

negando in modo assiomatico la democrazia in quanto *valore*, ma manifestando ai suoi interlocutori profonde forti *incertezze* circa la sua stessa capacità, in quanto “sistema politico”, di poter corrispondere a quel *dominio tecnico*, che il filosofo leggeva già come il dispositivo e il *vettore* dominante nel XX secolo.

Heidegger lascia prefigurare, di più, insinua il dubbio che, nell’ambito dei sistemi statali, delle strutture politiche e dell’organizzazione della vita collettiva, la *forma democratica* possa essere all’altezza dell’epoca della “tecnica”, vale a dire, nei confronti di quel *campo di neutralizzazione*, o “centro di riferimento” – come abbiamo già avuto modo di verificare sin qui, in altri *frammenti*, sulla scorta di Carl Schmitt –, che già a partire dai primi decenni del Novecento aveva iniziato ad imprimere il suo ‘sigillo’ al secolo, informandolo interamente di sé. Non è un caso che questa incertezza – di più: la *necessità* e l’urgenza di pensare il sistema politico adeguato alla *tecnica* planetaria – faccia capolino, negli anni successivi all’intervista del ’66, nelle riflessioni di due altri pensatori che, con Heidegger, hanno condiviso il medesimo disincanto e un acutissimo sguardo prognostico sull’epoca a venire: Ernst Jünger e, appunto, lo stesso Carl Schmitt.

Quest’ultimo, nel ’78 – rinnovando, a distanza di poco più di dieci anni, le perplessità espresse a suo tempo da Heidegger –, così si esprimeva: «...oggi è in gioco il sistema politico sociale adeguato allo sviluppo scientifico-tecnico-industriale: il sistema liberal-capitalistico, quello social-comunista o quello liberal-socialista con i rispettivi metodi di accelerazione (o, all’occorrenza, di ritardo) del progresso industriale»⁴⁴⁵. Come si evince, una “lotta” tra “*grandi sistemi*”, da cui tuttavia affiorano la sottesa allusione e le nette critiche che Schmitt riserva, nei suoi scritti, al sistema socio-politico dei paesi dell’Est, per il carattere *reattivo* e *passatista*, espresso e costituito dal modello social-comunista, pur nella piega “modernizzatrice” che veniva connotandolo nel quadro di una decisiva competizione con il capitalismo tecnologico dell’Occidente. Peraltro, anche l’esigenza di Schmitt è, come già abbiamo visto, quella di configurare, con la fine del vecchio *Nomos* eurocentrico e la dissoluzione dello *jus publicum Europaeum* oramai alle spalle, un nuovo *Nomos* che potesse essere all’altezza dell’*epoca tecnica*.

⁴⁴⁵ Carl Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle politicizzazioni*, in *Le categorie del ‘politico’*. *Saggi di teoria politica*, cit.

Si coglie visibilmente come quest'ultima citazione schmittiana in merito all'individuazione del "sistema politico" adeguato al *Ge-stell* tecnico sia speculare alla sua riflessione, già ampiamente illustrata, secondo cui l'ammissione della ineluttabile messa in crisi della specifica forma del "politico", espressa dalla presa d'atto della 'fine' della *stagione della statualità*, chiami ed interPELLI il *pensiero* alla sfida di far corrispondere il "nuovo ordine mondiale" e la stessa forma politica alla "provocazione" della *tecnica planetaria*. Ed è evidente che in questa domanda di Schmitt sia sotteso il *destino* della stessa "forma democratica", analogamente alle medesime incertezze e dubbi espressi da Heidegger nella sua intervista.

A partire da qui, è consequenziale che il *crepuscolo della statualità*, così come prefigurato dallo stesso Schmitt, trascini con sé il dissolvimento di quella stessa "forma democratica" che è connessa esclusivamente al *Leviatano*. E' pur vero che, nel 1963 (anno della *Premessa a Il concetto di 'politico'*), Schmitt – quello stesso Schmitt che tra il 1945 e il 1947 ha introiettato in sé la lacerante esperienza delle «desolate vastità di un'angusta cella»⁴⁴⁶ – è oramai consapevolmente, e autocriticamente, molto lontano dal rinchiudere questa "forma politica" dentro il canone di quella *democrazia identitaria*⁴⁴⁷ – "espressione", quest'ultima, che meglio di ogni altra riesce ad incarnare la concezione reazionaria di *democrazia* che lo stesso Schmitt era venuto elaborando, nella sua fase *prometeica* di colpevole compromissione con l'ideologia del regime nazista –

⁴⁴⁶ E' noto che dal settembre del '45 Schmitt fu internato dagli americani, rimanendo in prigionia per oltre un anno, poi ascoltato a Norimberga come testimone e infine rilasciato nel maggio del '47, per il ruolo di compromissione da egli avuto con il regime nazista. Durante l'internamento, Carl Schmitt condensò questa sua dolorosa e tragica esperienza nel diario personale, inscrivendo la sua vicenda personale nella figura metaforica di un "Epimeteo cristiano", cfr., Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Adelphi, Milano 1987. Al riguardo, Carl Schmitt, *Risposte a Norimberga* (a cura di Helmut Quaritsch), Laterza 2006.

⁴⁴⁷ Gaetano Azzariti, *Critica della democrazia identitaria*, Laterza 2005. Sotto questa formula, Azzariti, in un saggio di notevole interesse, riassume e compendia la concezione della "democrazia" espressa da Schmitt, tra gli anni '20 e '30 del Novecento. Azzariti coglie efficacemente come in Schmitt siano inevitabili un approdo e una deriva 'plebiscitarie' della democrazia proprio in forza di quel *principio di omogeneità* che la sosterebbe e che, da sola, la renderebbe praticabile, stante che la forza politica di una democrazia sta – come ebbe a scrivere Schmitt in un suo lavoro del 1923, dedicato alla crisi-critica del parlamentarismo, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* – «nella sua capacità di eliminare o tenere a distanza lo straniero e il diverso, colui che minaccia l'omogeneità» (citato in Azzariti). Concezione – speculare alla contrapposizione "amico/nemico" che connoterebbe il 'politico' – che imprime così una connotazione marcatamente 'escludente', identitaria e reazionaria alla "forma democratica", così come espressa e pensata da Schmitt. Su questi temi, oltre al già citato lavoro di Azzariti, si veda il monumentale e decisivo saggio più volte citato di Carlo Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*.

su cui egli aveva, negli anni venti, costruito e teorizzato il disegno di ferma contrapposizione nei confronti del parlamentarismo, nell'incipiente crepuscolo della giovane Repubblica di Weimar.

Per Schmitt, tenuto conto che la “forma politica democratica” è inevitabilmente intrecciata all'esistenza e alla permanenza dello ‘spazio-politico’ dello *Stato* – in quanto soggetto di sovranità –, nel momento in cui si affaccia il declino di quest'ultimo, nell'accelerarsi degli inevitabili processi globali – così come egli provava a delineare nei primi anni '60 del secolo scorso –, non vi è alcuna assicurazione che la pur evocata ‘necessità’ di un nuovo *Nomos della terra* possa tradursi nella riedizione di una mera “forma democratica”, proprio perché quest'ultima rimane ancora *al di qua* dal corrispondere alla *sfida* posta dalla tecnica planetaria: stante che, «tecnicizzazione e industrializzazione sono oggi il destino della nostra terra»⁴⁴⁸.

Analogamente, pur su un altro versante, Ernst Jünger – che possiamo inscrivere, insieme ai primi due, in questo comune atteggiamento *a-democratico*, o, se si vuole, “post-democratico” – sembra essere catturato dall'esigenza di comprendere i caratteri di quell'inedita *grande trasformazione* in corso, profondamente segnata dall'accelerazione tecnico-scientifica che, inevitabilmente, rende ineffettuale lo stesso interrogarsi sul *destino della democrazia*. Semmai, per Jünger, vi è la necessità di interpretare i ‘vettori’ che spingono i processi di *mobilitazione universale* del suo tempo verso il traguardo e la *forma* di uno “Stato mondiale”⁴⁴⁹.

Nell'ultima intervista rilasciata nel 1995 a due studiosi italiani, così infatti egli si esprime: «[Lo Stato mondiale] è il punto verso il quale tende l'organizzazione politica dell'umanità. Esso sancirà sul piano politico la globalizzazione già avviata dalla tecnica e dall'economia planetarie. Anche senza eliminare gli Stati nazionali, lo Stato mondiale ne assorbirà il potere principale. La tecnica, in quanto fenomeno universale, cosmopolitico, che spinge inesorabilmente alla globalizzazione, prepara lo Stato mondiale e, anzi, in una certa misura lo ha già realizzato. Lo Stato mondiale ne è il corrispettivo

⁴⁴⁸ Carl Schmitt, in *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in Ernst Jünger – Carl Schmitt, *Il nodo di Gordio*, cit.

⁴⁴⁹ Ernst Junger, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Guanda 1988.

politico»⁴⁵⁰. Appare evidente da questa citazione come l'idea di uno "Stato mondiale", qui espressa, sembra evocare ed alludere, nella sua forma *inattuale* e "irrealizzata", ad un'idea-limite, ad un "principio regolativo", à la Kant per intenderci: la prospettiva utopica di una *civitas maxima* – oggi incerta e confusa configurazione di quello "spazio imperiale", determinato dall'attuale *global Age*. "Stato mondiale", di cui non si intravedono né forma né misura, né riconoscimento.

Andando ben oltre questo sintetico 'album di famiglia' che accomuna i tre pensatori, si tratta semmai oggi di intravedere lo spazio e il "senso" di una *dimensione democratica* nel nostro tempo, di superare il carattere allusivo e *metapolitico* attorno a cui sembrano essersi attestati i nostri tre interlocutori, e di provare ad indicare alcune linee prognostiche sullo "stato" e sul futuro possibile della *democrazia*, nel vivo di una temperie politico-culturale che, a primo acchito, sembrerebbe tuttavia inchiodare, tutti noi, all'*interdetto* di Heidegger. Stanno qui le ragioni che ci inducono a proseguire nell'esame dell'*incipit* heideggeriano con cui abbiamo aperto quest'ultimo *frammento*. Proveremo, pertanto, anche solo per qualche istante, a soffermarci su questo 'plessò' "*Heidegger e la democrazia*", allo scopo di sottolineare l'attenzione e l'interesse che sono stati riservati da molti studiosi a questa sua *enigmatica* risposta sul *destino della democrazia*, in uno scenario contemporaneo, segnato in modo irreversibile dalla crisi del *Leviatano*.

Nel suo poderoso studio, già ampiamente esaminato in questo lavoro, Reiner Schürmann, aveva teso ad interpretare quest'*interdetto* di Heidegger, piuttosto che come una sorta di sospensione del giudizio (sulla democrazia), come una vera e propria – e fino in fondo "voluta" – *confessione di ignoranza*⁴⁵¹, anche una "finzione strategica"⁴⁵², avvertendoci peraltro che commetteremmo un errore se leggessimo in essa un atteggiamento di mera *indifferenza* di Heidegger verso le «questioni più concrete, più terra terra»⁴⁵³, verso il tema dell'*agire* concreto, quasi egli fosse «tutto concentrato sul problema superbo dell'essere»⁴⁵⁴. Come se il suo [di Heidegger] privilegiare questioni *metafisiche* gli impedisse (o lo rendesse

⁴⁵⁰ Antonio Gnoli – Franco Volpi, *I prossimi titani. Conversazione con Ernst Jünger*, cit.

⁴⁵¹ Reiner Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere ed agire in Heidegger*, cit.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ibidem*.

indifferente) di accostarsi alla *concretezza* dei problemi dell'*agire*, come quelli implicati dal concetto di *democrazia* e del suo innervarsi in un sistema politico determinato.

Al contrario, Schürmann, che colloca questo suo breve commento proprio nell'*Introduzione* del suo denso saggio su Heidegger, qui citato, si sofferma pur brevemente sulla risposta che quest'ultimo dà sulla 'democrazia' nell'intervista di *Der Spiegel*, per spiegare in che modo la fenomenologia heideggeriana possa offrire la chiave che ci consente di cogliere come, nell'epoca dell'estinzione dei *principi epocali*, acquisti la sua massima densità quel *principio d'anarchia* che egli intravede messo in gioco nel pensiero di Heidegger: al punto da consentire al filosofo di poter decostruire la transizione segnata inesorabilmente dall'epoca "tecnologica". Come scrive infatti plasticamente Schürmann: «Heidegger *fa dell'azione priva di archē la condizione del pensiero che decostruisce l'archē*»⁴⁵⁵.

In altri termini, in un'era di inquieta e incerta transizione, come quella che viene svolgendosi negli anni dell'intervista (1966) – momento in cui il *mago di Messkirch* legge, forse profeticamente, i prodromi di una ossimorica "stabilizzazione dissolutiva", cifra espressiva di quella che potrebbe essere definita come l'ultima *età assiale*⁴⁵⁶: vale a dire, la contemporaneità –, Heidegger prova a sottrarsi alla domanda dei suoi intervistatori, perché quest'ultima è ancora fortemente intrisa di un evidente bisogno di *certezza*, e rassicurazione. La domanda dei suoi intervistatori sembra in altri termini esprimere il bisogno di un'istanza di 'rassicurazione', dialetticamente protesa a ridurre, a subordinare il *pensiero* alla "conoscenza", il pensare al padroneggiamento di un 'sapere specifico'; il pensiero ad una forma previsionale: in questo caso, nella forma della "filosofia politica".

Ed infatti, come per condividere il senso implicito nella *confessione di ignoranza* della risposta di Heidegger, ripensando, senza citarla, al tipo di domanda che i giornalisti gli avevano rivolto, così si esprime lo stesso Schürmann: «...il pensiero politico consiste nel soppesare e valutare i vantaggi o gli inconvenienti di una teoria o di un'altra. Nulla di tutto questo accade in

⁴⁵⁵ *Ibidem* (corsivi dell'autore).

⁴⁵⁶ Robert Bellah e Hans Joas (a cura), *The Axial Age and its consequences*, Harvard University Press 2012. Sul significato di questo concetto delle "età assiali", che avrebbero scandito le varie tappe della storia umana, cfr., Karl Jaspers, *Origine e senso della storia*, Comunità 1965.

Heidegger. La vera questione non consiste, dunque, nel sapere se la tecnologia si lascerà neutralizzare, padroneggiare, superare, sublimare; se la natura, affidata al governo della ragione per due millenni e obbligata a consegnare le sue energie al regno del benessere per due secoli, si potrà “restaurare”, se l’uomo potrà “riconciliarsi” con lei. *La decostruzione non ha nulla da dire su argomenti di questo tipo*. Se lo facesse [...], in questo modo, ci si disimpegnerebbe dalla pratica per retrocedere ed assumere un qualche punto di vista, un qualche Sirio teorico allo scopo di meglio assicurarsi dei criteri etici e politici»⁴⁵⁷.

Per Schürmann, in altri termini, la fine dei “principî epocali” mette fine anche alla stessa possibilità di ricavare un progetto di “filosofia pratica”, e lo stesso *agire* si svelerà nella sua essenza *an-archico*, sottratto cioè al dominio dell’idea di finalità, nel senso che «...l’anarchia che sarà in questione qui è il nome di una storia che ha intaccato il fondamento dell’agire, una storia nella quale i sostegni cedono e diviene ovvio che il principio di coesione, sia esso autoritario o “razionale”, non è più che uno spazio bianco privo di potere legislativo sulla vita. L’anarchia esprime il destino che fa deperire i principî ai quali gli Occidentali hanno riportato, a partire da Platone, i loro fatti e i loro gesti per ancorarveli, sottraendoli al cambiamento e al dubbio. E’ la produzione di questo ancoraggio [...] che diventa impossibile con Heidegger»⁴⁵⁸. Vale a dire: dal momento che nell’epoca tecnologica questa lunga storia sembra essere giunta alla sua fine, tenuto conto che, adesso, viene sgretolandosi questo *stampo metafisico*, i suoi *principî* di coesione perdono efficacia, «...il *nomos* del nostro *oikos*, l’economia che ci comprende, produce sempre meno certezze. Il momento nel quale si varca una soglia epocale è inevitabilmente un momento d’ignoranza»⁴⁵⁹.

Resta il fatto che non soltanto Schürmann, bensì molti altri hanno continuato ad interrogarsi sul *senso* di questa “confessione di ignoranza”

⁴⁵⁷ Reiner Schürmann, *op. cit.* (corsivo nostro). Da cui emerge come Heidegger, piuttosto che ad una superficiale necessità di dare risposte in termini di *mera conoscenza*, tenda a far privilegiare un *pensare*, un’*attività di pensiero*, che siano all’altezza delle inedite domande e delle sfide che quel suo tempo – ed anche ‘nostro’ tempo –, così determinato dalla *scienza-tecnica*, lascia presagire. Qui, dunque la sua attenzione alla figura del “venire alla presenza”, connotato da quel concetto di *Ereignis* (‘evento’), che, come scrive egli stesso, «...non è un nuovo stampo dell’essere appartenente alla storia dell’essere», cfr., Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida 1980.

⁴⁵⁸ *Ibidem*. Su questi temi, il rimando è alla 2° *Soglia: l’agire dopo la fine dei principî epocali*, all’interno della ‘istantanea’ 7, “*Singolare comunità*”.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

consegnata da Heidegger ai suoi intervistatori. Tra gli altri, in un saggio che andremo commentando⁴⁶⁰, lo stesso Jacques Derrida che, per analogia, viene svolgendo nel suo testo alcune riflessioni non dissimili da quelle cui allude, nella sua intervista, Heidegger, in merito alla necessità di mettere in campo un *pensare* che sia all'altezza della mondializzazione contemporanea⁴⁶¹. In questo straordinario testo, Derrida, interrogandosi sul senso di ciò che Heidegger intende esprimere con questa «proposizione *enigmatica* e i riferimenti alla democrazia»⁴⁶², compie un'opera decisiva di decostruzione dello Stato e delle sue pretese, per porre a tema il concetto di *democrazia a venire*. Anzi, fa molto di più: lega in modo indissolubile i plessi 'decostruzione/democrazia' e 'Stato/sovranità', per indicare il paradosso e l'aporia che avvolgono simultaneamente ed inevitabilmente la *democrazia*, sin dal suo originarsi, dal suo costituirsi, dal momento che essa – la “democrazia” – è eterno differimento, rinvio e spaziamento, anch'essa inscritta nel gioco di quel singolare concetto di *différance*⁴⁶³, che costituisce il 'cuore' della decostruzione del filosofo franco-algerino: esperienza innegabile dell'alterità dell'altro, dell'eterogeneo, del singolare, del differente, dell'asimmetria, dell'eteronomia, al punto che – come

⁴⁶⁰ Jacques Derrida, *Stati Canaglia*, cit. Un testo davvero di radicale e potente decostruzione, in cui Derrida, non senza un legittimo ricorso all'ironia, dis-vela ruolo, natura, pretese, ideologie ed aporie dello Stato: quello stesso Stato “sovrano”, “Stato di diritto” che, erigendosi a tutore della democrazia, della libertà, dei diritti, degli “interventi umanitari”, si fa artefice di “guerre umanitarie”, ecc..., si proclama l'*Unico* e il 'Solo' che può dare agli altri Stati il “nome”, l'appellativo di *Stato canaglia*, dimenticandosi come la sua medesima origine infondata gli si rivolta contro, ri-velando il fatto che esso stesso è una “canaglia”. Ed infatti, *Etat voyou, rogue State* – “Stato canaglia”, appunto –, è ogni Stato, di più: «...così non esistono che Stati canaglia. In potenza o in atto. Lo Stato è canaglia. Ci sono sempre più Stati canaglia di quanto non si pensi», così Derrida, *ivi*. O, per dirla con un tono ironico, così scrive: «c'è un po' di Stato canaglia in ogni Stato», (*ivi*).

⁴⁶¹ «Da questo pensiero non si può certo *dedurre* alcuna politica, alcuna etica e alcun diritto. Indubbiamente, non se ne può *fare* nulla. Non se ne ha da fare nulla. Ma si arriverebbe a concluderne che questo pensiero non lascia alcuna traccia su quello che c'è da fare – per esempio nella politica, nell'etica o nel diritto a venire?», così, Jacques Derrida, in *Stati canaglia*, cit. Da cui si evince comunque come, per Derrida, permanga l'irriducibilità di quella “responsabilità incondizionata” – attraverso una continua opera di decostruzione di tutte le forme date della ragione, e della ragione della forza, del diritto, della politica, della sovranità, ecc... – di saper accogliere quel “a venire”, di cui non possiamo anticipare *nulla*, in ragione della singolarità ed eccezionalità che inevitabilmente lo connota. Senza dimenticare, tra l'altro, che *Stati canaglia* è un saggio che ha come sottotitolo “*Due saggi sulla ragione*”.

⁴⁶² Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit.

⁴⁶³ Come sappiamo, il concetto, l'espressione, il significato di *différance* – letteralmente intraducibile – rinvia all'intera opera di Derrida, ed è un neologismo che gli serve per focalizzare l'attenzione sul carattere dinamico della 'differenza', irriducibile condizione di possibilità della presenza, dell'identità. Per questi temi, cfr., Jacques Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book 1969; Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi 1971; Id., *Posizioni*, Ombre Corte 1975; Id., *Psiché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book 2009.

scrive Derrida – «[...] non esiste paradigma assoluto, costitutivo o costituzionale, non esiste idea assolutamente intellegibile di democrazia, non esiste *eidòs*, non esiste alcuna *idea* della democrazia. In fondo non esiste nemmeno un ideale democratico. Anche se ce ne fosse e laddove ce ne fosse, questo “c’è” resta aporetico, legato a doppio vincolo e autoimmunitario [...], l’incompiutezza e il ritardo essenziale, l’inadeguatezza a sé di ogni democrazia presente e presentabile, in altre parole l’aggiornamento interminabile del presente della democrazia [...], ebbene, questo rinvio della democrazia dipende ancora proprio dalla *différance*»⁴⁶⁴.

Risiedono qui le ragioni che spingono Derrida ad intravedere nell’*enigmatica* risposta di Heidegger quella necessità, analoga alla sua, di accostarsi alla democrazia – anche quando l’epoca è così inquieta, turbolenta e ‘fratta’ da disegualianze e insopportabili ingiustizie, da reclamare l’appello e l’ingiunzione immediata di una democrazia *presente* – nella consapevolezza che «l’ingiunzione democratica non consiste né nel rimettere a più tardi né nel lasciarsi regolare, assicurare, tranquillizzare o consolare da un’ideale o da

⁴⁶⁴ Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit. L’identità non è qualcosa di *dato*, ma si determina in *relazione* ad altro, nel differire da sé. Ed è a partire da questa dinamica differenziale che bisogna pensare le opposizioni determinate (presenti) che costituiscono il campo concettuale della metafisica – e potremmo aggiungere di tutte le forme date, istituzionali e non, concettuali, categoriali, ecc... – che ipostatizzano la loro *presenza* e la loro *coincidenza piena a se stessi* –, e cioè sia come loro condizione di possibilità, sia come ciò che da queste viene rimosso per assumere la configurazione stabile che è possibile osservare. La decostruzione dunque è qualcosa che è già da sempre all’opera, indipendentemente dalla volontà di qualcuno, abita come un fantasma l’architettura del pensiero occidentale. Essa, dunque, non è né un metodo, né un sistema, ma è – insieme – un “evento di senso”, una strategia di lettura dei testi, con l’avvertenza tuttavia che il testo, ogni “testo”, “non ha margini”, ed esso attraversa in modo infrastrutturale tutto ciò che la metafisica chiama “la realtà” (storica, economica, politica, sessuale, ecc..) in quanto essa è costituita da rapporti di forze differenziali e conflittuali, da *tracce* dunque, senza alcun centro di presenza o di dominio. Già: “tracce”, inscritte nel testo, in ogni testo – come quel testo da decifrare che è la “psiche” –, visto che, come ha sempre sottolineato Derrida, «non c’è fuori testo», non c’è nulla fuori dal testo, stante che lo stesso “testo inconscio è già intessuto di tracce pure, di differenze in cui si uniscono il senso e la forza, testo che non è presente in nessun posto, costituito da archivi che sono già da sempre delle trascrizioni» (Jacques Derrida, *Posizioni*, cit.). E, ancora Derrida, proseguendo, sempre nel già citato *Posizioni*: «Non sono io che decostruisco [...], qualcosa si decostruisce, non funziona, qualcosa si muove, si sta dislocando, disgiungendo, e incomincio a prenderne atto; si sta decostruendo e bisogna rispondere». In questa forte, densa chiamata di “responsabilità”, emerge pertanto la stretta connessione tra *decostruzione* ed *etica*, anche un’etica “dell’impossibile”, quella che nel corso degli ultimi anni della sua vita, Derrida ha provato a delineare scavando, genealogicamente, su quelle “pratiche”, quali il dono, il perdono, l’ospitalità, la comunità, l’altro, la giustizia, ecc..., ma anche all’interno di quel “politico”, in cui si incrociano temi quali fine dello Stato-nazione, democrazia, sovranità, cittadinanza, globalizzazione, e che pongono la loro urgenza radicale al pensiero etico-politico.

un’Idea regolatrice [di democrazia]». ⁴⁶⁵ E lo stesso Derrida, molto opportunamente, nel commentare la risposta di Heidegger alla domanda su quale possa essere pertanto il “sistema politico” più adeguato a poter corrispondere a questa età della tecnica, così scrive: «egli [Heidegger] non dice che non è la democrazia. Ma non dice nemmeno che è la democrazia. Dice con prudenza che certi, *tra i quali non mi colloco necessariamente*, giudicherebbero scaltra: “non sono convinto che sia la democrazia”». ⁴⁶⁶ Dando così indirettamente, egli stesso, l’impressione di condividere le ‘riserve’, le incertezze di Heidegger. Come se dalla domanda dei suoi intervistatori affiorasse un bisogno immediato di “conoscenza”, di certezza: l’urgente necessità di una istanza conoscitiva talmente rassicurante, che Heidegger non intende, né vuole, né può dare in merito al destino della democrazia.

Cosa c’è, piuttosto, dietro questo singolare “dire e non dire”, dietro questo sostare su una *soglia di indeterminatezza* che lascia l’interprete, solo, davanti ad una frase che lo ‘interdice’ per la sua *stranezza* ⁴⁶⁷? Ed è attorno a questo rilievo sulla *stranezza*, che sosta e prova a riflettere anche Francesco Fistetti, il quale, nel suo denso e argomentato saggio, dedica alcune pagine di commento alla frase di Heidegger che abbiamo posto come ‘esordio’ di questo nostro *frammento*. «Da dove nasce – si chiede Fistetti – allora “l’inquietudine” di Heidegger sul tipo di sistema politico meglio corrispondente all’età della tecnica? Perché, a suo avviso, la “democrazia” non risulta adeguata al *Gestell*? E’ difficile trovare una risposta esauriente a questi interrogativi. Ciò che sappiamo è che la “democrazia” è, per Heidegger, la forma politica del Moderno, che si fonda su un’idea di soggettività intesa come certezza, come *cogito*, come autocoscienza, come volontà di potenza e, infine, come volontà di volontà; in una parola, è il sistema politico che riassume in sé la vicenda della metafisica occidentale e delle sue figure destinali» ⁴⁶⁸.

L’ipotesi ermeneutica che emerge da questa sua ricerca – tesa a scavare in modo sistematico dentro il controverso rapporto tra Heidegger e il “politico” – è

⁴⁶⁵ Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit.

⁴⁶⁶ *Ibidem* (corsivo nostro).

⁴⁶⁷ «Si tratta di una affermazione molto *strana*, tanto più che Heidegger non ha mai messo a tema esplicitamente il “politico”, e meno che mai la “democrazia” come sistema politico, anche quando ha riflettuto sulla *polis greca*», così Francesco Fistetti, nel suo, *Heidegger e l’utopia della polis*, Marietti 1999.

⁴⁶⁸ Francesco Fistetti, *Heidegger e l’utopia della polis*, ivi.

che, pur essendo il “politico” fortemente presente nell’itinerario speculativo di Heidegger – «cerco di argomentare che il politico è il *punto focale* (c. n.) della speculazione filosofica heideggeriana» (Fistetti, op. cit.) –, quest’ultimo manchi paradossalmente una *esplicita* messa a tema del “politico”, ed anche della democrazia, perché, secondo Fistetti, soltanto il *primo* Heidegger – quello della prima metà degli anni ’30, precedente la “svolta” (*kehre*) – è immerso nel progetto di “oltrepassamento” e di “distruzione” della metafisica, coltivando l’illusione che sia possibile riportare in vita il “cominciamento” greco, “l’inizio” (*Anfang*) della civiltà occidentale, intravedendo nel “gesto” di costituzione della *polis* un modo in cui “la verità viene alla presenza” (Heidegger) – e nella *polis* il luogo storico in cui «si manifesta l’accadere della verità dell’essere»⁴⁶⁹.

Al contrario, per Fistetti, l’Heidegger successivo alla “svolta” (*Kehre*), ha già maturato, tra gli anni ’40 e il primissimo dopoguerra, consolidandolo in seguito, a partire dalla *Lettera sull’Umanismo*, la convinzione che «nessuna *polis* potrà più venire, perché il nichilismo dei tempi moderni, non è più superabile con “mezzi” politici»⁴⁷⁰, in ragione del fatto che è ora la *tecnica*, il dominio e la pervasività scientifica *mondializzata*, che hanno già deciso del modo e delle possibilità del soggiorno dell’uomo nel mondo, perché, nell’epoca del *Gestell*, «“Popoli” e “nazioni”, concepiti come individualità collettive irriducibili, sono delle figure trasformate da quella “soggettività” che è il paradigma moderno del *Selbstein* [...]. Ora, è la Terra, avvolta dal dominio incondizionato della tecnica, il luogo rispetto a cui l’uomo vive “estraneato” e “sradicato”, e che deve essere ritrovata come “patria”»⁴⁷¹.

...Ma torniamo di nuovo ad Heidegger. Alla sua risposta perplessa, i giornalisti di «*Der Spiegel*», incuriositi e sollecitati dalla indeterminatezza della sua risposta, lo incalzano affermando che, detta così, la “democrazia” è soltanto un «concetto riassuntivo sotto il quale si possono assumere diverse concezioni», mentre il problema è quello di poter determinare e immaginare una trasformazione della forma politica democratica, in grado di poterla far corrispondere *plasticamente* alla complessità della società del tempo, per cui, di rimando, prontamente gli rammentano che «...Lei [Heidegger] si è espresso dopo il 1945

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

⁴⁷⁰ *Ibidem.*

⁴⁷¹ *Ibidem.*

sugli sforzi politici del mondo occidentale e contestualmente ha parlato anche della *democrazia, della visione cristiana del mondo nella sua versione politica ed anche dello stato di diritto* – e Lei ha dichiarato che tutte queste tendenze sono “delle cose a metà”⁴⁷².

L'immediata risposta di Heidegger tradisce quasi un fastidio, sì da replicare prontamente al suo interlocutore per la genericità del rimando a delle dichiarazioni da lui rilasciate in passato – «innanzitutto io pregherei Lei [rivolto all'intervistatore] di dire dove io abbia parlato della democrazia e delle altre cose che Lei dice»⁴⁷³ –, quasi invitandolo ed esortandolo a disporsi ad un'intenzione più profonda, ad un'esigenza decisiva, filosofico-concettuale: meglio, di *pensiero*, conducendo quasi per mano l'intervistatore su un terreno meno polemico, meno superficiale, più attento e disposto ad uno sguardo di apertura, libero da presupposti, per portare il *pensiero* sul bordo di domande radicali, e così, infatti, Heidegger di ricalzo gli risponde: «...quanto al merito, io le chiamerei [la democrazia, la visione cristiana del mondo, lo stato di diritto] anche delle *cose a metà*, in quanto non vedo in esse nessun effettivo confronto col mondo tecnico: infatti dietro di esse, a mio parere, sta sempre la concezione che la tecnica sia nella sua essenza qualcosa che l'uomo ha in mano. *La tecnica nella sua essenza è qualcosa che l'uomo di per sé non è in grado di dominare*»⁴⁷⁴.

E' come se i due “linguaggi” – quello di Heidegger e quello dei suoi intervistatori – facessero fatica ad incontrarsi sullo stesso terreno. Avvolta

⁴⁷² Martin Heidegger, *Ormai solo un Dio*, cit (corsivo nostro).

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ Martin Heidegger, *op. cit.* (corsivo nostro). Per la centralità che riveste, il plesso ‘Heidegger-tecnica’ – anche al fine di cogliere il senso delle sue perplessità sulla democrazia –, in generale per un inquadramento del suo pensiero, si rimanda alla fondamentale monografia di Mario Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell'epoca presente*, Bulzoni 1978; Andrea Calzolari, *Techne, Telos e temporalità. Note sulla questione della tecnica in Heidegger*, in “Metaphorein”, 1978-79 (5); Valerio Cavallucci, *Heidegger tra metafisica e tecnica*, Arsenal coop., 1981; Eugenio Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida 1981; Massimo Cacciari, *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della tecnica in M. Heidegger*, in «Il Centauro», n. 6/1982; Id., con alcune modifiche e un poscritto, in *Arte, tragedia, tecnica* (in collaborazione con Massimo Donà), Cortina 2000; Gianfranco Bosio, *La tecnica e il destino dell'Occidente nel pensiero di M. Heidegger*, in n. 4/1983, «Studi e Ricerche»; Costantino Esposito, *Heidegger e l'ambiguità della tecnica*, in AA. VV., *La filosofia tra tecnica e mito*, Ed. Porziuncola 1986; Paolo Vinci, *Metafisica e capitalismo: la tecnica in Heidegger*, in «Democrazia e diritto», n.4/1993; Carlo Galli, *Oltre l'umanesimo: alcune considerazioni su tecnica e modernità*, in «Iride», n.9/1996. Per un inquadramento filosofico generale della questione della tecnica, Umberto Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli 1999. Radicalmente innovativo ed irriverente, per la lucidità e l'estremo disincanto dello sguardo sulla tecnica, quello di Peter Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani 2004.

nell'orbita di una *verità* intesa come “certezza”, *adaequatio rei et intellectus*, l'urgenza degli intervistatori pretende luminosità, *pieno disvelamento*, non ammette ‘chiaroscuri’, mentre Heidegger prova a fare i conti con la necessità di trovare un *pensare* che sia all'altezza di quella “tecnica”, che è l'esito terminale di una storia che ha inizio nella grecoità – il luogo di estrema intensificazione della “metafisica” –, e che trova il suo ‘compimento’ nella pervasività e in quel suo continuo accrescimento, sino all'oggettiva affermazione del suo *destino* in pieno XX secolo. Ed è pertanto impossibile, secondo il filosofo, trovare *la* risposta ‘rassicurante’ e garantita, riguardante lo stesso “orizzonte politico”, o la forma istituzionale corrispondente all'età della tecnica.

Semmai, indagare l'*essenza* di quest'ultima è il compito prioritario di un *pensiero* “a venire”⁴⁷⁵, al punto che, per Heidegger, nell'apparente illusione di un'*autoaffermazione del soggetto*, attraverso quel “calcolo” scientifico della natura che il *dominio tecnico* afferma e provoca, lo stesso soggetto non si avvede di avere oramai perduto tutto il potere su cui procedeva sicuro, nel momento in cui, affidando alla tecnica la responsabilità di risolvere i problemi che essa stessa produce, manca la capacità di afferrarne l'essenza nascosta, cioè la necessità dell'*essere*: al punto che adesso, nel dominio tecnico, «all'estremo, la necessità dell'essere diventa la necessità dell'assenza di necessità»⁴⁷⁶.

Ed è in ragione di ciò che, se non ‘sopraffatti’ – come risponde Heidegger ai suoi intervistatori –, certamente, «dico che non abbiamo ancora nessuna strada che corrisponda all'essenza della tecnica»⁴⁷⁷. Sicché, rispondendo di rincalzo ai suoi intervistatori, perentoriamente conclude, formulando quel pensiero così spesso

⁴⁷⁵ «Che cosa è dunque pensare, o addirittura: è ancora possibile pensare dopo il compimento della metafisica come mondo della tecnica?», così Mario Ruggenini, in *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in AA.VV., *Heidegger*, a cura di Franco Volpi, Laterza 1997, riconoscendo come in Heidegger si annunci la necessità di un pensiero post-filosofico, proprio in ragione del fatto che l'evento della tecnica scompagini la filosofia tradizionale, obbligando il pensiero a prestare attenzione al *destino dell'essere*.

⁴⁷⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi 1994. Costituiscono una ulteriore radicalizzazione del discorso heideggeriano sulla tecnica, le riflessioni di Emanuele Severino, dal momento che sono tese a leggere la tecnica – il suo dominio, la sua pervasività – non più nei termini di un mero “mezzo”, bensì come un “fine” essa stessa, alla luce del fatto che sempre più i dispositivi tecnici manifestano la loro assoluta autonomia, al punto da apparire sempre più ‘liberati’ da ogni progetto umano, e totalmente autoriproduttivi ed autopoietici; cfr., Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi 1980; Id., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando 1981; Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli 2002; Id., *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana 2009; Emanuele Severino e Natalino Irti, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza 2001.

⁴⁷⁷ Martin Heidegger, *Ormai solo un Dio*, cit.

ripetuto e citato dai suoi maggiori interpreti, in ragione del carattere così assertivo sul dominio della tecnica: «Tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionario spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionario e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra»⁴⁷⁸. Come potrebbe pertanto essere pensato, di fronte alla dissoluzione progressiva di ogni *radicamento*, lo stesso “spazio della politica”? – sembra annunciarci profeticamente Heidegger. Come poter immaginare che, nell'epoca della integrale uniformizzazione della tecnica, nell'era della *totale mobilitazione*, la “forma politica” possa restare estranea a quell'*evento* che, già a partire dai primi decenni del Novecento, si era incaricato di configurare i tratti decisivi del secolo? Come, non pensare, in altri termini, sembra confermare Heidegger, che tutto questo non provochi conseguenze sulla natura e il destino di ciò che nominiamo *democrazia*?

Ecco perché, piuttosto che una “svalutazione”, o se si vuole, anche un rifiuto *valoriale* – quando non addirittura un “disprezzo”⁴⁷⁹ – della *democrazia*, ciò che emerge da queste riflessioni di Heidegger è proprio la percezione della “ineffettualità” del ruolo della stessa *democrazia* rispetto ad un mondo dominato sempre più dalla tecnica, dallo sviluppo tecnologico. Non vi è nelle parole di Heidegger un giudizio negativo o un rifiuto della democrazia che deriverebbe da una sorta di “*scala di valori*”, secondo cui sarebbe preferibile e auspicabile un diverso sistema, o una *forma politica altra*, allo stesso modo in cui – poniamo – Platone poteva esprimere un giudizio critico sulla *politeia* democratica,

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ A contestare radicalmente l'idea che l'atteggiamento e il giudizio di Heidegger possano essere considerati alla stregua di un “disprezzo” della democrazia, è François Fédier, nel suo, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, Egea 1993, dove, in particolare, si legge che «sarebbe un errore fatale, credo, comprendere questo rifiuto come una condanna – o addirittura come il segno di un “disprezzo della democrazia”» (*ivi*, prefazione). In questo lavoro, Fédier sviluppa un radicale esame critico, un analitico *corpo a corpo* con il saggio di Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, già citato, leggendolo “contropelo”, per coglierne incongruenze e superficialità, e ci suggerisce, anch'egli, quella lente ‘metapolitica’ o filosofica per inquadrare il *senso* di ciò che Heidegger ha voluto assegnare alla “democrazia”. Da segnalare anche il libro di Ferdinando Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*, Quodlibet 2010, nel quale l'autore sostiene la tesi secondo cui, già il ‘primo’ Heidegger sembra assegnare alla sfera intersoggettiva e pubblico-politica i caratteri di “derivattezza e devianza”, tali da fare del suo un pensiero “impolitico”. Di tutt'altro avviso, e radicalmente critici, i giudizi sul rapporto tra Heidegger e la democrazia, in Domenico Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri 1991. Per un inquadramento generale, si vedano le due biografie su Heidegger, quella più ‘equilibrata’ di Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi 1996, e quella più ‘critica’ di Hugo Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCo 1990, “temperata”, se così possiamo dire, da una opportuna e preziosa prefazione di Carlo Sini.

manifestando di privilegiare altre “forme di governo”⁴⁸⁰. Fermo restando che – ed è un’avvertenza che, per evitare equivoci, ci è imposta subito –, nessun banale “cortocircuito” o una superficiale confusione può essere ammessa sol perché ricorriamo allo stesso nome – *democrazia* – in questo episodico accostamento di Platone ad Heidegger, così profondamente lontani rispetto alla questione in esame. Infatti, per quanto il termine/concetto “*democrazia*” affondi la sua origine nel pensiero politico classico e rimandi all’esperienza delle *poleis* greche, commetteremmo un imperdonabile errore teorico ed ermeneutico immaginare di poter ricondurre sotto una identica *nominazione* terminologica quella che è la incommensurabile e sostanziale diversità, che attraversa e connota la forma di *politeia* del V e IV secolo a. C., rispetto a tutto ciò che si ‘condensa’ nella *forma politica democratica* secondo la logica e gli scenari *storicamente determinati* della “filosofia politica moderna”⁴⁸¹.

Va da sé che il ricorso ad un approccio di tipo “storico-concettuale” – il solo che permette di cogliere “per differenza”, pur sotto lo stesso termine, la *forma politica* moderna rispetto all’epoca classica – trova la sua ineludibile motivazione se solo pensiamo all’emersione di quelle categorie e di quei concetti politici specifici e distinti – *potere, soggetto, libertà, governo, sovranità, rappresentanza, diritti* – che costituiscono il cardine della “forma democratica” moderna. Convincente conferma ed ulteriori riferimenti di sostegno a questa nostra premessa possiamo reperirli in quegli studiosi che si sono cimentati in un lavoro

⁴⁸⁰ Platone, *Le Leggi*, Rizzoli 2005; Id., *Politico*, Rizzoli 2005; Id., *La Repubblica*, Laterza 2007; ma in merito alle ‘interne’ aporie della *democrazia* nello stesso Platone – un Platone, diciamo così, fortemente “realista” –, si veda, Umberto Curi, *Il farmaco della democrazia. Alle radici della politica*, Marinotti 2003. Un testo, quello di Curi, che fa giustizia di certe letture superficiali sul rapporto tra Platone e la democrazia. Per una opportuna lettura del pensiero di Platone, si veda il pregevole saggio di Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi 2003.

⁴⁸¹ Come ha scritto molto opportunamente Umberto Curi, «ricercare in Atene “le radici della democrazia”, come pure si è tentato di fare anche recentemente, ritenendo che la città attica abbia “inventato la democrazia sul finire del VI secolo a. C.”, vorrebbe dire procedere per semplici assonanze o analogie del tutto estrinseche e, come tali, incapaci di contribuire alla comprensione di una fra le nozioni più aporetiche e controverse del lessico politico», in Umberto Curi, *Il farmaco della democrazia*, cit. Anche se la ricerca di Curi, pur condividendo la validità di ordine metodologico portato avanti dall’approccio *begriffsgeschichtlich* – vale a dire, da quella impostazione di tipo “storico-concettuale” e di logica dei concetti, sostenuta con efficacia a partire dagli anni settanta del secolo scorso, dalle ricerche di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck e C. Meyer –, è mossa da finalità tese a far emergere, se così possiamo dire, una *ontologia della duplicità*, producendo straordinari e rilevanti esiti teoretici, attestando così quello che potremmo definire il carattere *farmacologico* delle tante “figure” che hanno attraversato sia il pensiero “classico” – trovando nel plesso *mito-tragedia* la loro mirabile custodia e feconda rappresentazione – sia la stessa “condizione moderna”.

di scavo “decostruttivo” sulla democrazia: radicalizzando – e a volte accentuandone le sue stesse premesse dichiarate, ma non mantenute – gli stessi esiti cui giungono proprio le ricerche avviate nella metà degli anni '70 del Novecento nell'ambito dell'ermeneutica di tipo “storico-concettuale”, vale a dire quel filone della *Begriffsgeschichte*, intrapreso in Germania da studiosi come Brunner e Koselleck⁴⁸².

A tal proposito, ecco, ad esempio, quanto scrive in merito al tema *democrazia*, Giuseppe Duso, che su questi studi si è cimentato per anni: «...appare necessario, allora, un esame della nascita e della logica del concetto di democrazia, non teso a fornire modelli o proposte per la vita politica, ma, piuttosto, alla comprensione del significato preciso del concetto, un significato *storicamente determinato*, qualora il termine di “storico” perda il senso oggettivistico e scientifico che lo connota e venga inteso in relazione al contesto di pensiero che un concetto implica per essere significante [...]. Il problema non riguarda solamente la corretta interpretazione del passato, ma anche la validità e pretesa universalità della concettualità moderna. Infatti, l'operazione con la quale si intende il passato proiettando su di esso il significato concettuale che si è sedimentato nelle nostre parole è densa di conseguenze, perché rende universale ed eterno un contenuto di pensiero che è, invece, possibile solo all'interno di una serie di condizioni e di presupposti che non hanno il carattere di una storica, necessaria e universale razionalità»⁴⁸³.

Come in altri termini sembra avvertirci lo stesso Duso, non si tratta di “forme diverse” della *stessa cosa*, dove l'etimo del termine assolverebbe al compito di confermare l'identità del nucleo esprimente il “popolo” quale soggetto detentore del potere: il *kratos* del *demos*, appunto. Al contrario, riconoscere la radicale *alterità* del pensiero moderno non è detto che comporti la perdita di

⁴⁸² AA. VV., *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Ernst Klett, Stuttgart 1972. Voluminoso lavoro sul lessico dei “concetti politici”, all'interno del quale si veda la voce specifica *Demokratie*, curata da C. Meyer (di tale ‘voce’ esiste la trad. italiana in AA. VV. *Democrazia*, Marsilio, Venezia 1993). Si veda in questo contesto il più recente lavoro, a cura di Sandro Ghignola e Giuseppe Duso, *Per la storia dei concetti politici e giuridici della tradizione europea*, Franco Angeli, Milano 2005.

⁴⁸³ Giuseppe Duso, *Pensare la democrazia. Aporie dei concetti*, in AA. VV., *Democrazia*, in Rivista «Paradosso», Poligrafo 2001. Ma per una valutazione più analitica sull'approccio storico-concettuale, si rinvia a Giuseppe Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999; mentre per una valutazione critica della ricezione italiana della *Begriffsgeschichte*, cfr., Sandro Ghignola, *Tra storia delle dottrine e filosofia politica. Di alcune modalità della ricezione italiana della Begriffsgeschichte*, in «Il Pensiero politico», XXXIII, 2000.

rilevanza o l'insignificanza delle questioni che il pensiero antico ha comunque espresso, *inaugurandole*. «E' dunque la domanda filosofica – scrive opportunamente Duso – che consente il rapporto col passato e non una qualche unità concettuale»⁴⁸⁴. Nella consapevolezza che ai greci, comunque, non si ritorna, né è possibile tornare.

....Ma se piuttosto proviamo a ritornare ancora ad Heidegger, in un contesto temporale ad egli più vicino, afferente a quell'orizzonte di “svalutazione dei valori” che l'avvento del *nichilismo* pone all'umanità europea tra Otto e Novecento, “per analogia”, si potrebbe inscrivere il suo punto di vista sulla democrazia, nel solco della critica espressa verso di essa da parte di Nietzsche, il cui *radicalismo aristocratico*⁴⁸⁵ è soltanto l'emergenza *epifenomenale* del tratto “impolitico” del suo pensiero al riguardo. Per *analogia*, abbiamo appena detto, tra Heidegger e Nietzsche, nel senso che ciò che consente una prossimità, una vicinanza tra le loro critiche alla “democrazia”, è questo sguardo, comune in entrambi, che intende penetrare il nichilismo per affrontarlo sul terreno di quell'*autovalorizzazione* del “politico”, di quella infausta pretesa del ‘politico’ di tradursi in *Valore*. Ed, infatti, ciò che Nietzsche non può ancora intravedere è il

⁴⁸⁴ Giuseppe Duso, *Introduzione* a AA.VV., *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, 2004. Il volume passa in rassegna alcune “rappresentazioni” classiche della democrazia – da Aristotele a Spinoza, da Marsilio a Tocqueville, dall'idealismo tedesco sino alla ‘sfida’ tra Kelsen e Schmitt – per evidenziare la differenza di tipo storico-concettuale e l'interna aporia che attraversa la ‘forma democratica’. Inoltre, sui rapporti tra democrazia e forme di rappresentanza, cfr., Bernard Manin, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino 2010.

⁴⁸⁵ Nel senso di non inibirci la comprensione della connotazione “impolitica” del pensiero nietzschiano. Su questo tema, il rinvio d'obbligo è all'importante e decisivo saggio di Massimo Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, in AA. VV., *Il libro del filosofo*, cit. Come sottolineava infatti efficacemente Massimo Cacciari, chiusa irreversibilmente la *Goethezeit*, la stessa lettura di Nietzsche offerta da Thomas Mann non riesce a cogliere l'aspetto profondo dell'*impolitico nietzschiano*. «L'“impolitico” nietzschiano – così Cacciari – è la critica del “politico” in quanto affermazione di *Valore*. L'“impolitico” non è il rifiuto nostalgico del “politico”, ma critica radicale del “politico”: esso va oltre la maschera del “politico” (il suo disincanto, la sua necessità, il suo essere destino) per scoprirvi i fondamenti *di valore*, il discorso *di valore* che ancora lo fonda [...]. L'“impolitico” non rappresenta il valore che si libera dal dis-valore del “politico”, ma la critica radicale dell'esser-valore della dimensione del “politico”» (*ivi*). E solo l'“impolitico” è in grado di riportare il “politico” al riconoscimento del suo intrinseco nichilismo: e tale *nichilismo* risiede proprio nella pretesa del “politico” alla sua autovalorizzazione, nel suo presentarsi come *Valore*. Che questa sorta di *aura* del “politico”, nella sua pretesa valorizzazione totale, costituisca il connotato specifico dell'epoca inaugurata dal nichilismo, è confermata dalla critica nietzschiana all'assolutizzazione del “politico” proclamata dallo Stato moderno, e dalle forme ‘contrapposte’ che esso viene esibendo. «Democratizzazione e *Sozialismus* – prosegue Cacciari – vengono piuttosto sussunti nella “miseria” dell'escatologia cristiana. Questa escatologia presuppone una “natura” umana da liberare dalla “alienazione” cui le istituzioni della *Zivilisation* l'avrebbero condannata. Questa escatologia non sta però soltanto alla base del *Sozialismus*, ma anche dell'idea di democratizzazione» (*ivi*).

progressivo intrecciarsi del sinolo ‘democrazia-tecnica’ – politica/tecnica –, per come questo andrà manifestandosi successivamente agli occhi di Heidegger già nei primi decenni del Novecento, inducendo quest’ultimo ad esprimere via via l’esigenza di quell’insorgenza filosofico-speculativa di un *pensare* che sappia essere all’altezza dell’inedita condizione di *dominio tecnico planetario* che diventerà il ‘sigillo’ del ‘900: esigenza che, nell’ambito del corso svolto a Friburgo durante il semestre estivo del 1935, Heidegger proverà a delineare con quella lapidaria espressione, rimasta famosa: vale a dire, l’urgenza di indagare il “senso” di quell’*incontro della tecnica planetaria con l’uomo moderno*⁴⁸⁶.

Ed è fuor di dubbio che quest’ultima domanda, nella sua estrema radicalità, nella sua inquietante densità, costituisca la “domanda fondamentale” del nostro tempo, e che tale domanda, Heidegger l’abbia consegnata in eredità a tutti noi e, potremmo dire, al “*pensiero a venire*”. Tuttavia, la sua complessità culturale e scientifica è tale obbligarci ad un bagno di modestia del pensare, non consentendo a noi di avventurarci e misurarci attorno ad essa, pur se siamo consapevoli che tale domanda attraversa e squaderna interamente le numerose urgenze che stringono ed espongono il mondo intero nell’immagine e nel destino di un *Bene comune*: dal problema delle risorse naturali, all’acqua, all’aria, ai mutamenti climatici, alla sovrappopolazione del pianeta, alla interdipendenza tra ecologia ed economia. Aspetti e nodi epocali che potremmo, per comodità concettuale, riassumere in quell’istanza di una “*politica della terra*”, efficacemente evocata non molto tempo fa da Ulrich Beck⁴⁸⁷.

Non è un caso se l’insorgenza della riflessione sul concetto di *beni comuni*⁴⁸⁸ trovi proprio nel nostro tempo un’inedita rivendicazione, oltre che convincenti ragioni etico-politiche di natura globale. Senza trascurare le implicazioni che ruotano da tempo attorno al controverso concetto di “natura umana” – vera “posta in gioco” e campo di tensione di una *politica a venire* –, oscillante tra la sua “invarianza biologica” e quella *fenditura tecnica* che,

⁴⁸⁶ Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit.

⁴⁸⁷ Ulrich Beck, *La società globale del rischio*, cit. Sul tema, anche, “I classici di *Limes*”, rivista italiana di geopolitica, n.2/2012, dal titolo “*Quel che resta della terra*”, interamente dedicato alle risorse energetiche, alle strategie geopolitiche per il controllo delle risorse del pianeta.

⁴⁸⁸ Sul tema dei ‘beni comuni’, nel dibattito italiano, cfr., Ugo Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza 2011; Laura Pennacchi, *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli 2012.

nell'epoca postgenomica, è in grado di 'tagliare' la vita nel suo originarsi naturalistico⁴⁸⁹, inscrivendo 'l'umano' – la *natura umana* – su quella soglia che lo colloca, *simul*, "fra" il naturale e il culturale, la natura e l'artificio, l'invarianza e la tecnica, la vita e il *nomos*: "soglia", dalla cui comprensione, potremmo, *forse*, provare a condividere proprio l'istanza di una "biopolitica affermativa"⁴⁹⁰: vale a dire, la possibilità, l'orizzonte di una *normatività* che affiori *dalla* "vita" stessa: non già una politica *sulla* vita, bensì una politica *della* vita. Sta di fatto che concetti e termini come 'biopolitica', "post-umano", "società postgenomica", "neuroscienze", "neuroetica"⁴⁹¹ – frutto di quella inedita condizione che segna inevitabilmente la presenza pervasiva della tecnica nel nostro tempo –, oltre a riconnettere i differenti "saperi speciali" ad un *pensiero della vita*, complicano in modo radicale i rapporti e gli intrecci tra "*sapere*" e "*potere*"⁴⁹², dando così conferma che quella lasciataci in eredità da Heidegger costituisca davvero *la* "domanda fondamentale" del nostro tempo. Siamo consapevoli peraltro che il proseguire ulteriormente su queste ultime riflessioni – e sulle complesse problematiche che da esse scaturiscono – rischierebbe di allontanarci dal tema specifico di questo frammento. Avervi accennato, tuttavia, apre l'orizzonte sul *senso* di quella democrazia, da cui eravamo partiti.

⁴⁸⁹ Sul tema, oltre a Roberto Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, cit.; Massimo De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri 2004; Noam Chomsky e Michel Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi 2005; Stefano Rodotà, *La vita e le regole*, Feltrinelli 2006; Jhon Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza 2007. Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi 2010; Telmo Pievani, *La vita inaspettata*, Cortina 2011; Edoardo Boncinelli, *Idee per diventare genetisti. Geni, genomi ed evoluzione*, Zanichelli 2012; oltre al già citato, Peter Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*.

⁴⁹⁰ Si rinvia alle ricerche e ai saggi già citati di Roberto Esposito.

⁴⁹¹ Diamo qui, di seguito, una panoramica generale di alcuni saggi sui temi indicati; cfr., Roberto Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri 2002; Pietro Barcellona, *L'epoca del postumano*, Città aperta 2007; Donna Haraway, *Manifesto cyborg*, Feltrinelli 1995; Laura Boella, *Neuroetica*, Cortina 2008; Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori (a cura), *Neuroetica*, il Mulino 2011; Stefano Cappa, Niccolò Guicciardini, Roberto Mordacci, *La mente e il cannocchiale. Neuroscienze e rivoluzione copernicana*, Ed. San Raffaele 2011; Roberto Mordacci, *Elogio dell'immoralista*, Bruno Mondadori 2009.

⁴⁹² Su questo intreccio, fondamentale tutta l'opera di Michel Foucault, cfr., in particolare, *Archivio Foucault - Interventi, colloqui interviste. Volumi I, II, III*, Feltrinelli; Id., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli 2009. Un'originale 'genealogia' del potere è quella offerta da Giacomo Marramao, con il suo, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani 2011, un breve saggio nel quale l'autore affronta il tema del 'potere' a partire da un serrato confronto con la grande letteratura (Kafka, Canetti, Müller), mentre sul nesso 'pensiero-potere' è centrato un saggio di Angelo Bolaffi, finalizzato ad individuare i cardini di una "seconda modernità" – oltre il mito del progresso e lo sguardo di una nostalgica riproposizione di "valori" del passato –, indagando i principali protagonisti della filosofia politica e giuridica del '900: Angelo Bolaffi, *Pensiero e potere. Pensare "oltre" il '900*, Pensamultimedia 2006.

...Riallacciandoci piuttosto nuovamente ad essa. Basterebbe volgere lo sguardo al panorama della filosofia, della politologia, della scienza filosofico-giuridica degli ultimi decenni, per chiederci: non siamo infatti obbligati a registrare, a trent'anni di distanza dalle *perplexità* che Heidegger consegnava ai suoi intervistatori di "Der Spiegel", il fatto che attorno alla democrazia – categoria, concetto, "forma politica", sistema istituzionale – si sia levato un profluvio di domande, interrogativi, dubbi e perplexità? Che cos'è che ha spinto, nel corso di questi ultimi decenni – proprio da quando la *Globale Zeit*, l'altra faccia della *disposizione tecnica* del mondo, è venuta dispiegandosi nella nostra contemporaneità –, moltissimi studiosi, filosofi, pensatori, politologi, giuristi, in questa ricerca costante, incessante, a volte anche ossessiva, ad interrogare – quasi una serie di ripetute *glosse* alla enigmatica risposta di Heidegger – la *democrazia*?

Dove risiedono, se volete, le ragioni di questa *strana* rivincita di Heidegger, dal momento che della "democrazia" continua ad essere interrogato il senso e il valore, l'esperienza e la concreta traduzione istituzionale, le aporie ed i paradossi? Dal momento che su di essa è stato pensato, viene pensato, detto e scritto tutto e il contrario di tutto? Sino al paradosso secondo cui – pur leggendola dentro la cornice della vicenda politica italiana – nella fase della sua piena affermazione, giunga a "compimento" – di più: al suo *prosciugamento* – il "soggetto" che più di altri l'aveva promossa⁴⁹³. D'altra parte, se invece affondiamo lo sguardo sulla *democrazia* nello scenario squadernato dalla *Global Age*, è inevitabile riconoscere che questo rinnovato e problematico interesse attorno a questa decisiva categoria politica dell'epoca moderna – compreso il ripensamento sul suo 'senso' – coincidano con la fine dell'*era americana*⁴⁹⁴.

⁴⁹³ «Il movimento operaio non è stato sconfitto dal capitalismo. Il movimento operaio è stato sconfitto dalla democrazia. Questo è l'enunciato del problema che il secolo ci mette davanti [...]. Il movimento operaio del novecento non poteva che essere democratico. Ma il secolo della democrazia lo ha ucciso», così Mario Tronti, in *La politica al tramonto*, cit., un saggio in cui la declinazione della tradizione dell'*operaismo* fa da velo all'istanza di *realismo politico* che pur connota, nei suoi momenti alti, la riflessione trontiana.

⁴⁹⁴ Charles A. Kupchan, *La fine dell'era americana. Politica estera e geopolitica nel ventunesimo secolo*, Vita e pensiero 2003. A partire da tale accostamento, Damiano Palano (nel suo *La democrazia e il nemico. Saggi per una teoria realistica*, Mimesis 2012) ha opportunamente scritto che «proprio il concetto di democrazia – cesellato da più di mezzo secolo di lavoro intellettuale – finisce col rivelarsi come quello più problematico, e quello più suscettibile di tramutarsi, da prezioso strumento di indagine, in un ostacolo per quanti vogliono decifrare il disegno della trasformazione contemporanea».

Innanzitutto, a partire dalla dichiarazione della ‘morte’, della *fine della democrazia*⁴⁹⁵, volutamente dichiarata, provocatoriamente affermata, nell’auspicio di far ripartire un pensiero in grado di scavare al suo interno, dal momento che con il crollo dell’ordine bipolare, la fine dello Stato nazione, l’affermarsi della logica *imperiale*, «le parole ‘democrazia’, ‘politica’, ‘libertà’ delimitano il nostro orizzonte mentale, ma non siamo più sicuri di conoscerne ancora il senso reale e la nostra adesione dipende ormai più da un riflesso condizionato che da una vera e propria riflessione [...]. Oggi bisogna chiedersi se può esistere una democrazia senza nazione»⁴⁹⁶. E ben al di là dalla radicalità con cui Jean-Marie Guéhenno poteva dichiararne la *fine*, davanti alla comprensibile inquietudine derivante dal cataclisma dei primi anni ’90 del secolo scorso, è indubbio che da quel preciso spartiacque che ha riaperto il problema, attorno alla *democrazia* s’è aperta una contesa concettuale e teorico-politica senza precedenti, sottoponendo quest’ultima ad un’interrogazione senza tregua, cogliendone o offrendone così l’attualità ed il suo ‘oltre’; il presente e il futuro; il suo ‘disagio’ e la sua ‘verità’; i ‘confini’ e le ‘frontiere’; la sua ‘retorica’ e il suo ‘spazio simbolico’; la sua *felicità*, o, all’opposto, *l’odio* verso essa; il suo essere, ad un tempo, “infondata”, “senza qualità”, o una “causa persa”: quando non “il dio che è fallito”⁴⁹⁷. Oppure, a

⁴⁹⁵ Jean-Marie Guéhenno, *La fine della democrazia*, cit. (l’originale francese è del 1993).

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ Pur avendo anticipato, nella conclusione del quinto *frammento*, in una delle ultime note, una prima indicazione su alcuni saggi aventi a tema la democrazia, diamo qui, in successione, una panoramica ampia seppur incompleta di quella vasta letteratura (filosofica, politologica, storica, ecc..) sulla democrazia, secondo le tracce e i *nomi contrapposti* che abbiamo, sopra nel testo, indicato, a testimonianza della straordinaria attenzione che è andata crescendo sulla categoria in questione nel corso degli ultimi decenni; cfr., Norberto Bobbio *Il futuro della democrazia*, Einaudi 1991 (nuova ed. 2005); Marcel Gauchet, *La democrazia da una crisi all’altra*, Ipermedium 2010; Luciano Canfora, *Critica della retorica democratica*, cit.; Id., *La democrazia. Storia di un’ideologia*, cit.; Roberto Esposito, *Democrazia*, in *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino 1993; Cornelius Castoriadis, *La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell’autogoverno*, Eleuthera 2001; Hoppe Hans-Hermann, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri 2006; Massimo Salvadori, *Democrazie senza democrazia*, Laterza 2011; Samuel N. Eisenstadt, *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali*, il Mulino 2002; Fabio Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città aperta 2003; Etienne Balibar, *Le frontiere democratiche*, Manifestolibri 1999; David Held, *Democrazia e ordine globale*, Asterios 1999; Edoardo Greblo, *A misura del mondo. Globalizzazione, democrazia, diritti*, il Mulino 2004; Nadia Urbinati, *Ai confini della democrazia*, Donzelli 2007; Ronald Dworkin, *La democrazia possibile*, Feltrinelli 2007; Damiano Palano, *La democrazia senza qualità*, UNI Service 2010; Gustavo Zagrebelski e Ezio Mauro, *La felicità della democrazia. Un dialogo*, Laterza 2011; Gustavo Zagrebelski, *La difficile democrazia*, University Press 2010; Alfio Mastropaolo, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un’invenzione imperfetta*, Bollati Boringhieri 2011; Robert A. Dahl, *Sulla democrazia*, Laterza 2006; Shantal Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Bruno Mondadori 2007; Jean-Luc Nancy, *La verità della democrazia*, Cronopio 2009; Charles Tilly, *La democrazia*,

continuare a reclamarla, ad invocarla, ad auspicarla, nel paradosso di dover riconoscere come sospesa, conclusa, declinante la sua “parabola”, senza voler tuttavia rinunciare alla sua *nominazione*, asserendo che, dalla sua stessa crisi, la democrazia riemerge e si mantenga nella permanenza del suo *nome*⁴⁹⁸, anche quando la ‘sfiducia’ nei suoi confronti ci costringa a parlarne *contro*, oppure ad evocarne il suo *oltre*⁴⁹⁹.

Sta di fatto che, avendo esordito con Heidegger, ed obbligati a richiamarci inevitabilmente, anche solo per un breve cenno, anche a Nietzsche – entrambi espressione di una *potente* tradizione filosofica, di cui possiamo comprendere le perplessità, l’enigmaticità delle risposte, quando non l’insofferenza nei confronti della democrazia –, approdati adesso, dopo questo lungo ed impervio “viaggio”, ad una *riva* – filosofica e non – molto frequentata, che sembra esprimere verso la *democrazia* quelle analoghe sensazioni di disagio ed incertezze, di inquietudini e sfiducia, di disincanto e perplessità⁵⁰⁰, proprio in ragione delle *promesse non mantenute* “della” e “dalla” democrazia, potremmo provare a rendere “giustizia” a quel severo commento – pur “vero” nella sua sobrietà – che Derrida esprimeva sulla storia di questo *strano* rapporto tra “i filosofi e la democrazia”. Così infatti scriveva quest’ultimo: «[...] dobbiamo ricordarci che sono in fondo assai pochi – ammesso che ce ne siano – i discorsi filosofici interni alla grande tradizione che va da Platone a Heidegger che abbiano sostenuto senza riserve la democrazia. In questo senso, la democrazia in filosofia è una cosa tutto sommato abbastanza rara

il Mulino 2009; Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy (ed altri), *In che stato è la democrazia*, cit.; Jacques Rancière, *L’odio per la democrazia*, Cronopio 2011; Sandro Chignola, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, il Mulino 2011; Carlo Galli, *Il disagio della democrazia*, Einaudi 2011; Carlo Altini (a cura), *Democrazia. Storia e teoria di un’esperienza filosofica e politica*, cit.; Höffe Otfried, *La democrazia nell’era della globalizzazione*, il Mulino 2007; Id., *La democrazia ha un futuro?*, Ed. La scuola 2011; Michele Ciliberto, *La democrazia dispotica*, Laterza 2011; Alessandro Ferrara, *Democrazia e apertura*, Bruno Mondadori 2011; Valentina Pazè, *In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza 2011; Andrea Amato, *Mondo e individuo. La crisi della democrazia e il problema dell’individualismo*, Limina Mentis 2012; Rivista “Limes”, *A che serve la democrazia*, n. 2/2012; Alessio Lo Giudice, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Carocci 2012; Paolo Flores D’Arcais, *Democrazia. Libertà privata e libertà in rivolta*, Add editore 2012; Damiano Palano, *La democrazia e il nemico*, cit.

⁴⁹⁸ Ralf Darhendorf, *Dopo la democrazia*, cit.; Colin Crouch, *Postdemocrazia*, cit.; Giuseppe Duso ed altri, *Oltre la democrazia*, cit.

⁴⁹⁹ Antonio Baldassarre, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza 2002; Marcel Gauchet, *La democrazia contro se stessa*, cit.; Pierre Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica dell’era della sfiducia*, Castelvechi 2012.

⁵⁰⁰ Basterebbe scorrere le pagine dei tanti saggi sulla democrazia cui abbiamo fatto riferimento poco sopra nelle precedenti note.

e piuttosto moderna. Forse, perfino ancora troppo poco filosofica. Perché? Questa democraticità è stata, lo si sa, il bersaglio costante di Nietzsche, che si tratti delle forme determinate che essa ha assunto nella modernità oppure della sua genealogia nel perversimento etico-religioso, ebraico, cristiano e soprattutto paolino che converte la debolezza in forza»⁵⁰¹.

Ed è a partire da qui che, da filosofo e non solo, Derrida prova a interrompere e chiudere un'intera tradizione – filosofica e non – che davanti ai travagli, le retoriche, le ambivalenze, le aporie, le antinomie che attraversano ed abitano, da sempre, il *cuore interno della democrazia*, sino a quella «classica e canonica della coppia costitutiva e diabolica della democrazia: libertà e uguaglianza»⁵⁰². Vale a dire, quella “irriducibile tensione” che affetta la *soglia* su cui siede e riposa la *democrazia*: tra il ‘calcolo’ e l’incondizionato, la misura e l’*incommensurabile*, il numero e le singolarità, il *diritto* e la *giustizia*, e che fa inevitabilmente oscillare la democrazia nel suo rovescio; svuotarla dal suo interno; renderla precaria nel suo *realismo*; “afasica” e inconcludente, pur nel profluvio di quella *parresia*⁵⁰³ senza freni che si traduce spesso in un ineffettuale *flatus vocis*; immensamente ‘potente’, pur abitando quasi sempre un *trono* ‘vuoto’; declamazione *valoriale* delle “voci” di nuovi *soggetti politici*, o di una *moltitudine*, per ricadere spesso nel “populismo”⁵⁰⁴; ‘mitizzarsi’ nell’immagine di un *Totem*, mancando l’incontro con il *realismo* politico⁵⁰⁵; *universalizzabile* e “autoimmunitaria”; politica e “ultrapolitica”⁵⁰⁶; oscillare tra la sua presunta

⁵⁰¹ Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit. E, all’interno di un capitolo dedicato a Rousseau, così afferma l’urgenza di una assunzione di una responsabilità: «Se la democrazia non esiste e se è vero che, amorfa o polimorfa, essa non esisterà mai, non bisogna forse continuare, con tutto il proprio cuore, a impegnarsi in essa? Ebbene, sì, bisogna, si deve, non si può non tendere a essa con tutte le proprie forze», *ivi*.

⁵⁰² Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit. Sul ‘politico’ in Derrida, cfr., Simone Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, il Melangolo 2006; Id., *Biopolitica e democrazia*, il Melangolo 2012.

⁵⁰³ Uno straordinario quadro sulla *parresia* (‘dire la verità’) greca, è offerto da Michel Foucault nel suo, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli 2005 (con una pregevole introduzione di Remo Bodei).

⁵⁰⁴ “Populismo”, che è «la forma estrema dell’antipolitica», come scrive opportunamente Pierre Rosanvallon nel suo *Controdemocrazia. La politica dell’era della sfiducia*, cit.

⁵⁰⁵ Danilo Zolo, *Il principato democratico. Per un teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli 1992.

⁵⁰⁶ «[La democrazia] non è ciò che è se non spaziandosi al di là dell’essere e perfino della differenza ontologica; essa è (senza essere) uguale e propria a se stessa solo in quanto inadeguata e impropria, al medesimo tempo in ritardo e in anticipo su di sé [...], la democrazia cerca il suo luogo sulla frontiera instabile e introvabile tra il diritto e la giustizia, cioè anche tra il politico e

pienezza ed il suo essere *infondata*⁵⁰⁷: e tutto questo, *simultaneamente*. Ecco perché Derrida può scrivere che, «non c'è decostruzione senza democrazia, non c'è democrazia senza decostruzione»⁵⁰⁸. Come se, in questo turbinio confuso e inquieto, reclamante e, ad un tempo, carico di *disagio*⁵⁰⁹, di essa – della democrazia – non ci possa essere che *traccia*.

In tal senso, la democrazia rimane davvero l'*eredità di una promessa*. Ecco perché essa è sempre «a venire». Nel senso che essa è sempre “a venire”, proprio perché «[essa] traduce o chiama una critica politica militante e continua. Arma di lotta contro i nemici della democrazia, essa protesta contro qualsiasi ingenuità e contro qualsiasi abuso politico, qualsiasi retorica che presenti come democrazia presente o esistente, come democrazia di fatto, ciò che resta inadeguato all'esigenza democratica, che sia vicino o che sia lontano, a casa propria o nel mondo, ovunque i discorsi sui diritti dell'uomo e sulla democrazia restano degli alibi osceni quando essi accettano tranquillamente la raccapricciante miseria di miliardi di mortali abbandonati alla malnutrizione, alla malattia e all'umiliazione, privati in blocco non solo di acqua e pane ma anche di uguaglianza o di libertà, spossessati dei diritti di ognuno, di chiunque (prima di ogni determinazione metafisica del “chiunque” soggetto, persona umana, coscienza, prima di qualsiasi determinazione giuridica come simile, compatriota, congenere, fratello, prossimo, correligionario o cittadino [...]), pensare la democrazia vuol dire pensare “il primo venuto”; chiunque, chicchessia, sul limite, del resto permeabile, tra il “chi” e il

l'ultrapolitico. E' per questo che, ancora una volta, non è sicuro il fatto che “democrazia” sia un concetto del tutto politico», Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit.

⁵⁰⁷ Alessio Lo Giudice, *La democrazia infondata*, cit.

⁵⁰⁸ Jacques Derrida, op. cit.

⁵⁰⁹ Quel *disagio* che nasce insieme per «l'insoddisfazione per la democrazia unita al sospetto che non ci siano alternative alla democrazia; è uno spaesamento che rischia di essere costante e insuperabile, ma non è produttivo», così Carlo Galli nel suo *Il disagio della democrazia*, cit., e pur propendendo e ‘lavorando’ per una “democrazia a venire”, Galli è consapevole del grande sforzo di pensiero e di agire politico che è richiesto, stante che nell'*età globale*, «...il popolo è polverizzato, la sovranità è obsoleta, il territorio è privo di confini, la soggettività quasi impercettibile [...], e se è giusto riconoscere la non-democraticità del presente, è ingenuo pretendere di liberare la democrazia pura, essenziale, dalle catene del passato, o immaginarne in atto una finalmente nuova e autentica [...]. Se non vi è alcun Eden democratico a cui ritornare, e neppure alcun Nuovo a cui felicemente approdare, se è quindi impossibile portare in salvo la democrazia contro la sua storia, si può nondimeno reinterpretare selettivamente la complessità, e avere il coraggio di indicare ciò che di nuovo vi va colto, e ciò che di vecchio non è più vitale. Tutto ciò, poi, va unito alla consapevolezza che la prassi non è deducibile dalla teoria [...], il pensiero non può andare oltre l'indicazione di temi, spazi, orizzonti, ma non descrive né prescrive attività concrete e istituzioni nuove», ivi.

“cosa”, il vivente, il cadavere e il fantasma. Il primo venuto, non è forse il miglior modo per tradurre “il primo a venire”?»⁵¹⁰.

Solo a partire da qui, dalla condivisione di questa prospettiva, da questo comune orizzonte condiviso, sarà possibile, *forse*, sconfiggere quel *furor* che ha connotato, sin qui, quell'*homo democraticus* tipicamente occidentale e la sua ascesa: vale a dire, colui che «combina in sé la dogmatica certezza che ogni individuo possa essere il miglior giudice dei propri interessi particolari [...], con l'altrettanto imperiosa richiesta di 'sicurezza', perfettamente indifferente, alla fine, alla forma del regime politico»⁵¹¹, al punto da essere, egli stesso, l'artefice di quel livellamento degli uomini europei, sì da tradurre questi ultimi in un paradossale “insieme”, in una strana *moltitudine individualistica*, col rischio di dar vita – come profetizzava Nietzsche – ad una «un'involontaria organizzazione per l'allevamento dei tiranni»⁵¹².

Non a caso, ‘capitalismo’ e ‘democrazia’ si congiungono e precipitano insieme nella forma della piena *equivalenza*⁵¹³. Nel senso che proprio perché per entrambi il “valore” sta, risiede, nell'*equivalenza* – la riduzione di ogni cosa (uomini, parole, culture, credenze) al suo valore di scambio –, il destino dell'*homo democraticus* si è venuto compiendo nell'esplicitazione più perfetta del “nichilismo”. Ecco perché, secondo Nancy, «il destino della democrazia è legato alla possibilità di una trasformazione del paradigma dell'equivalenza. Introdurre una nuova *inequivalenza* che, ovviamente, non sia quella del dominio economico (il cui fondamento resta l'equivalenza), quella dei feudi e delle aristocrazie, né quella dei regimi dell'elezione divina e della salvezza, e neppure quella delle spiritualità, degli eroismi e degli estetismi, questa è la sfida [...] Si tratterà di trovare, di conquistare un senso della valutazione, dell'affermazione valutativa che offra a ciascun gesto di valutazione – decisione d'esistenza, d'opera, di contegno – la possibilità di non essere misurato in anticipo da un sistema dato, ma di essere invece ogni volta l'affermazione di un “valore” – o di un “senso” –

⁵¹⁰ Jacques Derrida, *Stati canaglia*, cit.

⁵¹¹ Massimo Cacciari, *Arcipelago*, cit.

⁵¹² Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi 1977.

⁵¹³ Alla profonda divaricazione tra *democrazia* e *capitalismo*, accentuatasi sempre più con nel corso di questi ultimi decenni, attribuiscono le ragioni della profonda crisi che, a partire dal 2008, ha iniziato a destabilizzare l'intero sistema economico-finanziario dell'Occidente, Giorgio Ruffolo e Stefano Sylos Labini nel loro già citato, *Il film della crisi*.

unico, incomparabile, insostituibile [...]. Solo questo permette di uscire dal nichilismo». ⁵¹⁴ Da qui, conclude Nancy, l'azzardo di poter affermare il «bisogno di questo apparente ossimoro: una democrazia nietzscheana» (*ivi*). Altrimenti, la *ripetizione eterna* di quello che, della democrazia, è il suo nichilistico “interno”, il suo stesso rovescio, il suo *cono d'ombra* implosivo. Nel suo *cuore*, infatti, il rischio sempre incombente della sua stessa implosione tirannica o *illiberale*, come sapeva peraltro, nel suo *realismo*, lo stesso Platone, o la sua deriva nell'*anomia*, come profetizzava Tocqueville.

Da qui, pertanto, le ragioni per cui *democrazia e libertà*, come non mai oggi, sono davvero convocati, reclamati, simultaneamente, nell'ora della loro “piena leggibilità”. Esse, pertanto, acquistano interamente il loro senso se procedono congiuntamente, in quello che è il “tempo” della *loro*, ed anche della *nostra* “sopravvivenza comune”: vale a dire, la condizione che esclude la possibilità, per l'uomo, di salvarsi da solo, e che Peter Sloterdijk – nell'intento di offrire l'immagine di una inedita *conditio humana* – ha provato a declinare nei termini di “*un'etica della co-immunità*”: concetto, quest'ultimo, che «[...] porta ad espressione il punto di vista secondo cui lo sviluppo delle strutture immunitarie collettive, sino ad ora limitate a livello nazionale o imperiale, non basta più per rispettare le esigenze di reciprocità poste da quella condizione transnazionale, connessa globalmente e operante sincronicamente, chiamata umanità» ⁵¹⁵.

Ed è per questa ragione, infatti – proprio nel nostro tempo –, che le domande attorno alla democrazia, sul suo senso, sulla sua ‘giustizia’, sul suo “*avvenire*”, non soltanto manifestano un'urgenza ed una radicalità senza precedenti, bensì convocano anche il destino della *libertà a venire* ⁵¹⁶. Perché, in un mondo inevitabilmente messo in comune, globalizzato ed iscritto in un comune destino, esposto, come non mai, nella piena *visibilità* delle sue laceranti dissimmetrie, contraddizioni ed ineguaglianze, l'aspirazione alla libertà – quella “libertà” che è sempre venuta *da fuori* – sembra vivere la sua condizione

⁵¹⁴ Jean-Luc Nancy, *Verità della democrazia*, cit.

⁵¹⁵ Così, Peter Sloterdijk, nel suo ‘Colloquio’ con la Redazione di “Aut aut”, n. 355/2012, cit., in un numero della rivista dedicato interamente al suo pensiero: *Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*. Di Peter Sloterdijk va visto il recente e fondamentale *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina 2010.

⁵¹⁶ Su questi temi e sulla sfida di un ‘pensiero della libertà’, cfr., Jean-Luc Nancy, *L'esperienza della libertà*, cit., con un densa introduzione di Roberto Esposito.

aporetica, stante che non c'è un più un *fuori* cui potersi appellare⁵¹⁷. Infatti, è come se la 'destinale' connotazione *reticolare* del mondo cui siamo pervenuti, obbligasse a considerare come inevitabile l'orizzonte prospettato dal *circolo ermeneutico* heideggeriano – conferendo allo stesso 'circolo', non solo il carattere di una *metafora assoluta* di tipo linguistico-interpretativa, bensì lo spessore dell'inedito "campo esistenziale" che ci è dato abitare –, dal momento che l'indicazione heideggeriana acquista un evidente carattere 'vincolante'. Infatti, quando Heidegger afferma che «il problema non è quello di uscire dal *circolo*, semmai quello di starci nella maniera giusta», l'appello mostra il suo carattere perentorio, stante che non sembra più darsi, nel nostro mondo unificato "a sistema", un *fuori* del circolo, un *oltre* il circolo.

Pertanto, è più di un kantiano *principio regolativo*, quello che ci è assegnato, e che oggi – quasi come il "destino" di un'inedita condizione – prova a rammentarci che il 'classico' appello di stampo liberale, che si esprime nella formula che dice che «la mia libertà *finisce* quando *inizia* quella dell'altro», ha toccato il suo limite, intrecciandosi e rovesciandosi in quel "legame", in quel *vincolo etico* – e nel comune *destino* – che ci espone a quella che è, *forse*, per dirla con Foucault, la più pertinente *ontologia dell'attualità*, e che sancisce nel modo più compiuto che – pur nel "differimento" –, oggi, «la mia libertà *inizia* quando *inizia* quella dell'altro». Perché, *solo chi libera, è libero*, può dirsi "libero": risiede qui la ragione di ciò che abbiamo nominato ed inteso come *differimento*, nel senso che esso è l'*atto*, o il *fatto*, che inaugura ed apre *all'esperienza della libertà*⁵¹⁸.

⁵¹⁷ «Uno dei maggiori paradossi della democrazia sta nel fatto che essa è organizzata per funzionare all'interno dello Stato nazionale – attraverso organi legislativi e giudiziari e governi eletti – al fine di dar forma ad una certa immagine del bene comune o della volontà generale. Eppure i suoi valori acquistano senso solo quando sono concepiti e sviluppati su un piano universale, vale a dire quando hanno una portata globale. Le istituzioni della democrazia, i suoi valori riposano dunque su una antinomia. Nell'era della globalizzazione questa contraddizione emerge perché la porosità dei confini nazionali diventa evidente e il monopolio dei governi nazionali sulla governance globale è sempre più contrastata», così l'antropologo Arjun Appadurai, nel suo, *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, et al/edizioni 2011. Nell'auspicio di sollecitare un'attenzione per una "democrazia globale", si veda il recente 'Manifesto' per la "*Global democracy*", un appello di studiosi e intellettuali di diversa provenienza, tra gli altri, Attali, Bauman, Chomsky, Marramao, Esposito, Saviano.

⁵¹⁸ Sul tema, il decisivo saggio, già citato, di Jean-Luc Nancy, *L'esperienza della libertà*.