

**AttraversoEoltre**

Antonio Chiocchi

DILEMMI DEL 'POLITICO'

---

---

SELEZIONE DI TEMI

---

---

*Vol. II*  
*LIBERTÀ E POTERI IN TRANSIZIONE*

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Via Fontanatetta, Parco Aquilone 9 – 83100 Avellino  
nuova edizione ottobre 2010  
[www.cooperweb.it/relazioni](http://www.cooperweb.it/relazioni)

## INDICE

NOTA DELL'AUTORE	pag. 4
CAP. VIII	
RIMOZIONI PROGRESSIVE:	
CULTURA, POLITICA E SINISTRE NEGLI ANNI NOVANTA	
1. L'occasione mancata	5
2. Gli universi paralleli	6
3. Un progetto di domesticazione fallito	8
4. Tra titanismo e minimalismo	9
5. Uno schema di rilettura	11
Note	11
CAP. IX	
ESSERE NELLA TRANSIZIONE	
1. Dal presente al domani	13
2. Reinvenzione culturale	14
3. Lo sguardo e il cuore della critica	18
Note	23
CAP. X	
CONOSCENZA E LIBERTÀ	
1. Il concetto di intercampo	24
2. Valore e conoscenza	35
3. Libertà e comunità	43
Note	49
CAP. XI	
SIMBOLICHE GLOBALI	
1. Tra simbolica e semantica: <i>l'umanità guerra</i>	55
2. Una linea di attrito	57
3. Simbolo e guerra	58
4. Sacro e profano	62
5. Paura, minaccia e speranza	63
6. Felicità, esilio e parola	67
7. Celebrazione della morte e morte della vita	72
Note	75
CAP. XII	
DISMISURE GLOBALI	
1. Multimondo	79
2. Il precipizio	86
3. La dismisura	93
Note	99
CAP. XIII	
ESPLOSIONI GLOBALI	
1. Epistemologia e norma: due falle globali	104
2. Universalità della guerra	109
3. Geopolitica universalistica	120
4. La pace: ovvero l'anticipazione/continuazione della guerra	125
Note	133

## NOTA DELL'AUTORE

Questa edizione de *I dilemmi del 'politico'* muta in maniera consistente le due precedenti edizioni: la prima del 1993-94 (nei "Quaderni di Società e conflitto") e la seconda del 1999 (in questa stessa collana). Rimane inalterato soltanto il primo volume: nel titolo e nella composizione dei capitoli, scritti tra il 1985 e il 1988.

Significativamente, viene modificato il titolo del secondo volume: da *Forme della crisi*, passa a *Libertà e poteri in transizione*. Nessuno dei capitoli presenti nel vol. II delle precedenti edizioni viene conservato. I capitoli che ora compongono il volume sono stati scritti tra il 2000 e il 2010 e sono comparsi originariamente in "Focus on line", "Società e conflitto" e inclusi in pubblicazioni dell'Associazione culturale Relazioni.

Delle due precedenti edizioni, il vol. III conserva il titolo: *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*. Il cap. XIV è aggiunto; i capp. XV, XVI, XVII e XVIII erano già presenti nelle due precedenti edizioni; il cap. XIX è ampliato e mutato di titolo. Delle due precedenti edizioni sono stati, invece, espunti gli originari capp. XII, XIII e XIV. I testi che ora compongono il volume sono stati scritti in un arco temporale che va dal 1986 al 2010 e inseriti in pubblicazioni dell'Associazione culturale Relazioni.

Questa è la cronologia esatta del vol. II.

Il cap. VIII è stato scritto nel settembre 2000.

Il cap. IX ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: gennaio 2000;
- b) il § 2: maggio 2000;
- c) il § 3: marzo 2000.

Il cap. X ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: agosto-settembre 2003;
- b) il § 2: luglio 2000;
- c) il § 3: novembre 2000.

Il cap. XI è stato scritto tra marzo e luglio del 2004.

Il cap. XII è stato scritto tra marzo e dicembre del 2001.

Il cap. XIII ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: dicembre 2002;
- b) il § 2: aprile 2003;
- c) il § 3: giugno-luglio 2003;
- d) il § 4: agosto 2010.

Ed ecco la cronologia esatta del vol. III.

Il cap. XIV ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: dicembre 2002-gennaio 2003;
- b) il § 2: maggio 2003;
- c) il § 3: febbraio-maggio 2000.

Il cap. XV è stato scritto nell'autunno del 1988, tranne il § 12 che è stato composto nel maggio 1993.

Il cap. XVI ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: inverno 1993;
- b) il § 2: primavera 1987;
- c) il § 3: estate 1988;
- d) il § 4: autunno 1989.

Il cap. XVII è stato scritto nell'inverno 1993.

Il cap. XVIII è stato scritto nell'autunno 1986.

Il cap. XIX ha avuto la seguente stesura:

- a) il § 1: primavera 1986;
- b) il § 2: estate 1994;
- c) il § 3: autunno 1996;
- d) il § 4: aprile-maggio 2007;
- e) il § 5: maggio 2009;
- f) il § 6: aprile-giugno 2010.

(ottobre 2010)

**Cap. VIII**  
**RIMOZIONI PROGRESSIVE**  
**CULTURA, POLITICA E SINISTRE NEGLI ANNI NOVANTA**

**1. L'occasione mancata**

Il dibattito che, negli anni '90, si è sviluppato sulla crisi delle sinistre è andato raccogliendosi intorno a due posizioni principali:

- a) una che riconduce la crisi delle sinistre al collasso storico delle *élites politiche* che, dalla rivoluzione francese del 1789 alla caduta del "muro di Berlino" nel 1989, erano emerse e si erano affermate come *interpreti* dei bisogni e *rappresentative* degli interessi esclusi e, nel contempo, *espressive* delle vere ragioni della coesione sociale e della complessità dell'organismo associato<sup>1</sup>;
- b) l'altra che, a fronte della crisi della centralità della politica e del primato del 'politico', opera una sorta di secessione dalle "categorie del politico", per costruire la *sinistra sociale*, in opposizione e alternativa alla *sinistra politica*<sup>2</sup>.

Nel primo caso, si tratterebbe di riformulare un percorso storico, culturale e politico di *formazione* delle élites politiche, secondo due prospettive di marcia: i) la prima, attorno ad un principio *rigenerato* di razionalità politica di matrice weberiana, prima ancora che marxiana e leniniana; ii) la seconda, aprendo la politica ai *territori degli affetti*, di cui il 'politico' sarebbe una modalità perspicua di rappresentazione<sup>3</sup>.

Nel secondo, i principi di razionalità politica risultano essere sospesi o messi in secondo piano da nuovi principi di razionalità sociale, configurati come gli agenti dell'agonia della società fondata sul lavoro salariato.

Prima di affrontare il merito delle singole posizioni tratteggiate, per intanto, precisiamo: i) la politica non è più riducibile a rappresentanza; ii) il 'politico' è costitutivamente incapace di organizzare sistemicamente il sociale, tantomeno di coniugare gli affetti; iii) il sociale non può valere come causa di estinzione del 'politico'.

La discussione di questo complesso arco di temi obbliga a prendere le mosse dalla crisi di tutte le forme di rappresentanza e rappresentazione, di cui il funzionalismo sistemico ha dato una pronta e "potente" lettura e una parimenti "potente" risoluzione conservatrice-autoritaria, già a cavallo degli anni '70-80. Il dibattito culturale delle sinistre storiche italiane, invece, no. Salvo, poi, inseguire Luhmann nella terapia tecnocratica della "riduzione di complessità", senza averne pienamente metabolizzato il realismo disincantato della diagnosi.

In ombra è rimasto il nuovo dato storico di partenza: la crisi della politica si esprime proprio come crisi della *rappresentanza politica* e della *rappresentanza sociale*.

Non si dà rappresentanza politica degli esclusi, proprio per la perdita di vigenza dell'universalità del 'politico'.

Non si dà rappresentanza sociale, perché socialmente ciò che emerge e si afferma è, sempre più, l'*irrappresentato*<sup>4</sup>.

Né si dà rappresentazione politica degli affetti: anzi, l'irruzione degli affetti scompagina il 'politico' e la politica e li costringe ad incrociare altri linguaggi e altri codici, di fronte ai quali non hanno padronanza alcuna. Ecco perché non è la "guerra per il governo della vita", la nuova e vera "posta in gioco" del conflitto<sup>5</sup>; al contrario, sono le "forme di vita" che ovunque vanno messe in condizione di "governare".

Sta qui l'*oltre-frontiera* del conflitto che la politica e il 'politico' sono chiamati a pensare. E stanno in questo *oltre-frontiera* i conflitti che hanno fatto deflagrare le tradizioni del pensiero politico moderno, i corrispondenti apparati istituzionali e le relative strategie di potere.

Non si tratta di *uscire dalla modernità*; ma prendere atto che, ormai, *la modernità è morta* e che sopravvive come *fantasma*. Non ci si può più affidare ai suoi costrutti culturali e ai suoi codici politici. Farlo, significa condannarsi ad essere simulacri della modernità e servitori o vittime cieche dei nuovi poteri, nelle dimensioni *altre* e *oltre* la modernità che ci circondano e segnano il tempo che stiamo vivendo.

È saltato conclusivamente in aria quello che possiamo definire il *principio barocco* della rappresentanza e della sovranità; principio che ha proiettato la sua cupa ombra sulla storia degli ultimi cinque secoli, mantenendo avvinti pensatori pure, per altri versi, polarmente distanti come Schmitt e Benjamin<sup>6</sup>.

La nuova realtà storica non appare di per sé drammatica; né va subito come una perdita irreparabile e inenarrabile di valori irrinunciabili. Anzi, ha sgombrato il campo da concezioni residuali, costituendo l'occasione per la ritraduzione e rielaborazione del principio libertà, del principio giustizia e del principio felicità. Un'occasione, si tratta di aggiungere, puntualmente mancata.

Ma procediamo, sezionando meglio il campo dei problemi, cercando, del pari, di argomentare puntualmente gli assunti di partenza.

## 2. Gli universi paralleli

La rappresentanza politica degli interessi (anche quelli degli esclusi) recava con sé un ineliminabile e insopportabile tratto elitario e, inevitabilmente, ha condotto a forme di democrazia elitista, in cui la titolarità piena dei diritti e delle garanzie era appannaggio di strati sociali che sono andati progressivamente restringendosi. A tacere dell'oppressione del genere femminile di cui era veicolo e, nel contempo, causa.

La contrazione delle sfere dei diritti di cittadinanza è un fenomeno che ha interessato sia i regimi democratici che quelli socialisti e comunisti; ovviamente, con diverse gradazioni di forme e contenuti. Nel "blocco atlantico", hanno preso campo, variamente mascherati, regimi di democrazia elitista di *depoliticizzazione* delle masse; nel "blocco sovietico", regimi autoritari di *collettivizzazione* delle masse. Nonostante l'evidente e, per molti versi, incolmabile differenza, tra questi due universi paralleli si danno importanti convergenze:

- a) l'iterazione e la rielaborazione di strategie di allontanamento delle masse dall'azione politica: in un caso, delegata alla democrazia rappresentativa (e alla relativa classe politica "professionale"); nell'altro, sublimata nella forma Stato e nella forma partito;
- b) la riconduzione del principio di autorità al principio del potere statale.

Pur tra esiti e strategie differenti, assistiamo qui ad una comune concezione *forte* della politica: *politica come potere*. Ed esattamente qui individuiamo il cordone ombelicale non rotto con il decisionismo dello *Jus Publicum Europaeum* (il "principio barocco" di rappresentanza e sovranità, di cui parlavamo in avvio), da parte tanto dei regimi democratici che di quelli socialisti e comunisti. La sovranità della decisione si separa dal corpo politico e lo domina, fino a straripare, da questa fessura, nell'intera società civile: *regolata* statualmente e politicamente nei regimi democratici; *azzerata* statualmente e politicamente nei regimi socialisti e comunisti.

Il processo di costruzione della società moderna reca il marchio del progressivo passaggio dalla condizione di suddito a quello di cittadino, ma anche le stigmate del progressivo allontanamento delle masse dal *fare politico*. La democrazia parlamentare è, insieme, una conquista e una perdurante catena. Contrariamente a quanto ritenuto dal migliore pensiero politico contro-rivoluzionario (da Donoso Cortés a Carl Schmitt), quella liberale e democratica non è dispregiativamente riducibile a classe politica eternamente *discussionale* e mai *decisionale*. In realtà, il decisionismo liberaldemocratico sopravanza quello assolutistico e, all'opposto di questo, trova modo di legittimarsi e legalizzarsi in tutte le nervature del "sociale" e del "civile", ad un livello di ramificazione e complessità inarrivabile per il sovrano assoluto. Il decisionismo schmittiano affiora qui in tutta la sua ingenuità; ed è questa sottostante ingenuità epistemologica a sospingere Schmitt nel "ventre del mostro", fino a farlo divenire sostenitore convinto del "Reich".

L'espulsione delle masse di cittadini dalle sfere del fare politico ha tradotto il *principio di responsabilità* come criterio di imputazione del sistema della classe politica (di professione). La responsabilità politica è stata ascritta alla classe politica che, in una movenza unica, è divenuta tanto responsabile della politica e dello Stato che ad essa si accompagnava quanto responsabile degli interessi sociali che variamente al suo interno rappresentava.

Il concetto di responsabilità è stato coniugato dal concetto di rappresentanza. Fuori della rappresentanza non si dava responsabilità alcuna. Le masse venivano completamente *dereponsabilizzate*, limitandosi il loro fare politico alla sola scelta periodica dei rappresentanti.

Il principio di responsabilità, così, attribuito alla classe politica si è tradotto in una rappresentanza doppia:

- a) una *primaria e assoluta*: verso lo Stato e la politica (cioè: verso *se stessa*);
- b) l'altra *secondaria e relativa*: verso i rappresentati, sì, cittadini, ma senza la responsabilità della politica e, perciò, progressivamente deprivati *del* potere e resi eccentrici rispetto ai poteri.

Nel "blocco sovietico", dal 1919 al 1989, il passaggio da suddito a cittadino è stato dribblato: abbiamo qui assistito al tentativo di saltare la mediazione delle istituzioni borghesi, per

addivenire direttamente all'"umanità libera", a mezzo della dittatura del proletariato. Da un lato, si sono potentemente evocati gli interessi e la voce degli oppressi; dall'altro, proprio gli oppressi sono stati ridotti a *massa anonima*. Da suddito a massa anonima: ecco il passaggio.

Ora, questa massa anonima ha vissuto per 70 anni la tragedia enorme di non aver conosciuto e conquistato le libertà e i diritti borghesi e, in sovrappiù, di aver dato corso ad un cammino di negazione della prospettiva comunista di eguaglianza da cui era, pur, germinata la rivoluzione d'Ottobre. Così, la democrazia borghese restava il "nemico" e il comunismo un mito. Qui la politica come potere, impiantata dall'escatologia comunista, si legittimava come radicale presa di distanza dalla democrazia borghese. Drama veniva ad aggiungersi a drama:

- a) si dava corpo a organismi politici statalisti e autoritari;
- b) si inclinava verso moduli politici di rappresentanza più arretrati e discriminatori di quelli borghesi;
- c) si riduceva il comunismo a puro richiamo mitico-nominalistico;
- d) si ometteva di riflettere sui limiti culturali, politici e storici del comunismo inteso come "progetto di società" e "orizzonte" dell'umanità (libera).

Ciò che vi è di veramente essenziale nell'esperienza bolscevica sta qui. Il resto — incluse le effettive e profonde differenze tra Lenin e Stalin, tra Trotskij e Stalin e tra Stalin e Breznev —, per quanto importante, appare largamente secondario.

Anonimato di massa e autoritarismo statale sfrenato sono le due coordinate principali dell'esperimento sovietico e le due leve qui azionate dalla politica come potere. Il dissolvimento dell'impero sovietico, esemplificato simbolicamente e materialmente dal crollo del "muro di Berlino", altro non costituisce che una particolare forma di espressione della perdita di centralità del 'politico' e della politica.

La politica come potere mostra tutta quanta la sua impotenza proprio nell'epoca della caduta del primato della politica. Laddove più elevato era stato lo statalismo e più diffuso e territorializzato l'anonimato di massa, là i paradigmi, le strategie e le istituzioni della politica come potere hanno massimamente mostrato il volto dell'impotenza. Le ragioni della deflagrazione sistemica del "blocco sovietico" partono da qui e hanno queste radici profonde; radici, occorre precisare, strettamente abbarbicate nella storia europea di questi ultimi 5 secoli (altro che "Lenin l'asiatico"!)). Come erompono da qui le cause profonde del caos, della frantumazione e dell'indigenza che, a tutti i livelli, serrano alla gola tutti i paesi del "blocco".

Volendo concludere in via schematica e provvisoria l'ordine delle argomentazioni svolte, possiamo, così, riassumere le tre transizioni di lunga durata tracciate dalla modernizzazione borghese:

- a) il passaggio dalla *responsabilità assoluta* alla *responsabilità personale*: dalle società di antico regime alla rivoluzione francese;
- b) il passaggio dalla *responsabilità personale* alla *socializzazione delle responsabilità*: dalla rivoluzione francese alla formazione dei regimi parlamentari liberaldemocratici<sup>7</sup>;
- c) il passaggio dalla *socializzazione delle responsabilità* alla *deresponsabilizzazione dell'autorità politica*: dalla crisi novecentesca dell'"Europa borghese" alla costituzione dello Stato sociale, fino allo smantellamento del welfare e alla dissoluzione del sistema mondiale bipolare<sup>8</sup>.

La responsabilità, da fondamento della politica, è stata via via subita dal sistema politico e dalla classe politica come vincolo ingombrante, se non come minaccia. Ha preso, così, origine un progressivo processo di disimpegno e deresponsabilizzazione rispetto agli attori e soggetti della sfera pubblica non riconducibili al sottosistema politico. Il che, a sua volta, ha prodotto un fenomeno ancora più esiziale: l'autoreferenzialità della politica e del 'politico', autoresponsabilizzati unicamente verso l'azionamento delle leve del potere.

Collocati storicamente alla fine della terza delle transizioni indicate, non possiamo che rilevare che l'epoca della modernità è giunta a maturo coronamento. Più in particolare, dobbiamo aggiungere che due secoli di storia si sono conclusi senza residui: a compimento è pervenuta sia la parabola borghese inaugurata dalla rivoluzione del 1789 che quella sovietica avviata dalla rivoluzione del 1919.

Prenderne atto è un utile e indifferibile esercizio critico. Occorre riflettere sulle ragioni di questo doppio compimento e sui limiti insuperabili che le due parabole recano scritte nel loro codice genetico. Per "andare avanti", è necessario farvi fino in fondo i conti.

Il dibattito culturale delle sinistre ha, invece, proceduto attraverso la rimozione di questo campo problematico, girando a zig zag tra vuoti storici, ritardi culturali e silenzi politici. Ciò ha

loro impedito di riconoscere pienamente le proprie eredità culturali che, non di rado, sono state tradite, anziché essere riattraversate criticamente, per una radicale rimessa in questione.

Le sinistre storiche, poi, sono finite in pasto ad un'illusione ottica: hanno creduto di salire sul treno della modernizzazione e, invece, sono andate sempre più arretrando verso posizioni che stanno tra le concause della crisi della modernità. Nella realtà storica Hobbes è morto (e Schmitt con lui); ma egli sopravvive come spettro nelle elaborazioni delle sinistre di governo, a misura in cui fanno assurgere "ordine e sicurezza" a centri di gravitazione del fare politico.

### 3. Un progetto di domesticazione fallito

Ci ricorda P. Rosanvallon: "Non si è ancora riflettuto abbastanza sul fatto che la percezione che un tempo avevamo del mondo ha conosciuto una notevole accelerazione negli ultimi due secoli, mentre il tempo delle istituzioni politiche in cui viviamo è sempre ancora quello delle istituzioni pensate fra il mondo greco e romano ed il Settecento"<sup>9</sup>. Da qui egli ricava una conseguenza di importanza cruciale: "Emerge così un nuovo tipo di *dualità della legittimità*: non si tratta più di un problema di legittimità che nasce dal fatto che qualcuno non viene più riletto, bensì un problema di sfasamento, giacché la delegittimazione dell'evento precede la delegittimazione, per così dire, istituzionale e politica. In passato questo sfasamento era il preludio di una rivoluzione. La rivoluzione era infatti definita un processo attraverso il quale delle istituzioni venivano maltrattate e trasformate in conseguenza dell'accelerazione del tempo degli eventi. La rivoluzione corrispondeva al processo di riaggiustamento fra il tempo degli eventi e quello delle istituzioni"<sup>10</sup>. Da questo punto di vista, conclude Rosanvallon, oggi ci troviamo in presenza di società considerabili in *rivoluzione permanente* a cui corrisponde una *disillusione permanente*, in quanto permane e si approfondisce il *ritardo temporale* delle istituzioni<sup>11</sup>. Sicché l'*accelerazione della politica* si risolve in una *confusione* e in un *intreccio* di legittimazioni<sup>12</sup>.

Sviluppando le argomentazioni di Rosanvallon secondo le direttrici della nostra analisi, possiamo dire che l'evento *storia* va progressivamente e costitutivamente delegittimando la *risorsa* politica, senza che quest'ultima se ne possa avvedere tempestivamente e senza che possa frapparvi rimedio ultimativo. Tutti i processi e i percorsi della legittimazione politica risultano sfasati.

La politica, cioè, rimane prigioniera della sua percezione ritardata delle accelerazioni della storia. Per evadere dalla prigione che si costruisce con le sue proprie mani, ha tentato essa medesima il colpo dell'accelerazione estrema. Sta qui la sorgente nascosta da cui ha preso origine il decisionismo e la decisione sovrana che hanno marchiato la modernità; da qui, in epoca contemporanea, germinano i miti e i riti della governabilità.

Con ciò, la politica non ha fatto che stendere intorno a sé il reticolo dell'autoreferenzialità, elevandolo a sistema. Da qui promana l'angustia della classe politica e, insieme, la rachiticità dei suoi orizzonti culturali, sotto tutte le latitudini.

Il prolungarsi nel tempo di questo processo ha finito, già nella prima metà del XX secolo, col rendere la politica incapace di fare le rivoluzioni, fino a farla ergere contro di esse, anche laddove erano intanto esplose. Proprio da questo immane processo sotterraneo è nato il ripiegamento ed il tradimento della rivoluzione ad opera della politica rivoluzionaria e dei rivoluzionari di professione. Col che l'accelerazione del tempo storico ha trovato occlusi i residui sbocchi e canali di espressione politici ed istituzionali.

Si sono aperte falle enormi nella relazione fra tempo e politica e fra storia ed istituzioni. I conflitti non emersi, interdetti o rimossi, si sono incancreniti, venendo alla luce nella forma di *comportamenti fobici di massa*, prolungatisi nell'attualità in periodiche esplosioni di odio etnico e fanatismo razziale.

L'*evento storico* continua nelle sue accelerazioni e scontrandosi con politiche e istituzioni autoreferenziali si fa *non-evento politico*. La politica non lo interiorizza e non lo metabolizza, finendo esclusivamente col subirlo passivamente; allora, furbescamente, tenta di cavalcarlo, presumendo di domare e razionalizzare le fobie di massa in termini di potere. Così, l'*impolitico distruttivo* è stato agito e usato da *politiche di potere*, di cui le dittature del XX secolo sono state un'esemplare traduzione.

La rottura, nel 1989, dell'ordine bipolare planetario ha visto l'approfondirsi di questa fenomenologia patologica: le accelerazioni della storia hanno spiazzato come mai prima classe politica e sistema politico, senza che essi ne avessero, né prima e né dopo, una sia pur pallida percezione. Anziché lavorare al ripensamento e alla ricostruzione integrali dei codici, dei profili e dei campi di azione del 'politico' e della politica, per riequilibrare il rapporto con le accelerazioni

storiche, politica e istituzioni hanno preferito conservare l'impronta decisionista che le corrodeva, animando un furioso progetto di domesticazione dello storico-sociale.

A quest'altezza, il decisionismo politico si è risolto fatalmente in *decelerazione della politica* che ha aumentato le sue pretese di onnipotenza, a misura in cui la sua impotenza veniva stanata. L'accelerazione storica, trovando come risposta le decelerazioni della politica impotente, ha trasformato la storia in un ferino teatro. La geniale e inascoltata critica vichiana del logos del 'politico' moderno ha trovato una tremenda conferma; anzi, gli scenari di desolazione e guerra del XX secolo surclassano la "grande selva" vichiana<sup>13</sup>. La storia si va facendo sempre più feroce, proprio perché fronteggiata con un *progetto di dominio politico* che altro non è che la sublimazione di tutte le pulsioni di impotenza nelle forme alterate e schizoidi del delirio di onnipotenza.

L'incisione nella/e della storia a mezzo della politica era l'humus vitale della decisione da cui sgorgava l'atto rivoluzionario medesimo che cercava, così, di riequilibrare la relazione tra storia e politica, tempo e società, tempi storici e tempi istituzionali, tempi sociali e tempi politici. La rivoluzione altro non era che l'accelerazione della politica, per riabbracciare la storia e trasformarla dall'interno. Lo scarto tra storia e politica rimaneva, come permaneva lo sforzo di regolarlo politicamente. Da questo lato, tutti i paradigmi della rivoluzione sono stati una coniugazione particolare del primato del 'politico' e della centralità della politica. In questa forma, hanno ereditato in maniera irrisolta i codici del decisionismo politico cinquecentesco.

Le cose si sono irrimediabilmente complicate col venir meno, all'interno degli organismi sociali, della centralità e dell'onnipervasività della politica. Col che è venuta irrimediabilmente meno anche la soluzione rivoluzionaria dello scarto tra storia (come evento) e politica (come risorsa). La circostanza avrebbe dovuto costringere ad un profondo ripensamento sia della politica che della rivoluzione; così non è stato. Sicché lo scarto si è riprodotto in forme sempre più gravi e distorte.

Mentre il tempo storico è in accelerazione permanente, la politica è in decelerazione permanente; mentre la società è in rivoluzione permanente, la politica è in autoreferenzialità permanente. Le sinistre sono state colpite in pieno da questo fenomeno, sino a rimanerne *contuse* e *confuse*. Col risultato non irrilevante che le contraddizioni e i conflitti che si sono progressivamente aperti sul terreno della legittimazione e della legalità sono rimasti senza una tematizzazione adeguata, soprattutto a sinistra.

Alla brama di onnipotenza schizoide della politica e del 'politico' e ai comportamenti fobici di massa ha fatto eco la contusione-confusione politica e culturale delle sinistre che hanno, persino, completamente trascurato di far tesoro della lezione della psicologia delle masse, a partire dai primi e fondamentali contributi di Freud<sup>14</sup>. Per non parlare del ritardo (prima) e della superficialità (dopo) con cui hanno accolto la geniale indagine di Elias Canetti del nesso massa/potere<sup>15</sup>. Rimozioni progressive: ecco lo stato del dibattito culturale a sinistra negli anni Novanta.

#### 4. Tra titanismo e minimalismo

Ma è tempo di dirigere l'attenzione verso il secondo dei due filoni che ha maggiormente caratterizzato il dibattito culturale a sinistra, negli anni Novanta<sup>16</sup>. Registriamo, sul punto, un "salto di paradigma": dal paradigma politico trascorriamo a quello sociale. Viene celebrata una sorta di (post-hegeliana) "morte della politica", intenzionata dalla mondializzazione dell'economia e dalla economicizzazione del mondo, repute le due lame affilate della globalizzazione<sup>17</sup>.

La crisi del 'politico' altro non sarebbe che il portato della imperante e dilagante sovranità dell'economico. Il rachiticismo della politica è qui misura diretta del titanismo dell'economia che si appropria non più mero lavoro vivo, ma direttamente territorio e forza sociale, *desocializzandoli*. O meglio: socializzandoli tutti e per intero alle ragioni e regioni del profitto globale. La deterritorializzazione e decostruzione di tutte le unità politiche si accompagnerebbe all'extraterritorialità delle nuove ragioni del profitto globale che attraversa paesi e continenti, senza più rispettare o seguire i principi della nazionalità.

Ora, è vero che:

- a) alla situazione ereditata dal XX secolo di *nazioni senza territori* (curdi, palestinesi, armeni ecc.) se ne affianca una nuova e specifica: *territori extranazionali*, squassati da flussi e reti di comando planetario che non rispondono più ai criteri di organizzazione e alla sovranità territoriale dello Stato nazione;

- b) la decostruzione e il riassetto dei territori sono fatti agire, al pari dei saperi e delle tecnologie, come fattore produttivo diretto;
- c) le regole e i mercati della competizione si spostano dai sistemi di impresa ai sistemi e sottosistemi territoriali sovranazionali, attraversandoli in lungo e in largo, a prescindere dalla loro locazione geo-fisica, ma seguendo unicamente i flussi delle connessioni reticolari;
- d) le unità di produzione-comunicazione sono, prima di tutto, unità extraterritoriali, dislocate planetariamente attorno ai nodi apprestati dalle "reti lunghe" di connessione molecolare, non più intorno alle convergenze e congruità dello Stato nazione e nemmeno della ubicazione (fissa) dell'"impresa madre";
- e) la società fondata sul lavoro salariato, sotto la mole di queste pressioni destrutturanti, entra irrimediabilmente in agonia.

Ma questa, pur devastante, complessità di processo non può essere fatta valere quale "base" dell'esplosione mercatista del sociale. E dunque: la reciprocità dell'"economia solidale" non può essere fecondamente contrapposta alla razionalità ipermercificata dell'economia del profitto globale.

Un nuovo soggetto collettivo non può costituirsi direttamente dalle scomposizioni e aggregazioni che avvengono nell'economico-sociale, erigendo in parallelo e contro l'economia globale dell'oggetto-merce l'economia liberata dei soggetti critici. Non è dato costruire una nuova forma società, senza costituirne simultaneamente le istituzioni politiche. Interrogarsi intorno al nodo "quale società?" rimanda ineliminabilmente all'altro nodo: "quale politica?" e "quali istituzioni?".

Il punto è esattamente questo: sono morte le politiche e le istituzioni politiche della modernità e della contemporaneità. Siamo chiamati a pensarne e sperimentarne altre, al di fuori del titanismo decisionista e del minimalismo dei paradigmi del sociale. Se il sociale viene designato e disegnato come possesso dell'economicità onnivora del profitto globale, nessun margine di azione e di identità autonoma e liberata può essere rintracciato o coltivato in esso. Qui l'aporia terribile che depotenzia la generosità dell'approccio dell'economia solidale.

Il sociale, contrariamente alle letture di esso che si stanno qui criticando, non è preda dell'economico; ma con esso interagisce e in esso conserva il suo spazio di autonomia. Non si dà la "sussunzione totale" del sociale nell'economico, esattamente come non si era data la "sussunzione reale" del lavoro vivo nel capitale. Tra queste determinazioni si inseriscono, invariabilmente, spazi di conflitto intorno ai quali si formano le nuove identità conflittuali dell'epoca.

Del pari, si inseriscono delle relazioni conflittuali tra l'economico e il 'politico' che assolutamente non è riducibile a pura amministrazione. Così recita la vulgata funzionalistico-sistemica, fatta propria dalle culture di sinistra e subita dal ceto politico di sinistra, al governo come all'opposizione. Le potenti macchine politiche che oggi vediamo in azione non si limitano ad "accompagnare lo sviluppo"; ne decidono anche i termini e i luoghi entro i quali si vanno assettando e ricomponendo nuovi equilibri di potere.

Che la decisione non sia più, per intero, riconducibile alla sovranità della politica non significa che questa perda completamente i suoi attributi di potere; piuttosto, ne veicola la rideterminazione semantica e topologica. D'altro canto, l'aggressione dei ceti economico-finanziari ai luoghi del potere è una variabile costante delle società borghesi-capitalistiche, a fronte di cui lo spazio vero della decisione politica non ha mai avuto il carattere della pubblicità.

Già all'origine dello Stato moderno ci imbattiamo negli *arcana imperii*. Del resto, nelle democrazie parlamentari pluraliste il *lobbying* è stata ed è una delle componenti strategiche del processo decisionale. Che molte delle istituzioni sovranazionali da cui dipende oggi il destino del pianeta (Fmi, Wto, Nato ecc.) non siano a base elettivo-rappresentativa non può farci ignorare che i meccanismi dell'inclusione e della rappresentanza, su base democratica, hanno una natura escludente ed emarginante e che finiscono per essere rappresentativi esattamente dei medesimi interessi difesi dalle istituzioni sovranazionali prima citate.

L'intreccio 'politico'/economico/sociale, proprio nelle società globali in cui ormai viviamo, si fa sempre più complesso e complicato. Discernerne soggetti e oggetti, flussi, modalità di esistenza, forme di interazione, luoghi di intersezione e spazi di conflitto diventa sempre più difficile. Nondimeno, è su questo banco di prova che il pensiero critico è chiamato ad esercitarsi.

A questa prova si è finora tenacemente sottratto, venendo meno ad una delle sue responsabilità fondative. Prova che qui non viene neanche tentata. Qui si può rintracciare solo un invito al cimento; niente d'altro e niente di più. Un cimento per il quale chi scrive non è attrezzato

nemmeno minimamente e per il quale si richiede lo sforzo cooperativo di un'intelligenza collettiva che, già ora, mostra qua e là embrioni vitali.

## 5. Uno schema di rilettura

Non possiamo, tuttavia, esimerci da scarse osservazioni provvisoriamente conclusive: uno schema di lettura e rilettura, da cui ci riproponiamo di ricominciare il lavoro di scavo e di ricerca.

5.1) L'irrapresentato contesta in radice i meccanismi della rappresentanza classica (politica e/o sociale che sia). Tali meccanismi, come la storiografia politica della modernità ci ha insegnato e il pensiero femminista ha ribadito, si fondavano sulla *presentificazione* dell'*assente*, attraverso (appunto) la rappresentanza e la rappresentazione.

5.2) L'assente chiede direttamente di essere presente e preme per entrare direttamente nel teatro del 'politico' e del 'sociale'.

5.3) Non si tratta più di *dare voce*, né di *interpretare*. I soggetti irrapresentati *prendono voce* e si *autointerpretano*. Da qui la messa in scena di una nuova forma di *agorà*, non costituita interamente intorno ai luoghi del 'politico', ma di cui il 'politico' rimane una componente essenziale.

5.4) Irrompono i territori dell'etico e dell'estetico, del comunicare e del dialogare, con tutti i loro linguaggi in continua rielaborazione sinergica.

5.5) Il fare politico non risolve più la dialogica sociale: è ora uno spazio ristretto che, nella sua autoreferenzialità, si rivela un mero luogo di cattività. L'irrapresentato fa esplodere il fare politico e lo spazio del 'politico': lo squassa per linee interne e pressioni esterne dirompenti.

5.6) Il problema non è *aprire* il 'politico' all'etico, ma *far esplodere* l'etico e l'estetico nel 'politico'.

5.7) Mandare all'aria le strutture pre-esistenti del 'politico' serve a prendere definitivo commiato dal principio barocco della rappresentazione. Significa abbandonare definitivamente la concezione della politica come potere, fino ai suoi corollari minimalisti del "governo dei processi". Significa riprendere e continuare a "ragionare di politica", non servendosi soltanto delle "categorie del politico".

## Note

<sup>1</sup> Cfr. P. Barcellona, *Quale politica per il terzo millennio?*, Bari, Dedalo, 2000.

<sup>2</sup> Cfr. M. Revelli, *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

<sup>3</sup> Per la prima prospettiva, si veda, in particolare, Rossana Rossanda, *Note a margine*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996; il riferimento culturale principale, come è ovvio, rimane M. Weber, *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1987. Per la seconda, si può assumere come riferimento orientativo il testo di Barcellona richiamato alla nota n. 1.

<sup>4</sup> Per una prima ricognizione in questa direzione, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Potere, costituzione, conflitto. Dalla protezione del lavoro al lavoro irrapresentato*, in *Elogio del pensiero ricognitivo. Non solo diritto del lavoro: l'itinerario di Gaetano Vardaro*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 2000.

<sup>5</sup> Verso questo sbocco va, invece, muovendo l'analisi di P. Barcellona, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>6</sup> Uno dei pochi che, a sinistra, non ha pudicamente nascosto il risvolto negativo del rapporto Benjamin/Schmitt è stato J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Milano, Adelphi, 1997; in particolare, pp. 177-178. Taubes riporta un passo assolutamente illuminante di una lettera del 9 dicembre del 1930 da Benjamin indirizzata a Schmitt: "Riconoscerà certo l'influsso che il Suo scritto la *Teologia politica* ha esercitato sul mio libro in termini sia metodologici che contenutistici, ma ciò che Lei non può sapere è che il Suo libro la *Dittatura* e altri mi toccano profondamente, cosicché le mie intuizioni di filosofia dell'arte

coincidono con le Sue convinzioni sulla filosofia dello Stato" (cit. p. 178). Il libro di Benjamin in questione è *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1971 (trad. di E. Filippini). La *Teologia politica* di Schmitt, che Benjamin richiama, si trova in *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972; l'altro testo schmittiano richiamato è *La dittatura. Dall'origine dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Bari, Laterza, 1975.

<sup>7</sup> In questa direzione già P. Rosanvallon, *Prefazione a una teoria della disillusione verso la democrazia*, Milano, Anabasi, 1994, pp. 10-15. Ma, diversamente da quanto stiamo qui argomentando, Rosanvallon esaurisce interamente a questo livello il processo di modernizzazione borghese del concetto e della situazione della responsabilità.

<sup>8</sup> Per questo percorso di indagine, si rinvia al capitolo successivo.

<sup>9</sup> P. Rosanvallon, *op. cit.*, p. 16.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 16-17, corsivo nostro.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Per una lettura delle posizioni vichiane secondo questa prospettiva di indagine, si rinvia al cap. V del vol. I.

<sup>14</sup> Per un'utile ricognizione sul tema, cfr. S. Moscovici, *Il ritorno del rimosso*, Milano, Anabasi, 1994. L'unica apprezzabile eccezione è segnata da P. Barcellona che assume apertamente la "psicologia delle masse" come una delle chiavi con cui leggere la crisi epocale in corso: cfr. *op. cit.*, pp. 101 ss. La lettura di Barcellona non converge con quella che stiamo qui tentando di approssimare.

<sup>15</sup> Rinviamo direttamente a E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982.

<sup>16</sup> Giova precisare che qui facciamo astrazione delle posizioni neo-operaiste, per le quali si rinvia al successivo cap. X.

<sup>17</sup> Come già abbiamo accennato, assumeremo come emblematiche di questo "salto" le posizioni di M. Revelli, *op. cit.*

## Cap. IX ESSERE NELLA TRANSIZIONE

### 1. Dal presente al domani

In linea generale, tutti i tentativi fin qui prodotti "per ripensare la sinistra" muovono da due punti focali: (a) ancoraggio alla tradizione affermata dalla rivoluzione francese; (b) riposizionamento o rimozione concettuale della diade destra/sinistra<sup>1</sup>.

In parte, questa chiave di lettura è resa obbligata dalla "storia critica delle idee" e dai mutamenti storici e civili che hanno accompagnato la transizione dalla società feudale alla società moderna. Ad essa va, però, imputato un rilevante deficit di articolazione.

Intanto, perché il passaggio dal feudalesimo alla modernità non è stato così lineare come la storiografia ufficiale ce l'ha consegnato. In secondo luogo, perché feudalesimo e modernità sono concetti e contesti storici con un notevole tasso di differenzialità interna, restii a lasciarsi risucchiare negli schemi concettuali rigidi in cui si è preteso di incasellarli.

Ancora. La discussione politica e filosofica, in via prevalente, ritiene la diade destra/sinistra caratteristica della modernità, non più della post-modernità e non anche della pre-modernità<sup>2</sup>. La complessità e la differenziazione sociale (prima), la "caduta del Muro" e la globalizzazione (dopo) avrebbero svuotato di pregnanza euristica e senso politico entrambi i termini della diade. Si avanza, qui, la richiesta di un pensiero politico più complesso e articolato, finalmente capace di liberarsi dalle categorie dicotomiche in cui è rimasto finora impigliato.

La critica non manca di interesse e di legittimazione teorica e storica; peccato che sia svolta strumentalmente.

In realtà, nella maggior parte dei casi, con la liquidazione della diade destra/sinistra, si persegue il fine (nemmeno troppo nascosto, a dire il vero) di asportare dal corpo sociale, dalle codificazioni simboliche e dallo stesso immaginario collettivo le conquiste di civiltà comportate dalla penetrazione diffusiva di quei diritti civili e politici che hanno segnato il tramonto dell'antico regime, con la conseguente nascita delle repubbliche costituzionali (prima), delle democrazie parlamentari (dopo) e dello Stato sociale (infine).

Si deve riconoscere che siffatta operazione di destrutturazione regressiva dei diritti è, in parte, resa possibile proprio dalle rappresentazioni antinomiche ed unilineari del pensiero politico moderno (in generale) e di quello della sinistra (in particolare). La diade destra/sinistra è una di tali rappresentazioni: essa pretende di risolvere entro il proprio ambito dicotomico, in virtù del codice binario Sì/No che la corrode internamente, l'intero universo del 'politico', delle relazioni sociali e delle forme simboliche. Essa, a ben guardare, nemmeno in età moderna appare teoricamente ed epistemologicamente legittima.

Il 'politico' non è circoscrivibile alla diade destra/sinistra: non è un'assiomatica, bensì una problematica.

Altrettanto deve dirsi per la società, la quale non è spiegabile e/o dominabile dal 'politico': non lo era nell'era moderna; ancora meno lo è in quella contemporanea.

A ciò si deve aggiungere che le forme simboliche hanno sempre rivelato e tuttora rivelano la loro completa autonomia e, spesso, la loro ribellione alle ragioni del 'politico': reclamano e richiamano idee di libertà e diritti più pregnanti e significanti.

La fragilità epistemologica e teoretica della diade destra/sinistra va ricercata nelle origini dicotomiche del pensiero politico moderno dominante e nelle successive scarnificazioni apportate dal pensiero politico contemporaneo<sup>3</sup>.

Come non esiste *una* politica, così non esistono *una* destra e *una* sinistra; esistono le *politiche*, le *destre* e le *sinistre*.

Come le *politiche* non risolvono in sé il 'politico', così le destre e le sinistre non occupano per intero lo spazio della decisione e della comunicazione politica.

Stanno già scritte qui, in questo peccato originale del pensiero politico moderno trasferito in linea ereditaria al pensiero politico contemporaneo, le ragioni fondative delle derive del bipolarismo e del bipartitismo che, ovunque si sono affermati, hanno partorito apatia politica, disaffezione alla vita delle istituzioni, esclusione sociale ed emarginazione culturale.

Esistono altri spazi di decisione e comunicazione politica, a partire dal *centro moderato* di vecchio e nuovo stampo, continuando con le posizioni affermate dai "nuovi movimenti" negli anni '60 e '70 e concludendo con il femminismo, l'ambientalismo, l'ecologismo ecc. degli anni '80 e '90.

Il multiverso variegato dislocato dai "nuovi movimenti sociali", dal femminismo, dall'ambientalismo, dall'ecologismo ecc. non era accessibile e decodificabile dai paradigmi di sinistra ricorrenti: sia quelli riformisti che quelli rivoluzionari e sovversivi. Non è stato perspicuamente interpretato in passato. Non lo è ancora nel presente, dove il gorgo neoliberista: a) ha risucchiato e stritolato la memoria storica e l'identità culturale delle "sinistre di governo"; b) pietrificato in battaglie di retroguardia le "sinistre alternative".

Non aver fatto i conti con le origini dicotomiche del pensiero politico moderno e il minimalismo del pensiero politico contemporaneo: ecco il banco di prova su cui sono venute meno *tutte* le sinistre. È stato un fallimento culturale, prima ancora che politico.

Si è proceduto per simmetrie contrapposte: ognuna delle sinistre ha generato il suo dualismo valoriale e le sue gerarchie di senso mutilanti.

Non è bastato il '68, per portare alla luce i limiti dell'approccio riformista, rivoluzionario e sovversivo.

Non è bastato il '77, per costringere ad una rimessa in discussione dei paradigmi fondativi delle varie sinistre.

Tutte le sinistre sono venute meno: chi in un modo e chi in un altro; chi portando più responsabilità e chi meno.

Ma tutte sono state accomunate da un'eguale incapacità: l'interpretazione della modernità e della contemporaneità. Anziché partorire nuovi paradigmi all'altezza dei tempi, in una relazione di continuità/discontinuità con il patrimonio culturale delle origini, le varie sinistre hanno riverniciato e irrigidito questo o quel paradigma della riforma e/o della trasformazione e/o del mutamento sociale.

Persino, le eresie maggiormente avversate e messe ai margini della discussione politica e della comunicazione sociale (si pensi, per fare un esempio, all'operaismo italiano da Panzieri a Negri) hanno fallito l'appuntamento con la storia a cui erano chiamate.

Di questo fallimento si tratta di prendere atto: non con un atto di abiura; bensì con un'opera di riattraversamento critico e di oltrepassamento culturale e politico.

Non esistono più gli spazi per le vecchie contrapposizioni politico-culturali: mantenerle ancora in piedi è un vezzo e, insieme, un lusso che nessuno può più concedersi. Posto pure, per un momento, che in passato ciò fosse giustificabile.

Occorre alimentare la discussione, le polemiche, i conflitti e le convergenze possibili dall'orizzonte dell'oggi e del domani: assumendosi ognuno le proprie passate e presenti responsabilità.

Occorre liberare energie nuove; elaborare nuove idee; sperimentare nuovi passaggi.

Mettersi di nuovo e meglio all'ascolto della storia, della società e dei suoi attori/soggetti differenziati.

Per ripensare le sinistre, è necessario ripensare la politica; per ripensare la politica, urge ripensare le sinistre.

## 2. Reinvenzione culturale

La passerella delle sigle politiche, a cui abbiamo assistito nei secondi anni Novanta, in aperta e flagrante smentita dei progetti di semplificazione politica che hanno accompagnato la balbettante transizione italiana dal proporzionale al maggioritario, non è un fatto nuovo nella storia politica dell'Occidente moderno e contemporaneo<sup>4</sup>. Ma, forse, più di altre volte è indicativa di un *vuoto* culturale e categoriale che regredisce alla forma archetipica della crisi del lessico politico, la cui semantica sembra essere afferrata dal demone dell'insensatezza.

La presenza operosa di questo vuoto categoriale deve, però, indurre ad attente riflessioni. Il fenomeno è di ampia portata, percorso da dinamiche di sostrato strutturali e gravido di implicazioni rilevanti. Non possiamo spiegarlo con la confusione e il corto raggio delle idee e dei progetti che caratterizzano lo sterile e litigioso dibattito della scena politica italiana. Nemmeno possiamo liquidarlo come un "tradimento" di sacri e antichi principi. Tantomeno, circoscriverlo alle linee perimetrali dell'opportunismo e del trasformismo politico.

Esso è, più propriamente, *carezza di inedito*, a cui tentano di porre rimedio — sotto tutte le latitudini — *nuovismi* declinati al riparo dei conformismi ideologici di tradizioni culturali ormai in crisi. In cima alla lista degli anacronismi culturali vanno inseriti il liberalismo e/o il liberismo, nondimeno assurti a ordine simbolico/culturale del mondo, dopo l'ennesima crisi del marxismo e il "crollo del comunismo".

L'evento che rimane da prendere seriamente in considerazione pare un altro. Come sempre, di fronte ad un vuoto culturale e politico epocale, prende avvio un processo di *reinvenzione categoriale*. Questo processo è in atto a scala mondiale, perlomeno a far data dalla "controrivoluzione reaganiana" degli anni Ottanta.

Che le categorie finora elaborate siano di basso livello e che le culture politiche assunte come referente costruttivo siano, per lo più, ammiccamenti e/o prolungamenti distorsivi di molte delle vecchie costituisce un dato che non attenua la portata di questo processo; anzi, lo rende acre e doloroso. La produzione di *nuovismi categoriali*, anziché dell'*inedito* è, allo stato (e non soltanto in Italia), la forma dominante attraverso cui la transizione culturale sta passando. È probabile che tale forma rimanga dominante per una lunga fase storica; ma non è certo, in assoluto. Molto dipende dalle capacità autopropulsive e di rinnovamento insite nella forma e dal conflitto culturale che intorno ad essa si consumerà (o non consumerà).

Intorno all'*inedito culturale* si gioca la scommessa del ripensamento delle politiche da sinistra. Qui, del pari, stanno tutti i passaggi politici, per ripensare le sinistre. Reinventare le proprie culture: ecco la sfida che l'epoca lancia alle sinistre.

Ogni epoca di transizione ha lanciato — e lancia — questa sfida. Chi se ne rivela all'altezza, meglio abita e percorre la transizione: diviene abitante del suo tempo, nel mentre stesso si slancia verso il futuro e porta con sé il proprio passato, rivisto, ripensato e rivissuto.

Prendiamo, per esempio, il trionfo del capitalismo, estesosi nella seconda metà del XIX secolo dall'Inghilterra vittoriana a tutto il resto del mondo e che K. Polany ha pregnantemente designato come "grande trasformazione"<sup>5</sup>. Esso, in gran parte, si è retto sulla invenzione culturale del *mercato libero*, elevatosi a spazio metasimbolico per eccellenza.

Prendiamo, ancora, l'epoca attuale. Essa, per parte cospicua, si regge sulla invenzione culturale della *globalizzazione* che, ancor più del mercato libero, si presta alle ingegnerie sociali postulanti la creazione di una civiltà planetaria, avente un'omogenea e compatta scala valoriale-culturale di riferimento<sup>6</sup>.

Del resto, è stato sostenuto, non senza fondamento, che le nazioni medesime prima sono *immaginate* e dopo *costruite e trasformate*<sup>7</sup>.

Nel presente, in barba al pensiero post-moderno e alla crisi conclamata delle ideologie e delle narrazioni (grandi e piccole), perfino nel quotidiano più banale, siamo rinserrati nelle gabbie simboliche della mitopoietica della globalizzazione, una metanarrazione che non ha eguali rispetto al passato.

Il "mercato libero" e la "globalizzazione", ovviamente, non sono semplicemente delle invenzioni culturali; sono anche (qualcuno dirà: soprattutto) processi storico-sociali di portata eccezionale. Il punto in questione è un altro: così come si sono imposti — e si stanno imponendo — sono soprattutto dei costrutti culturali, stratificati e diffusi da codici semantici sempre più invasivi e scardinanti. In altri termini, non rappresentano la dirompenza sorgiva del moto storico; piuttosto, costituiscono il punto intermedio di incastro mutevole di soggetti/oggetti della più svariata natura e composizione.

Diversamente da quanto postulato dall'imperativo causalistico e deterministico (di ascendenza sia razionalistico-illuministica che idealistico-storicistica), quella vincente non era — e non è — l'unica delle storie possibili. Parimenti, quella che ci viene oggi offerta dal *media system* non è l'unica chance a disposizione dell'umanità sociale.

Pochi accadimenti sono così insufficientemente autoreferenziali e neutrali come la storia, la quale non emerge come una trama preordinata, procedente secondo un disegno finalistico di progresso sociale cumulativo e/o redenzione salvifica. Essa è, per antonomasia, il terreno elettivo dell'irruzione del discontinuo, dell'imponderabile e del caos. Il suo repertorio ammette sempre un campo aperto di possibilità, le quali dipendono tanto dalle "correnti profonde" che dalla contingenza; tanto dall'incontro che dallo scontro tra attori conflittuali e tra fattori disomogenei, in un gioco continuamente ridefinito e dall'esito imprevedibile.

Contrariamente agli archetipi e stereotipi del dispotismo ingenuo di marca illuministica (e neo-illuministica), la storia non è il teatro razionale del senso; spesso, anzi, è apertamente insensata e crudele. Territorio dell'insensato e del crudele è stato, soprattutto, il teatro storico del XX secolo, contaminato dal male estremo di Auschwitz e del Gulag, con cui è stato indelebilmente marchiato a lutto il futuro entro cui non ancora dimoriamo. Dopo Auschwitz, un interrogativo tremendo riempie di sé le più intime pieghe dell'esistenza degli umani: "la storia è il male?".

La transizione culturale che stiamo vivendo si colloca entro il teatro storico del XX secolo, di cui è l'erede. In che termini se ne distaccherà? In che termini, metabolizzerà il silenzio ed il

male di Auschwitz e del Gulag? Sarà capace di restituire la parola viva agli umani e agli organismi associati? Sarà capace di "riprendere la parola"?

Una volta di più, decisiva pare l'elaborazione dell'inedito culturale. Determinante soprattutto per le sinistre.

Se questo banco di prova saprà mutarsi in un laboratorio itinerante, prenderà finalmente avvio una metamorfosi non ulteriormente rinviabile: il passaggio dalla *sinistra* alle *sinistre*. Il transito implica la presa di congedo definitiva, irreversibile e senza rimpianto alcuno, dai meta-linguaggi universali, per mettersi all'ascolto degli infiniti linguaggi delle forme della vita e del sociale.

Non si tratta di "rifondare" la sinistra e nemmeno di "fondare" una "sinistra pluralistica". Qui il problema è: mettere in dialogo tutte le sinistre che vivono la transizione culturale.

È questione non tanto di produrre un "movimento di idee", quanto di porre in comunicazione le *forme sociali* della transizione culturale con la *soggettualità multiversa* che trasuda dal sociale. Quella soggettualità che non solo e non tanto patisce gli ordini simbolici, culturali e politici dati, quanto e soprattutto già sperimenta e allude a forme di socialità e liberazione dislocanti una più matura libertà.

Le sinistre nascono, vivono e proliferano in tale intercomunicazione. In essa si riproducono e si ridefiniscono le nuove forme e i nuovi soggetti multiversi del conflitto.

Lungo e dentro le nuove frontiere del sociale stanno i futuribili della società. Là v'è l'urgenza dell'insediamento delle sinistre, perché già lì sono in opera i *soggetti multipli* del conflitto e della libertà.

Affinché un siffatto processo di insediamento delle sinistre avvenga, è necessario che esse si pongano all'altezza di una triplice e simultanea arena di significati fortemente correlati:

**1. L'arena cognitiva-produttiva:**

- a) *agire comunicazione*, facendo produzione;
- b) *agire produzione*, facendo comunicazione.

**2. L'arena socio-culturale:**

- a) *fare società*, facendo cultura;
- b) *fare cultura*, facendo società.

**3. L'arena cooperativa-socializzante:**

- a) *agire come produttori di sapere cooperativo evoluto*, fungendo quale anello intermedio di socializzazione;
- b) *agire come distributori di socializzazione evoluta*, fungendo quale anello intermedio di sapere cooperativo.

L'arena specificamente politica in cui si colloca l'agire politico delle sinistre deve essere capace di fare intersezione e mediazione con le arene di significato descritte, consentendo il passaggio dalle reti cognitive della *socievolezza comunicativa* al conseguimento di *obiettivi sociali condivisi*. A questo livello, è possibile il potenziamento dello spazio pubblico della discussione politica e della dialogica sociale.

Inverate tali condizioni, lo spazio pubblico si caratterizza come:

- a) l'attraversamento delle fratture spazio-temporali e socio-culturali tra le differenze;
- b) la messa in dialogo delle conoscenze e identità remote nella prossimità cooperativa;
- c) la determinazione di nuove identità collettive e la rielaborazione di quelle individuali.

Creare linguaggi è creare mondi, diceva Wittgenstein<sup>8</sup>. Nessun mondo nuovo, senza un nuovo linguaggio, aggiungeva la grande Ingeborg Bachmann<sup>9</sup>.

Ma tutto questo non basta ancora. Occorre mettere tra di loro in comunicazione linguaggi e mondi.

L'elaborazione dell'inedito culturale, per le sinistre di cui stiamo parlando, si muove (appunto) tra i nuovi linguaggi *del* mondo e i linguaggi *nei* nuovi mondi.

In quanto multiverso cognitivo e pratica di saperi diffusi, l'arena dei significati e quella politica che abbiamo provveduto a tratteggiare si situano oltre la classica divisione di funzioni, di qualità e di status tra cultura umanistica, cultura scientifica e cultura di massa; rompono, perfino, le tradizionali barriere tra cultura e politica. Nell'atto stesso del loro posizionarsi, apprestano una delle possibili linee di evasione dalla tragedia della cultura moderna che E. Morin ha pregnantemente definito *tragedia della riflessione*<sup>10</sup>. La tragicità risiede qui nella progressiva espulsione della riflessività:

- a) dalla cultura scientifica, ridotta a glaciali asserti logico-matematici;
- b) dalla cultura di massa, ridotta a rumore;
- c) dalla cultura umanistica, degradata a impotente erudizione.

L'accumulo proliferante delle informazioni nelle banche dati elettroniche si presta a fungere quale fattore di espropriazione al genere umano del sapere e delle conoscenze, inaugurando — come già diceva Morin — un nuovo tipo di ignoranza: *l'ignoranza per accumulo di conoscenze*. Cultura e sapere divengono, così, una *terra di nessuno*. Così li sorprendono e li attraversano i nuovi soggetti multipli del conflitto, definitivamente sottratti all'angustia e all'anacronismo delle figure della *singularità* industrialista e post-industrialista.

Conoscenze e saperi, mediante pratiche storicamente e culturalmente determinate, divengono immediatamente fruibili, manipolabili e rielaborabili da un numero potenzialmente illimitato di soggetti cooperanti, tanto nello spazio/tempo reale che in quello virtuale. Le terre di nessuno delle culture e dei saperi vengono ora abitate e animate dal valicamento della distanza spaziale e dal percorrimto del tempo differito operati dai nuovi soggetti multipli, grazie alla *extraterritorialità cognitiva* e alla *trasversalità culturale* che li caratterizza.

Non possiamo limitarci a fare i conti con la poliarchia dei valori di una società secolarizzata, complessa, differenziata e globalizzata. Il policulturalismo e l'interculturalismo di impronta (neo)illuministica si consegnano ancora nelle mani del tiranno che pure contestano: il primato delle forme calcolanti ed escludenti sull'infinita varietà del vivente umano e non umano.

Non è il caso di riscrivere un mero elogio della tolleranza e nemmeno l'apologia della convivenza fra diversi. In tempi storici caratterizzati da una ferina selezione sociale delle specie socio-umane "superiori" e dalla eliminazione per fame, povertà o guerra di quelle "inferiori", non il politeismo dei valori e delle culture, ma la trasversalità culturale è la salvezza.

Policulturalismo e interculturalismo hanno un profilo contraddittorio, come il Giano bifronte:

- a) fluidificano i messaggi, i segni, i simboli e le informazioni tra culture diverse;
- b) accentuano le pulsioni interne ad ogni cultura di difendere il loro proprio statuto originario, contro ogni contaminazione esterna.

Nella "società planetaria", pensare di preservare l'incontaminatezza della propria singolarità identitaria è insensato, prima ancora che fattualmente impossibile. *Accanto* all'altra nessuna identità può conservarsi in pace: prima o poi, o aggredisce o è aggredita; solo nell'*amalgama* e *contaminazione* delle identità sta la via d'uscita pacifica e, insieme, trasgressiva.

Nella comunicazione policulturale e interculturale l'agire comunicativo è costretto a convivere con l'agire emarginativo. Dalla comunicazione, del resto, sono inestirpabili le pulsioni contro l'Altro; solo nella situazione della trasversalità culturale l'Altro non è più minacciato. È qui che il motto di Rimbaud: "Io è un Altro"<sup>11</sup>, diviene realtà storico-esistenziale inconfutabile e non più soltanto moto poetico e slancio dell'anima.

La società dell'informazione e della comunicazione ha precipitato in crisi irreversibile il *fare produttivo*, scalzato e sostituito dal *fare poetico* che ha nella creazione e comunicazione di senso e identità la sua proprietà perspicua.

Nelle nuove condizioni storiche, il lavoro sociale non è semplicemente caratterizzabile come lavoro cognitivo e comunicativo; ma più propriamente come creazione/comunicazione allargata di senso e di identità.

La singolarità e centralità delle antiche forme e figure produttive si dissolve: le forme e le figure produttive sono ora *une* e *molteplici*. In ogni forma del produrre e riprodurre sociale si insediano le forme del comunicare. In ogni forma del comunicare alloggiano le figure e le forme del senso. I soggetti della produzione sono contemporaneamente soggetti della comunicazione, del senso e dell'identità: *unicità* e *molteplicità* nello stesso tempo.

L'unicità è data dall'impiego attivo dei nuovi saperi e delle nuove conoscenze implicate dalle nuove tecnologie telematiche; la molteplicità sta nell'evidenza che queste nuove forme e figure produttive si scompongono e ricompongono in una pluralità di soggetti. Niente più della creazione e comunicazione di senso e identità reca il contrassegno della pluralità. Al punto che ogni singola unità/figura è sede di una molteplicità di funzioni cognitive, conoscitive e tecniche. Non solo non è più possibile pensare ad una unità/figura in maniera autonoma e/o dissociata dalle altre; ma, perfino, ogni singola unità/figura è segmentata e connotata da una molteplicità di variabili culturali, tecniche e conoscitive.

Le nuove figure e forme produttive contestualizzano la compresenza di *Uno* e *Molto*, come la troviamo anticipata nella geniale "botanica morfologica" di Goethe<sup>12</sup>.

Costruire e comunicare senso e identità divengono il centro di imputazione in cui si forma, cresce ed agisce un *soggetto plurale cooperativo*, il quale:

- a) è titolare di una molteplicità di saperi e conoscenze;
- b) condivide e comunica ad altri la molteplicità delle sue attribuzioni e funzioni cognitive e conoscitive;

- c) aziona e traduce in prassi operativa e cooperativa linguaggi complessi, i cui codici squarciano e innovano le strutture dei saperi;
- d) è architetto collettivo di funzioni conoscitive e cognitive multidimensionali che si confrontano e immergono in tutte le sfere delle attività umane.

Scompaiono le figure sintesi della produzione taylorista-fordista; si sviluppano le figure multiple. Soppiantati sono i linguaggi delle universalità rigide; si affermano i linguaggi delle differenze e delle trasversalità. Pluralità, molteplicità e multidimensionalità divengono i nuovi contrassegni dell'epoca.

Il soggetto plurale cooperativo, di cui abbiamo cominciato a parlare, è una delle punte di iceberg di questo profondo sommovimento culturale, sociale, tecnologico, organizzativo e comunicativo. L'ammasso eterogeneo di differenze in movimento perpetuo: questo il punto che l'analisi/intervento trova al suo primo impatto; ma questo anche il suo punto di arrivo. Da qui un duplice paradosso, non esente da venature tragiche:

- a) quanto più le cose si avvicinano, tanto più si allontanano;
- b) quanto più le cose si allontanano, tanto più si avvicinano.

Non siamo ancora dotati degli attrezzi concettuali e culturali per abitare e analizzare questo terribile paradosso. Ma a questo "compito" siamo chiamati a rispondere.

### 3. Lo sguardo e il cuore della critica

*Non-detto* e *off-limits* della democrazia sono inestricabilmente avvinti alle questioni più scottanti dell'ordine dei discorsi delle società avanzate. L'agenda politica dei sistemi di governo e "governamentalità" (locali e globali) è quasi per intero occupata dall'ossessione della regolamentazione escludente dei diritti dei soggetti che incarnano l'altero e il diverso. L'Italia non fa eccezione a questa regola; anzi, le pulsioni pro-emarginazione sono coltivate e mobilitate in via permanente da un complesso apparato di mezzi simbolici, politici e comunicativi. Contro gli stranieri, i diversi, gli emarginati ed i poveri in genere è alimentata una campagna strisciante che si va allargando a macchia d'olio e coinvolge in maniera attiva strati sociali sempre più larghi.

La mobilitazione politica (non solo in Italia, purtroppo) avviene, ormai, quasi esclusivamente per contrapposizione frontale alle categorie sociali più svantaggiate, di cui si chiede l'esclusione e l'ostracismo. Si spera, così, di ricostruire un quadro di assicurazione sociale, dal piano simbolico a quello socio-politico. In realtà, un ordine di assicurazioni sociali che si regge su innesti di discriminazioni estensive ed intensive è la negazione dei fondamentali principi democratici, di cui è messa ben in evidenza la crisi irreversibile.

Nelle zone limite del *non-detto* e degli *off limits* della democrazia occorre gettare l'occhio compassionevole della critica. In questi territori massima è la sofferenza umana; massima l'ingiustizia; massima l'atrocità delle pratiche e delle strategie del potere. Nei luoghi e nei tempi del *non-detto* della democrazia sono ravvisabili e quantificabili i livelli di precipitazione attuale della sofferenza umana. Procedendo per queste fenditure, si viene immessi nel pieno della catastrofe che oggi contrassegna il rapporto tra poteri democratici e diritti inalienabili dei cittadini.

Il *non-detto* e il *limite* sono, dunque, tra le primarie categorie di ricognizione critica sulla politica e sulla democrazia nell'età contemporanea e, conseguentemente, sul ruolo che in essa le sinistre intendono giocare.

Innanzitutto, il *limite del non-detto* ci pone in contatto simpatetico e dolorante con ciò che è stato condannato al silenzio e all'invisibilità. Inoltre, l'indifferibile e inconcludibile *dire intorno al non-detto* non consente, in assoluto, che il discorso sulla politica, sulla democrazia, sui diritti e sulla libertà possa mai ultimativamente chiudersi. Il *limite del non-detto* emerge come categoria fondativa e ultimativa della genealogia politica e, forse, del pensare e del creare stessi.

Sul bilico di questi attraversamenti, il *limite del non-detto* diviene il varco attraverso cui prende inizio il cammino e la messa in moto del pensiero. Col che la categoria wittgensteiniana del non-dire e del tacere, proprio non scomparendo dall'orizzonte di ricerca, diventa esperienza sensibile. Qui, come vuole Wittgenstein, su ciò di cui non si può dire occorre continuare a tacere. Ma è proprio il tacere e il taciuto che parlano e ci parlano assordantemente.

Il silenzio dei vinti, degli emarginati e degli oppressi, dei senza parola, dei senza terra e senza casa, dei senza patria e senza diritti diviene qui la mossa che, con rumore, il discorso gioca già nel suo costituirsi. Questo modo di intendere lo statuto del pensare — e del pensare specificamente le politiche delle sinistre — consente di sondare le zone limite dell'umano, del

sociale e del politico. A questo livello di profondità, in determinazione ulteriore, è possibile innervare i presupposti della critica tanto delle politiche del Welfare che delle strategie post-welfaristiche, intorno ai diritti e alle libertà sospese o non riconosciute.

Seguendo il cammino di queste mosse che, insieme, anticipano e sorreggono il discorso, siamo immediatamente messi nelle condizioni di individuare la struttura microinfinitesimale del virus che infetta le democrazie avanzate. È il *bisogno di sicurezza* che partorisce le *strategie dell'insicurezza*, dell'esclusione e della manipolazione escludente dalle "tavole dei diritti". Queste due polarità sono geneticamente avvinte. In sovrappiù, dobbiamo cogliere con nettezza che i due poli non sono in rapporto di semplice reciprocità. Al contrario, bisogno di sicurezza e strategie dell'insicurezza hanno ambedue la caratteristica di essere determinazioni positive e negative. Più esplicitamente ancora: da ognuna di queste determinazioni consegue (a) un'azione *positiva* di architettura e costruzione sociale e (b) un'azione *negativa* di impedimento e costrizione sociale. Insomma: *costruzione sociale* come *costrizione* e *costrizione* come *costruzione sociale*. La "reciprocità" del legame si insedia a questo livello di complessità e "circularità". Lo stesso architettare positivo è, nel contempo, un impedire e un costringere; allo stesso modo col quale il momento negativo della coercizione è, nel contempo, una modalità del costruire e del fare.

Ancora di più. La causa originaria che corrompe le democrazie avanzate sta esattamente nella rimozione da esse praticata del *non-detto*; nella insofferenza nei confronti del taciuto espressa dai cromosomi culturali dominanti; nella carica di isterismo collettivo con cui le politiche pubbliche, la discussione politica e la comunicazione sociale affrontano i territori e i temi del limite; nelle algide pulsioni di morte con cui i soggetti del potere e l'immaginario collettivo fronteggiano l'altero e il diverso. Non possiamo, infine, dimenticare che questo cupo contrassegno delle democrazie avanzate è anche il residuo rielaborato di quell'ossessione dell'ordine e di quella mania dell'esclusione che marchia *ab origine* la politica e la società moderne.

Da questa postazione, la critica delle democrazie avanzate si pone anche come superamento del 'politico' moderno. Siamo posti di fronte alla coabitazione critica delle dislocazioni temporali, da cui germina l'urgenza di uscire tanto dal passato quanto dal presente e dai futuri da loro messi in codice, in progetto e in azione.

Occorre connettere, ma non confondere, le dimensioni del "sincronico" con quelle del "diacronico", incuneando una "frattura epistemologica" nel cuore di tutti gli universi discorsivi dalle culture genealogiche che abbiamo fin qui ereditato (da Nietzsche a Foucault fino alle "ricerche delle donne sulle donne").

È necessario *andare oltre* la genealogia. Muovendo dal *non-detto*, dobbiamo approssimarci al *non-ancora*; dal *non-c'è stato*, dobbiamo muovere verso il *non-c'è*. E non tanto e non solo verso quel *non-c'è* ridotto al silenzio, quanto e soprattutto verso quel *non-c'è* che *manca ancora* e attende dei soggetti, degli osservatori e degli interpreti, per essere e trasformarsi. Dai limiti del detto occorre continuamente muoversi verso i limiti del non-detto.

Tutti i luoghi del *limite* e del *non-detto* sono possibili luoghi di nascita, oltre che territori dell'oppressione, della colonizzazione e della morte. Per questa ulteriorità di transito, però, non è sufficiente il "cuore freddo" della genealogia; occorre un pensiero ancora più caldo e pieno di colore di quello tramandatoci da Nietzsche e Foucault.

Il teatro della scena sociale e dei significati entro cui è necessario scrivere i nuovi discorsi della politica e delle sinistre procede per *stazioni mobili* che, diversamente dalla "via crucis", non sono un cammino lineare-progressivo. Ogni stazione intreccia e intercetta l'altra, soprattutto quando più tende a far sembrare che solo di sé stia parlando.

I discorsi che dobbiamo imparare a costruire, ricostruire e rielaborare debbono far vorticosamente mulinare innanzi ai nostri occhi scene cangianti che si compongono, scompongono e ricompongono. Lo schema epistemologico retrostante alla ricerca deve saper mettere in azione l'oggetto che si intende indagare in tutte le sue possibili composizioni, scomposizioni e movenze. È solo per l'impossibilità della scrittura di racchiudere in un segno unico il concerto polifonico dei fenomeni della vita sociale e umana che va stabilita una sequenza linguistica e discorsiva. Per questo, la scrittura deve farsi *scrittura polifonica*.

Ma la scrittura polifonica deve accompagnarsi con un metodo che faccia costantemente irrompere il *referente* testuale nel *corpo* del testo. Non tanto per fargli meglio testimoniare di sé, quanto per consentirgli di parlare *dell'altro* e *all'altro* in maniera più viva. Il testo deve essere vivo e rendere vivo e sempre nuovo il dialogo con il referente critico-testuale: entrarvi nelle viscere, per mostrarne il cuore nei suoi palpiti più profondi.

L'esigenza qui avvertita non è solo quella di cercare di cogliere il referente testuale nella sua libertà sorgiva, ma anche quella di "restituirlo" ai suoi atti liberatori, per non comprimerne il ciclo vitale. Da qui in avanti, accanto alla libertà dell'osservatore, viene anche rispettata la libertà dell'osservato: l'osservato va lasciato libero d'essere quello che è e vuole. Cioè: da questo punto in poi, lo si coglie nel suo processo di distanziamento e liberazione dall'osservatore.

Definire nuove metodologie di ricerca e approntare una nuova "scatola degli attrezzi" è una premessa ineludibile, per far ripartire una riflessione sulla politica e sulle sinistre, in grado di misurarsi con le problematiche complesse delle società contemporanee.

Gran parte della scena politica delle democrazie avanzate è oggi occupata dalla sfida tra nuovi soggetti e nuovi diritti (ad un polo) ed apparati statuali-burocratici (al polo opposto). La posta in gioco della sfida è il ridisegno dell'ordinamento statale intorno alle tavole dei diritti fondamentali. Al riparo da occhi indiscreti, le regole della democrazia sono, ad un tempo, sospese, manipolate e agite *ad personam*, al di sotto di tutte le soglie minime del garantismo giuridico.

Non ingannino l'arbitrarietà e la discrezionalità estreme con cui operatori istituzionali e attori politici fanno qui scempio delle procedure democratiche. Si tratta di atti intenzionali che obbediscono ad una concezione autoritaria, se non dispotica, del rapporto tra Stato e cittadini, tra Stato e diversità etnico-culturale, tra Stato e minoranze interne ed esterne.

Gli atti arbitrari e discrezionali, diversificandosi tra di loro, costruiscono, mettono in scena e proteggono delle vere e proprie *regolarità* di comportamento bellicoso. Queste si introiettano negli strati profondi del tessuto politico-amministrativo e nel magma agitato della società civile, spacciandosi come "difesa naturale", assolutamente necessitata e irrinunciabile, da agenti patogeni interni ed esterni.

Qui quanto più fertile e fantasiosa è l'intenzionalità dell'arbitrio e della discrezionalità, tanto più si diffondono e innovano *subculture di massa* che comprimono spaventosamente il menù dei diritti. Da qui poi riparte, più serrato che mai, l'attacco alle procedure democratiche. L'offensiva riprende avvio con l'assemblaggio delle nuove regolarità del comportamento bellicoso che passano a proceduralizzarsi sul piano amministrativo. Successivamente, debordando dal piano amministrativo, si pongono come *regole materiali non scritte*.

Il più delle volte, esse rifuggono come "nemico" il piano della "scrittura formale". Ma ciò, come la critica più avvertita ha da tempo individuato, è segno e ragione del loro *potere* e non della loro *vulnerabilità*; della loro *plurioffensività* e non della loro *inermità*; della loro *permanenza* e non della loro *caducità*.

È attraverso questi complessi processi che si auto-generano e auto-organizzano le *strategie della sicurezza*, nel loro essere *discorso occulto* e farsi *offensiva palese*. Discorso e offensiva che costituiscono la messa in mora delle forme e delle procedure democratiche. L'occultamento dei luoghi di formazione e decisione delle strategie e delle pratiche della sicurezza è l'*anti-discorsività* per eccellenza. L'analisi critica ne deve smascherare, con effetto immediato, i loro complessi e reiterati tentativi di svincolamento dalle verifiche democratiche e la loro perenne via di fuga dal confronto e dal dialogo.

Le piste dell'investigazione ci fanno impattare, ancora, nella zona di confluenza tra "moderno" e "contemporaneo". Come è sin troppo agevole rilevare, oltre alla rielaborazione semantica delle ossessioni del Leviatano, siamo qui posti in faccia alla acceca ridislocazione degli inputs e outputs degli *arcana imperii*.

Questa confluenza di "moderno" e "contemporaneo" fa particolarmente "rumore" nei passaggi in cui siamo "costretti" a demistificare le ambigue relazioni tra politica e guerra e tra pace e guerra. Ciò a partire da un'evidenza palmare: il rapporto politica/guerra è assai più complicato e fitto di interconnessioni di quanto la polemologia clausewitziana (e post-clausewitziana) e la storiografia agiografica e apologetica siano disposte ad ammettere. Non solo la guerra è politica (con altri mezzi); ma anche la politica è guerra (con altri mezzi)<sup>13</sup>.

Le categorie della polemologia vengono qui scosse dall'investigazione critica. Con Foucault, sappiamo che la guerra ambisce a farsi "presupposto" del politico, secondo un esito divergente dalla traiettoria descritta da Clausewitz e dallo stesso Schmitt. Le "guerre umanitarie" sono l'evento belligerante che ci pongono di fronte a questa dura e catastrofica evidenza.

Clausewitz, a dire il vero, ammette che la "tensione assoluta" riposa nella guerra; ma, poi, destituisce questa di ogni autonomia, abbassandola a "continuazione" della politica (con altri mezzi). In Schmitt, all'opposto, la "tensione all'estremo" si localizza sempre e solo nel 'politico'. Foucault scopre, invece, che il *principio di ostilità* riposa tanto nella guerra quanto nella politica. Dunque: in Foucault, politica e guerra si coappartengono, sì, ma non si sovrappongono

mai. Tanto che il "principio di ostilità" della politica vale quale *chiave di lettura* della guerra; come, all'inverso, il "principio di ostilità" della guerra funge quale *chiave di lettura* della politica.

Allora, è necessario cercare anche nei codici e nelle strategie della pace il senso, i percorsi e i codici della guerra. Col che tutte le comode e pigre classificazioni politica = pace e crisi della politica = guerra vengono smontate e destituite di ogni fondamento. Solo partendo dall'acquisizione che la politica è *anche* guerra e che la guerra è *anche* politica, l'indagine può avere la speranza di penetrare e interrogare la dura corteccia della storia e, insieme, "chiederle il conto".

Sulla scorta di questi passaggi, siamo condotti in prossimità di un punto centrale: la *critica della storia e della politica situata dalla parte dei dominati*. Il discorso su pace e guerra, soprattutto a fronte dei conflitti armati locali che si vanno aprendo senza soluzioni di continuità nel nuovo "ordine internazionale", interagisce con quello sulle razze e sulle comunità etniche ed entrambi incrociano i discorsi del/sul potere. Non solo. In tale contesto, il discorso sulle razze si autoriflette: scopre le sottoarticolazioni della razza e delle comunità etniche e non si limita alla mera demarcazione della *linea di inimicizia* tra razze e comunità etniche diverse.

Le società globali e planetarie della contemporaneità sono la combinazione in continuo ridefinirsi di razze e comunità etniche differenti. La democrazia e i poteri delle società avanzate si rifiutano di dar corpo organico e ordinamentale a tale *amalgama*. Ecco perché sono costrette ad un tremendo passaggio: la creazione d'imperio, all'interno di ogni singola razza e ogni singola comunità etnica, di vere e proprie *sottoclassi* sociali su cui viene esercitata una signoria assoluta, in virtù del pregiudizio culturale-biologico che le ritiene specie sociali inferiori.

Nasce, a questo tornante storico, una nuova e inquietante forma di *razzismo di Stato*. Ora, per il razzismo di Stato, il concetto di *diverso* acquisisce uno statuto *biologico*. Conseguentemente, la nozione di *pericolo* arretra, dal campo dei significati sociali, alle sfere delle permanenze, emergenze ed escrescenze biologiche. Da qui l'assimilazione del diverso sociale e culturale all'altero biologico. Da qui la dilatazione estrema della nozione di pericolo e delle categorie della minaccia che occupano per intero, soffocandoli e accecandoli, i campi di tensione del 'politico', del culturale, del sociale, del simbolico e del biologico.

Nelle forme di governo delle società avanzate, come si vede, le nozioni e le prassi di "sicurezza" e "insicurezza" sono costitutivamente avvinte. Qui la sicurezza non è semplicemente designata come assenza di insicurezza; più corposamente, è *eliminazione* autoritativa e coattiva dell'insicurezza. Allo stesso modo, qui l'insicurezza non è il mero ricalco negativo della sicurezza; piuttosto, è pensata e patita come patogenesi aggressiva, minaccia della civiltà e del civile convivere: è tumore biologico da estirpare, non semplice pericolo sociale contro cui vigilare. Saltano, allora, i paradigmi del "sorvegliare e punire"; trionfano i paradigmi hobbesiani della sicurezza, riscritti saccheggiando codici e saperi biologici.

Nasce in questi interstizi tumefatti l'esigenza inappagabile dell'ampliamento progressivo dell'esclusione dall'*agorà*. La democrazia, da sfera della discussione pubblica intorno ai diritti, la giustizia e le libertà, diviene la sorgente della disseminazione di territori trincerati, in cui i sentimenti prevalenti e contrapposti sono l'odio e la paura. L'ossessione della sicurezza genera la *democrazia dell'insicurezza bellicosa*.

Che ne è, a questo punto, del Welfare State? Quale "sicurezza sociale" le politiche di welfare possono garantire nell'epoca dell'insicurezza bellicosa compiutamente dispiegata? Quale lotta all'insicurezza, a questo stadio, il Welfare può mai assicurare? E ancora: non stanno già scritte nel codice genetico del Welfare le premesse di quest'esito catastrofico?

Come ben sappiamo, la "lotta all'insicurezza" è, insieme, obiettivo immediato e motivo teologico dell'esserci e del fare del Welfare. Il "benessere" della società finisce col dipendere dalle spese per la sicurezza sociale. Lo "Stato sociale" è, dunque, l'incarnazione perfetta dello Stato della sicurezza sociale. Ciò che resta fuori dalle sue sfere e dalle sue orbite acquisisce immediatamente lo *status* giuridico-politico di *insicuro*.

Il *rischio di insicurezza* è, quindi, il rovescio catastrofico del Welfare State. L'anima stessa dello "Stato sociale" appare corrosa dalle patologie del rischio. Fino a che, nell'attualità, la "sicurezza sociale" si prolunga in *sicurezza* rispetto allo straniero, al deviante e a tutte le varie sottoclassi sociali a cui vanno negati perfino i più elementari diritti di democrazia.

Il processo dà la stura alla regolazione giuridico-normativa del sociale, con terribili conseguenze, la più inquietante delle quali è di tipo politico: l'effetto di *sgravio dalla responsabilità* dei soggetti del potere. A questo bivio, i titolari del potere divengono *decisori irresponsabili*:

non sono tenuti e chiamati a rispondere delle sfere di ingiustizia che costituiscono la cornice delle loro opzioni/azioni.

Se nell'epoca pre-welfaristica assistevamo alla *responsabilità senza colpa* della sovranità, col Welfare e la sua crisi il processo si capovolge: dalla responsabilità senza colpa, transitiamo alla *sovranità colpevole*, ma *senza responsabilità*. La responsabilità dell'ingiustizia, cioè, tende a translitterarsi nell'apprestamento delle politiche della sicurezza e nella messa in piano della difesa attiva contro la minaccia. Difendersi attivamente dalla minaccia simbolica, sociale, politica, culturale e biologica di cui sono portatrici le varie sottoclassi (interne ed esterne), con tutta evidenza, risponde qui all'imperativo categorico della *legalizzazione* delle decisioni politiche *illegittime*. La legalizzazione dell'ordine politico risolve, così, per via autoritaria la crisi della legittimazione e della rappresentanza che nell'ultimo trentennio del Novecento ha colpito le democrazie avanzate.

Società e Stato si difendono dalla minaccia di insicurezza, attraverso l'aggressione e la dissoluzione del principio di responsabilità. O meglio: la difesa attiva della società fa convergere unicamente e interamente nella forma-Stato il principio di responsabilità. In questa prospettiva, una società sottratta completamente alle sfide lanciategli dall'ambiente e dai soggetti della diversità e della differenza è soltanto quella di cui può ultimamente e integralmente rispondere lo Stato.

Ma una società di cui può interamente rispondere soltanto lo Stato è una società della massima *deresponsabilizzazione*. Lo Stato qui non soltanto si approprierebbe il monopolio della violenza legittima, ma si annetterebbe in linea esclusiva il principio di responsabilità. Non casualmente, le dittature in opera nel XX secolo hanno teso a coniugare il principio della loro massima responsabilità con la massima deresponsabilità della società e delle masse. Non casualmente, come indicatoci dalle più avvertite ricerche sul campo, i soggetti e le pratiche del "securitarismo metropolitano" tendono esplicitamente a delegare allo Stato il *monopolio della responsabilità*.

Una contraddizione catastrofica mina lo "Stato sociale", sin dal suo primo apparire. Se l'obiettivo teleologico delle strategie e delle pratiche di intervento statale deve essere quello della sicurezza sociale; se la sicurezza sociale è conseguibile come rimozione autoritativa dei fattori del rischio, allora, Stato e società, per difendersi debbono necessariamente colpire i "soggetti pericolosi", in quanto incarnazione minacciosa del rischio. Gli stranieri, i detenuti, i "folli" e le donne sono in cima alla lista.

Vi sono sconfinamenti vicendevoli tra sicurezza e insicurezza. La, pur importante e innovatrice, dichiarazione di principio del Welfare intorno all'universalità dei diritti sociali reca in sé il "lato oscuro" dell'esclusione dalla cittadinanza di tutti gli strati e le fasce sociali non raggiunti dalle strategie della sicurezza.

Ancora: il tentativo di responsabilizzazione universalizzante operato dal Welfare State è fatalmente destinato a rovesciarsi in *deresponsabilizzazione universalizzante* dello Stato, a misura in cui l'area di vigenza delle politiche di protezione e sicurezza sociale si va progressivamente restringendo. Sulla media-lunga durata, proprio quello Stato che vuole esercitare il monopolio della responsabilità si trasforma nello Stato della deresponsabilità; proprio la democrazia della sicurezza si trasforma in *democrazia dell'insicurezza*; proprio la società dei diritti si trasforma nella *società delle esclusioni*.

Quanto più il processo di deresponsabilizzazione rispetto ai diritti invade le strutture del comando statale, tanto più monta e cresce la richiesta di sicurezza sociale nei suoi confronti, da parte di una società in preda al panico. Il fatto è che tanto le politiche di deresponsabilizzazione passiva della società civile attivate dallo "Stato sociale", quanto le politiche di auto-responsabilizzazione sociale e securitaria incarnate nello Stato post-welfaristico convergono in un punto decisivo: la sottrazione dell'esercizio dei diritti ai legittimi titolari e ai potenziali destinatari. Il *grado zero* dei diritti degli immigrati e dei detenuti è contestuale alla situazione del *meno diritti* per tutti che marchia la vita sociale e politica delle democrazie avanzate. Quasi che si debba percorrere a ritroso il cammino che ha condotto da sudditi a cittadini.

In termini concettuali, possiamo definire le linee mobili di questo cammino a ritroso come *restrizione del principio di universalità*, affermato dalla rivoluzione francese. Se l'ideologia securitaria si costituisce ed opera come innalzamento e difesa di *confini* razziali, politici, sociali, giuridici e simbolici, diventa chiaro che i meccanismi di inclusione/esclusione non sono dati una volta per tutte. Ciò in una duplice direzionalità: come non sappiamo in via definitiva chi sono gli esclusi, così non possiamo mai sapere in via definitiva chi sono gli inclusi. Le dinamiche di inclusione/esclusione sono arbitrarie e mutevoli sul piano politico e storico-sociale; mobili, sul

terreno spazio-temporale. Ogni soggetto, strato, figura etc. dell'inclusione può divenire soggetto, strato, figura etc. dell'esclusione. Restrizione del principio di universalità significa qui che niente è garantito a nessuno e tutti sono esposti al rischio. Stato e democrazia dell'insicurezza, del resto, non possono che avere le caratteristiche somatiche della precarietà, dell'incertezza, dell'instabilità. Proprio a quest'altezza storica, un esito catastrofico si converte in un "nuovo inizio" devastante: le categorie e le prassi di governo dell'inclusione sono esattamente quelle che implementano su scala allargata l'esclusione e le sue figure multiformi.

## Note

<sup>1</sup> Anche in Italia, il dibattito ha finito col ruotare intorno a questi due fuochi. Si confronti, sul punto, la bibliografia di P. Polito posta in appendice al fortunato libro di Norberto Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994, 1995, 1999.

<sup>2</sup> Emblematiche le posizioni di molti dei critici di Bobbio, dallo stesso definiti: "coloro che continuano a sostenere che destra e sinistra sono ormai nomi senza soggetto" (*op. cit.*, 1995, p. 11). Si distinguono, in particolare: K. Adam, *Caro Bobbio, ti sbagli, non ci sono destra e sinistra*, "Internazionale", n. 33, 1994; L. Colletti, *Quale sinistra dopo il Muro*, "Corriere della Sera", 20 marzo 1994; E. Sterpa, *Destra-sinistra hanno senso solo nei cartelli stradali*, "il Giornale", 6 marzo 1994. Per la storia della diade destra/sinistra, cfr. M. Gauchet, *Storia di una dicotomia. La destra e la sinistra*, Milano, Anabasi, 1994. Per una radicale critica "antropologica" della rappresentazione diadica destra/sinistra, cfr. Ida Magli, *La bandiera strappata. I Totem infranti della politica dalla Resistenza a Tangentopoli*, Parma, Guanda, 1994.

<sup>3</sup> Sul tema, si insiste in maniera diversificata in tutti e tre i volumi della presente opera.

<sup>4</sup> Per riandare ad una delle origini della dicotomia destra/sinistra, è emblematica al riguardo già la successione degli eventi e la elaborazione delle categorie politiche nel lungo ciclo che dalla rivoluzione del 1789 si distende fino all'ascesa e alla caduta della Comune di Parigi. Assai pertinente, sul punto, l'articolata analisi di M. Gauchet, *Storia di una dicotomia. La destra e la sinistra*, Milano, Anabasi, 1994; in part., pp. 7-33.

<sup>5</sup> Cfr. K. Polany, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>6</sup> Importanti considerazioni critiche sul fenomeno stanno in J. Gray, *Alba bugiarda. Il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1998. Si rimanda a questo lavoro, per una bibliografia di approccio alla problematica.

<sup>7</sup> Cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate: origini e diffusioni del nazionalismo*, Roma, manifestolibri, 1996.

<sup>8</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964; *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967; *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974; *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975; *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.

<sup>9</sup> Cfr. Ingeborg Bachmann, *Il trentesimo anno*, Milano, Adelphi, 1985; *Poesie*, Parma, Guanda, 1987; *Il buon Dio di Manhattan*, Milano, Adelphi, 1991; *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992; *Letteratura come utopia*, Milano, Adelphi, 1993; *Il dicibile e l'indicibile*, Milano, Adelphi, 1998.

<sup>10</sup> Cfr. E. Morin, *Sociologia della cultura*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985; rileva, in particolare, la parte III: "Le culture della nostra cultura".

<sup>11</sup> Cfr. A. Rimbaud, *Opere*, Milano, Mondadori, 1975. Per una riflessione del ruolo dell'Altro in una prospettiva convergente con l'analisi che si sta qui conducendo, cfr. A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010.

<sup>12</sup> Cfr. J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, Milano, Guanda, 1983.

<sup>13</sup> Il riferimento è chiaramente al Foucault del "Corso al Collège del 1975-76", reperibile in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977. Su questo "luogo foucaultiano", cfr. A. Petrillo, *Immigrazione e strategie dell'insicurezza. Genealogia di una politica*, Relazione presentata al Convegno di Studi: *Michel Foucault 1926-1996. Luoghi di una permanenza*, Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, Palazzo Serra di Cassano, 29-30 novembre 1996. Gli Atti del Convegno sono stati pubblicati dall'Hammartan (Paris, 1998) sotto la direzione di L. D'Alessandro e A. Marino. Sul punto, sia consentito rinviare anche ad A. Chiocchi: a) *Catastrofi del 'politico'. Teatro di senso, razionalità e categorie della lotta armata*, Avellino, Quaderni di "Società e conflitto", n. 8, 1995, 1999, 2010; b) *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995.

## Cap. X CONOSCENZA E LIBERTÀ

### 1. Il concetto di intercampo

#### 1.1. L'approccio e la prospettiva

L'intercampo delimita e indica una condivisione spazio-temporale, esistenziale-simbolica, culturale-filosofica, storico-politica<sup>1</sup>. Non è indicativo di un amalgama, perché in esso i temi, i soggetti, gli argomenti, i processi e gli eventi che si intrecciano e scontrano non si fondono e nemmeno fondano una sintesi unitaria. Le differenze e i conflitti permangono e si moltiplicano; così come restano e si accentuano gli intrecci e le dialogiche.

L'intercampo è un'unità concettuale minima e, insieme, una complessità basale che ci consente di visionare le *metamorfosi posizionali e transizionali* con cui il vivente, il naturale e le forme della vita affollano, stabilizzano e fanno deflagrare la storia, la società, la scienza e la cultura.

Ogni posizione e ogni transizione sono oggetti e soggetti di metamorfosi. Ogni metamorfosi è il punto di incastro e di rottura di una pluralità di cause e di eventi tra di loro contraddittori. Ogni metamorfosi è, in realtà, una polifonia di voci discordanti tra continuo e discontinuo; così come ogni transizione è un pluriverso di fenomeni dissonanti tra antico e nuovo. L'intercampo è lo spazio/tempo specifico che li contiene e, nel contempo, li libera. Esso ci indica una situazione di estrema mobilità e complessità che è designabile come *coappartenenza delle differenze* e che, in quanto tale, è sempre sul bilico tra continuo e discontinuo, antico e nuovo.

Come unità concettuale minima, l'intercampo taglia corto con i modelli della razionalizzazione e dell'oggettivazione, da un canto, e le metafisiche fondazionaliste, dall'altro. Esso è parte della storia del mondo naturale e dei mondi vitali: è mondo vitale e naturale esso medesimo. È storia *in essere e in divenire, in posizione e in transizione*. Possiamo qualificarlo come l'ambito di tensione privilegiato dal cui varco le *metamorfosi* erompono e si lasciano osservare e sperimentare. E dunque: l'intercampo è anche, se non soprattutto, forma di vita, forma della storia e forma della natura.

L'intercampo accompagna lo scorrere delle forme nelle loro transizioni condivise e metamorfosi partecipate. Le qualità emergenti all'orizzonte dello spazio/tempo ed alla attenzione della ricerca diventano: la stabilità e le trasformazioni; l'equilibrio e il mutamento; l'ordine e i conflitti, il cosmo e il caos. Qualità non più riducibili a diadi irricomponibili, così come ancora avveniva nelle espressioni egemoniche della sapienza antica e moderna; e come ancora avviene nello scientismo e nel fondamentalismo contemporanei.

Inoltre (e non secondariamente), l'intercampo nega il concetto di invarianza delle teorie e degli asserti scientifici; ma non si limita a rinviare alla multivarianza delle proposizioni linguistiche e degli enunciati teorici, coestendendoli ed ancorandoli ad orizzonti di senso di tipo cosmico-antropologico, come ancora avviene nel problematicismo ametodologico di Feyerabend<sup>2</sup>. Più al fondo, la nozione di intercampo richiama la natura multiversa, complessa e mutevole di ogni forma in natura, in società e nell'esistenza. In questo senso, va oltre lo stesso concetto blochiano di *multiversum*<sup>3</sup>.

Nell'intercampo, il multiversum non indica soltanto una spazializzazione del tempo ed una temporalizzazione dello spazio; in esso, il multiversum assume soprattutto un carattere polimorfo e si processualizza come conflitto tra le forme dell'identità e delle differenze. A ben guardare, nel multiversum ospitato e messo in luce dall'intercampo l'identità si va formando *attraverso* le differenze e non già *per* differenza; per parte loro, le differenze operano sempre con le loro precipue identità che sono, sì, sempre in interazione e in ridefinizione, ma richiamano sempre una matrice multiversa da cui dipartono e che contribuiscono a ridefinire. Come l'identità non è statica, così le differenze non sono identitariamente date una volta per tutte. È la doppia azione congiunta identità/differenza e differenza/identità che pone capo al multiversum che origina, definisce e trasforma l'intercampo; ma solo nell'intercampo il multiversum trova il suo spazio/tempo.

Nell'intercampo, sono sempre in scena le origini e le mete ultime, di volta in volta, raggiunte dalle identità/differenze in gioco. Sicché i processi di posizione e transizione impegnano sempre, dall'inizio alla fine, tutto il patrimonio genetico di cui esse sono portatrici e che, per questo, viene speso nella transizione, originando la metamorfosi. Quest'ultima è tanto il prodotto del complesso processo di multivariazione combinata delle identità/differenze quanto la causa

prima del loro mutamento e della loro rielaborazione. "Fase culminante" e "momento primo" dell'azione scenica delle identità/differenze si coappartengono in linea permanente, dando luogo a infiniti cambiamenti di forma e di processo nella medesima unità spazio-temporale.

Se così stanno le cose, nel multiversum dell'intercampo non ci sono soltanto *i* tempi, *gli* spazi e *le* voci. Le cronologie, i luoghi, il vivente e i viventi non sono semplicemente federati, ma decentrati spazialmente e riarticolati temporalmente. Il tempo/spazio non può fungere quale centro di gravità, nemmeno se lo si concepisce come multiverso, come accade ancora in Bloch. L'intercampo è la negazione di ogni forma di accentramento, per la semplice e buona ragione che esso non soffoca e non centripeta la "molteplicità dell'esperienza della vita"; e non la soffoca, a partire dal legame indissolubile identità/differenza.

Possiamo designare l'intercampo come framework primordiale del conflitto. Come unità concettuale, esso è il testo multiverso delle forme del conflitto. Come *involucro* (del conflitto), fornisce l'architettura minima del *continuo*; in quanto *teatro* (del conflitto), designa e disegna l'architettura mobile del *discontinuo*. Pertanto, continuo e discontinuo coabitano tanto nell'unità dell'involucro che nel conflitto dei contenuti. Del resto, qualsivoglia testo è ordine e, insieme, conflitto. E dunque: la diade continuo/discontinuo è mal posta ed epistemologicamente erranea, allo stesso modo di quelle soggetto/oggetto, identità/differenza e ordine/conflitto da cui, in un certo senso, direttamente discende.

### 1.2. Le premesse del discorso critico: Eraclito

Assunto l'intercampo come testo multiverso delle forme del conflitto, ne consegue che esso prende in carico un profilo *polisemico*. Solo che qui, diversamente dall'approccio dialettico e da quello psico-analitico, la polisemia delle identità/differenze non è mai il luogo della ricomposizione delle contraddizioni: la "sintesi superiore" attraverso il "superamento" e/o il passaggio alla dimensione del conscio dalle sottodimensioni del preconscious e dell'inconscio; e ancora: diversamente dall'approccio decostruzionista, non è nemmeno la disseminazione caotica delle differenze generatrici di nuove coppie opposizionali, in capo alla quale regna incontrastata la differenza<sup>4</sup>. Come non va ridotto a unità sintetica, così l'intercampo non va de-costruito e ri-costruito. Al contrario, va colto *così come è* e lasciato libero di essere, mutare e divenire come gli accade, decide e subisce.

Il *discorso critico* nasce esattamente da qui. Qui si raccoglie un filone del prezioso lascito di Eraclito, non a caso filosofo principe e insuperato del conflitto. Come è noto, per Eraclito: "Il retto pensiero è la massima virtù e la sapienza è dire e fare cose vere ascoltando e seguendo l'intima natura delle cose"<sup>5</sup>. Dobbiamo, dunque, predisporci ad ascoltare e seguire l'intima natura dell'intercampo. La "natura delle cose" non può essere sovvertita, ri-costruita o de-costruita. Cioè: le "cose" non possono essere *snaturate*. Quel pensiero che snatura le "cose" non può ambire ad essere o diventare critico.

Ma è malsano anche quel pensiero che non si incardina sul "comune": "Comune è il retto pensiero"<sup>6</sup>. "Parlare con intendimento" vuole dire "fondarsi su ciò che a tutti comune" ed è il "comune" che si "deve seguire"<sup>7</sup>. L'intercampo è lo spazio/tempo comune da cui occorre partire, esattamente perché il conflitto e la guerra sono *il comune*, perché la giustizia è *contesa*, perché tutto accade secondo *contesa* e *necessità*<sup>8</sup>. Ancora meglio: "Polemos di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi"<sup>9</sup>. Le forme del conflitto sono la matrice del "comune"; possiamo, anzi, dire: il conflitto sta nel "comune", nasce nel "comune" ed al "comune" rinvia. Non v'è forma di vita e di vivente, processualità naturale, storica, sociale e culturale che non siano permeate, attraversate e squarciate dal conflitto. Il conflitto è ordine vitale e naturale; ma anche trasformazione dell'ordine vitale e naturale. Il "comune" eracliteo è la *vita* di ognuno e di tutti, ma anche la *vita del cosmo*. Non una "filosofia della vita"; ma quell'azione della vita che scalza la filosofia e la scienza dalla posizione di "centri regolatori" assoluti e assolutistici.

Il pensiero critico si qualifica come *pensiero vivo* che nasce dal e intorno al "comune"; è il *pensiero dormiente* che si apparta in un mondo artefatto e rarefatto, inventato e calzato a misura su se stesso<sup>10</sup>. Le unità e i conflitti del "pensiero dormiente" sono falsi e svelano o una natura tirannica oppure un carattere astrae e distanziante dalla vita e dal vivente. Se è "saggio riconoscere che tutto è uno"<sup>11</sup>, è, addirittura, indispensabile superare tutte le categorie dualistiche, riconducendosi sempre a quelle dei *congiungimenti*: "Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose"<sup>12</sup>. Quella di Eraclito è un'epistemologia dell'*universale vivente* ed il vivente eracliteo è

"congiungimento" di globale e locale, naturale e storico, culturale e sociale, totale e particolare, singolarità e pluralità ecc. L'episteme che ne è alla base, consequenzialmente, non è di tipo specialistico o tecnicistico, ma *esplorativa*; non ha un orizzonte regolativo, ma *panoramico*. L'epistemologia eraclitea ha una *semantica*, ma non una *sintassi* o una "grammatica generativa". La generazione e la trasformazione, con le loro regolarità e varianze, stanno nell'universale vivente; non già nella filosofia e/o nella scienza.

È da queste "basi forti" che Eraclito confuta l'*onniscienza* (soprattutto quella di origine pitagorica), con le sue pretese di conoscenza assoluta<sup>13</sup>. Il "sapere molto", i "molti saperi", l'enciclopedismo multidisciplinare, con i loro costrutti e i loro corollari, non sono indice di conoscenza vera; al contrario, affogano nelle sabbie mobili della conoscenza presunta e ingannevole, attorcigliata intorno a se stessa. In quanto si allontanano dal "comune", non sono forme di "pensiero retto", ma di pensiero falso<sup>14</sup>. L'onniscienza scientifica è il pensiero della *presenza assente*: le unità viventi sono da essa assunte come estranee e assenti; al contrario, le entità irreali vengono classificate come presenti<sup>15</sup>. La pretesa di conoscenza assoluta dell'onniscienza (polymathia) cade di fronte all'evidenza della profondità e infinità della vita, del suo cuore caldo e della sua anima vibrante: "Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza"<sup>16</sup>.

### 1.3. Complessità e regresso del discorso critico: Platone

La formalizzazione platonica dell'epistemologia eraclitea rappresenta un livello di concettualizzazione migliore e più sofisticato<sup>17</sup>; ma, proprio per questo, del discorso eracliteo Platone sfuma e devitalizza le "unità centriche": soprattutto le nozioni di "comune" e di "pensiero retto"<sup>18</sup>. Egli è, nello stesso tempo, tanto vicino e tanto lontano da Eraclito; tanto prossimo e distante risulta, quindi, dai modelli di razionalità scientifica moderni e contemporanei (cominciando con Bacone, Cartesio e Galileo e finendo con l'illuminismo, il positivismo, il neopositivismo, l'empirismo logico ecc.) che, nonostante le ampie e rilevanti discordanze reperibili sull'argomento, possono essere considerati l'incarnazione progressivamente compiuta di quella polymathia tanto duramente confutata da Eraclito; come cercheremo di mostrare nello sviluppo dell'argomentazione.

Platone riprende tra le mani la critica eraclitea alla polymathia e la estende ai modelli di sapere affermati dai sofisti, introducendo una distinzione che sarà decisiva nella storia successiva della cultura occidentale: quella tra *scienza* (episteme) ed *opinione* (doxa). Egli si spinge ancora più avanti di Eraclito ed afferma che non si dà coincidenza alcuna tra scienza e polymathia; anzi, tra di loro interpone una relazione di esclusione. La critica e la storiografia rinvengono proprio nella definizione circostanziata della nozione di scienza il "passo in avanti" compiuto da Platone nei confronti di Eraclito<sup>19</sup>.

Ma vediamo, se le cose stanno proprio in questi termini. Diamo qui per scontata la distinzione originaria tra *conoscenza dianoetica* (il livello inferiore della sapienza) e *conoscenza noetica* (il livello superiore della sapienza) che, a loro volta, si differenziano dall'opinione, per concentrarci sui "luoghi platonici" più direttamente coinvolti dalla nostra investigazione. Ora, nel campo dell'opinione (doxa), Platone instaura un'articolazione distintiva tra immaginazione (*eikasia*) e credenza (*pistis*); in quello dell'episteme, come già visto, la distinzione è articolata tra sapere matematico (*dianoia*) e sapere filosofico (*nous*). Il modello di razionalità che ne consegue assume, quindi, le sembianze di una struttura unitaria, gerarchicamente articolata intorno a due sistemi, a loro volta suddivisi in due livelli sottosistemici:

#### 1. sapere:

- 1.1. *sapere filosofico*;
- 1.2. *sapere matematico*;

#### 2. opinione:

- 2.1. *credenza*;
- 2.2. *immaginazione*<sup>20</sup>.

La gerarchia dei valori è di tipo piramidale e procede dall'alto in basso: più saliamo in alto e più accediamo ad una qualità più densa ed elevata della conoscenza; più scendiamo verso il basso e andiamo degradando verso forme di conoscenza più rozze, imperfette ed illusorie. Ma la suddivisione platonica del sapere in sistemi qualitativamente diversi ha un'altra e non meno considerevole rilevanza, per le sorti della filosofia occidentale: la distinzione tra la "credenza" (*pistis*) ed il "sapere matematico" (*dianoia*) esalta, rendendola visibile in massimo grado, la netta linea di demarcazione tra il metodo *ipotetico-deduttivo* (tipico delle scienze matematiche)

e quello *induttivo* (tipico della *doxa*)<sup>21</sup> Non solo: le ipotesi (*hypothesis*) deduttive rappresentano il crocevia e, insieme, il punto di biforcazione tra sapere dianoetico e sapere noetico: tra il pensiero matematico ed il pensiero filosofico<sup>22</sup>.

Il pensiero filosofico, difatti, non si accontenta di ipotesi geometrico-matematiche, ma risale ai *principi* ed al *principio* che, in quanto tali, stanno prima delle ipotesi e le trascendono: platonicamente, il nous arriva al tutto e "parla con l'anima", proprio perché è capace di (e deve) fare a meno delle ipotesi<sup>23</sup>. Il nous è senza presupposti: è esso medesimo il presupposto e, in quanto tale, non si confonde con i "dati sensibili". La conoscenza somma è quella filosofica, esattamente perché procede attraverso le *idee*: il sapere perfetto è *produzione di idee a mezzo di idee* e sta qui la sua purezza cristallina e la sua superiorità eccelsa<sup>24</sup>. Per Platone, solo le idee non hanno fondazione ipotetica e, perciò, sono le uniche depositarie del vero e retto sapere. Ma, così, la filosofia diventa un incantesimo estraneante ed alienante, come ribadirà più di venti secoli dopo Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*).

Come si vede, il progresso rispetto ad Eraclito è pagato a caro prezzo. Il "passo in avanti" costituito dall'articolazione dei modelli di razionalità scientifica è contestuale ad un irreparabile "passo all'indietro": la perdita del "comune eracliteo", con il conseguente smarrimento dell'"universale vivente" che, a sua volta, funge quale perfezionamento e approfondimento della contrapposizione tra *forme della vita* e *forme del pensiero*, riproducendo su scala più larga le categorie dualistiche tanto duramente e acutamente messe alla frusta da Eraclito. Sta in questo modello platonico, nonostante la sua grandiosità (o, forse, proprio a causa della sua grandiosità), il punto di avvio della *genealogia dualistica* delle forme di razionalità e delle forme di pensiero che hanno "dominato" la storia della cultura occidentale e che nessun altro filosofo (dominante) — a partire da Aristotele — ha saputo mai più frangere, pur intervenendo ripetute e numerose "fratture epistemologiche". Voci dissonanti e dissonanze sono state accuratamente e ciclicamente messe ai margini, ridotte al silenzio o ricoperte dal fitto velo dell'oblio (a partire da Eraclito, appunto).

#### 1.4. Dialettica e decostruzione: da Hegel a Derrida

Tutte le categorie dualistiche rinviano, invariabilmente, ad una scala assiologica entro cui le qualità o sono ricondotte verso il polo *positivo* o verso quello *negativo*. Quello, così, realizzato è un *ordine binario*: bene/male, sì/no, vero/falso ecc. Rimanendo all'interno del suo campo di vigenza, il massimo cui si può ambire è quello di ribaltarne la gerarchia delle priorità e delle posizioni, trasformando il *no* in *sì*. È esattamente questo il limite epistemologico sostanziale della dialettica marxiana del rovesciamento, in virtù della quale il polo negativo (il proletariato ed il comunismo) si converte in polo positivo (soppiantando la borghesia e il capitalismo). In tutte le modalità finora conosciute del pensiero dialettico, il conflitto o scade alla forma di dualismo (Marx, p. es.) o viene sterilizzato nelle forme della sintesi (Hegel, p. es.). Ma tanto il dualismo che la sintesi riproducono l'antinomia vita/pensiero, assegnando, di volta in volta, alla teoria o alla prassi la funzione di *fonte* privilegiata del sapere. Fatte le dovute e debite differenze, il "conflitto delle interpretazioni" che si stratifica sulla coppia binaria teoria/prassi accompagna la storia della cultura occidentale dalla contrapposizione Platone/Aristotele a quella Hegel/Marx ed alle loro varianti post-moderne.

La dif/ferenza derridiana<sup>25</sup> intende porsi come esplicito oltrepassamento della dialettica hegel-marxiana, proprio perché non si limita al mero rovesciamento dell'ordine assiologico dato (superamento di Marx) e nemmeno si riduce alla sintesi degli opposti (superamento di Hegel). La dif/ferenza *eccede* i termini conflittuali dati e si posiziona come situazione intermedia nuova ed eterogenea. Tuttavia, essa è generata proprio dal movimento/processo distanziante dei termini in conflitto: in questo senso, è pura distanza e puro movimento. Lo spazio vuoto della dif/ferenza dislocato *tra* gli opposti

<X> [            ] <Y>

è generato proprio *dagli* opposti <X> e <Y>. Da qui l'aporia originaria del discorso decostruzionista.

Derrida cerca di risolvere l'aporia, definendo la di/ferenza non come categoria (concettuale), ma come *fenditura bianca*, come interruzione puramente spaziale tra gli opposti e prodotta dagli opposti. Essa, quindi, non sarebbe una categoria del *logos* ("il pensiero e la parola di ciò che è"); ma direttamente un *essere senza concetto* (cioè: fuori dal *logos*). La dif/ferenza quale zona eterogenea intermedia diverrebbe il centro nevralgico della produzione degli opposti, proprio in quanto *essere diretto* sottratto al *logos*. L'essere-senza-concetto dovrebbe qui segnare il

superamento in chiave decostruzionista sia della dialettica hegel-marxiana che della metafisica occidentale, inclusa l'ontologia di Heidegger.

Certo, il discorso derridiano non è così categorico ed esplicito; nondimeno, questa è la "posizione" che descrive. L'essere-senza-concetto intende inaugurare una "tradizione nuova", oltrepassando radicalmente il logos della classicità. Che, però, permane; anzi, da "logos che dice", si converte in un *non-logos*. Negli opposti <X> e <Y> il logos permane e, anzi, proprio attraverso il logos noi riusciamo a dirli; inopinatamente, nella eterogeneità mediana della dif/ferenza, il logos smette di dire o, meglio, dice solo non-dicendo. L'essere-dei-concetti produrrebbe un essere-senza-concetti. Come dire, con un effetto controtintenzionale micidiale: è il logos che produce direttamente l'essere. A ben guardare, la dif/ferenza derridiana, contrariamente ai suoi presupposti e alle finalità dichiarate, produce una sublimazione del logos: una sorta di metadiscorso che si supera e si fa essere etero. Ancora di più: la vita qui promana direttamente da un'eccedenza del logos e poco importa che non se ne abbia l'adeguata comprensione.

L'eccedente, sottratto agli opposti ma, nondimeno, da essi generato, diviene la chiave di decostruzione universale. Ora, l'eccedente è sempre eccedenza del *differente*: ecco perché la decostruzione si postula come *apertura dell'identità e riscrittura nel segno della dif/ferenza*, nella costellazione della quale le differenze non sono mai cancellate e sempre permangono e si riproducono. Ma la dif/ferenza quale causa prima di tutte le differenze altro non è che un (nuovo) *principio generatore (arché)* e, in quanto tale, pienamente interno al logos, quale suo presupposto ontologico fondante.

Volendo riassumere in uno schema epistemologico sintetico il discorso che siamo venuti qui enucleando, possiamo dire che viene a riprodursi un effetto paralisi, determinato:

- a) nella dialettica marxiana del rovesciamento: dalla mera inversione dell'ordine assiologico;
- b) nella dialettica hegeliana della riconciliazione: dalla configurazione di un ordine assiologico conflittuale;
- c) nella dialettica derridiana della decostruzione: dalla riproposizione alternativista dell'ontologia dell'essere.

La soluzione alternativista di Derrida mantiene in sé criteri regolativi marxiani, a misura in cui rovescia l'ordine duale identità/differenza, facendo della dif/ferenza il principio assiologico fondante. Nel contempo, recupera la dialettica sistemica hegeliana (tesi + antitesi = sintesi), a misura in cui fa della dif/ferenza l'unità sistemica della disseminazione universale degli opposti. Ne consegue che, in Derrida, permane in forme esasperate ed inedite lo scarto irrimediabile tra identità e differenza, forma-vita e forma-pensiero tipico del logos, dell'ontologia e della dialettica, di cui, pure, si erano proposte la sospensione e la deflagrazione in chiave decostruzionista.

Possiamo lecitamente dire che la proposta derridiana è destinata allo scacco, proprio per il fatto che si limita alla decostruzione del sistema dato, lobotomizzato nelle sue polarità opposte e reso orfano della sua morfogenesi. La decostruzione, per quanto focalizzata sull'eccedente, sul varco e sul margine, resta inchiodata al *qui* e all'*ora*, di cui propone una diversa messa in scena, in una concatenazione infinita di differenze. Col che il qui e l'ora rimangono rescissi dall'*altrove* dello spazio/tempo. Ma l'*altrove*, però, è già nella metamorfosi del qui e dell'ora. L'*altrove* non è semplicemente "rottura", "scissione" e "discontinuità"; è, contestualmente, transizione e metamorfosi. Non è solo evasione, ma anche pressione dello spazio/tempo; non è solo un'utopia, ma anche una delle realtà primarie dell'essere.

La decostruzione non riesce a leggere nel *dato* il *non dato* e viceversa; si limita ad una diversa *teatralizzazione del vigente*, di cui riscrive la *scenografia*, senza occuparsi della *morfogenesi* e nemmeno della *genealogia*, come se tutto il reale ed il possibile e tutto il pensato e l'impensato potessero e dovessero sempre avvenire all'interno di un unico campo di eccedenza. Essa, così, si "costruisce" come una dissolvenza ermeneutica che da ogni coppia opposizionale sarebbe capace di estrarre il proliferare infinito delle differenze, divenendo un *simulacro* che impressiona la realtà a suo piacimento. Il reale ed il vivente sono qui concepiti bloccati nel conflitto opposizionale; solo la dif/ferenza li de-costruirebbe e ri-costruirebbe secondo infinite possibilità. Ma le infinite possibilità non stanno nella qualità decostruzionista del pensiero; al contrario, nell'infinita molteplicità e creatività delle forme dell'essere, con le quali il pensiero deve cercare di mantenere una relazione di empatia.

Per l'approccio decostruzionista, la trasgressione del dato non segna l'uscita da esso; ma la sua ri-scrittura permanente in un pullulare inesausto di differenze e dissolvenze. Quello deco-

struzionista è una specie di ordine sistemico a-sistematico, nella cui mappa prolifera una concatenazione pressoché infinita di differenze. Per il decostruzionista, la vita sarebbe morta apparenza di conflitti, se tra gli opposti non si incuneasse il campo aperto della dif/ferenza. La decostruzione, in quanto incardinata sulla dif/ferenza, così, finirebbe col muovere ed animare la vita dell'essere.

Ma, così procedendo, il discorso apre un'ulteriore falla epistemologica: la decostruzione, da campo dell'essere puro senza concetto, si prolunga in *linguaggio* e *tecnica* della disseminazione e moltiplicazione della vita dell'essere. Non solo essa si pensa come essere-senza-concetto, ma tende anche a qualificarsi come *tecnica pura* affrancata dal peso di gravità del pensiero. La decostruzione è, in fondo, un *metalinguaggio* (pratica della scrittura = pratica della dif/ferenza) che ambisce a partorire dalle sue viscere non solo il pensato, ma addirittura l'impensato. Con l'ulteriore limite che qui l'impensato e l'impensabile risultano sempre più esposti alle ventose onnivore del pensato e del pensabile. L'*eccedenza* della dif/ferenza, in realtà, risulta prigioniera della *semplificazione* della relazione tra dato e non-dato, a misura in cui il secondo termine è sempre e solo posto come *derivato* per differenza trasgressiva dal primo e mai come *agente* in proprio e/o di contro al primo.

Pensare l'impensabile" è derridianamente possibile, in virtù della circostanza che la dif/ferenza si situerebbe *oltre il pensiero*: essa sarebbe l'*oltreconfine* del pensiero, l'essere allo stato puro. Qui "pensare l'impensabile" significa riempire la zona bianca intermedia ed eterogenea della dif/ferenza, lontano dalla sensibilità eidetica del concetto, in una sorta di spazio post-platonico rovesciato. Nell'impensabile derridiano il campo del pensiero *coincide* col campo dell'essere<sup>26</sup>. Nell'intercampo, invece, l'essere *convive* con il pensiero: in esso, l'oltreconfine non è mai essere-per-l'essere; ma è anche e sempre pensiero-dell'essere e essere-del-pensiero. Nel senso doppio che: a) anche il pensiero ha un proprio essere; b) anche l'essere-impensabile è parte del discorso possibile. L'intercampo non solo è l'impensabile, ma anche il vivente; non solo la posizione, ma anche la transizione e la metamorfosi; non solo l'oltreconfine, ma anche l'aggregazione in movimento.

"Pensare l'impensabile", allora, non significa più pensare la purezza incontaminata dell'essere mai stato, all'inseguimento della proliferazione infinita di differenze che interviene nella mappa del dato; ma assume il senso più impegnativo di: vedere il non-ancora-visto; ascoltare il non-ancora-udito; sentire il non-ancora sentito; provare il non-ancora-provato; restare in quel che viene e che verrà ancora. Che è, insieme, fare esperienza dell'essere, del non-essere, dell'altrove, dell'altro e del non-ancora, dal livello minimo ai livelli complessi e superiori della coappartenenza vita/pensiero.

L'altrove e l'altro non risiedono solo *dentro* le pieghe ribelli del dato; ma sono situati anche *fuori*. Non stanno solo sotto il governo o il controllo del dato, come rappresentato da difformi scuole di pensiero che vanno da Hegel a Marx e da Freud a Derrida; ma ne rompono le catene anche da fuori. Nel concetto di *intercampo* - diversamente che nel *campo* dell'ontologia, della dialettica e della decostruzione - le dimensioni dell'altrove e dell'altro sono ben piantate tanto *dentro* che *fuori* il sistema dato: come non ne costituiscono il centro, così non ne sono il margine, il rimosso o lo scarto.

### 1.5. Molteplicità e pensiero: Deleuze

Nel decostruzionismo derridiano, l'anello mancante è il passaggio dal campo all'intercampo. Non sorprende, quindi, che qui il logocentrismo e il fonocentrismo della metafisica occidentale vengano fatti discendere da un modulo di pensiero che concepirebbe l'essere ancora e solo come presenza. Come abbiamo appena visto, la dif/ferenza derridiana intende essere lo spazio aperto, vuoto e indeterminato ai margini laterali dei quali l'essere non è mai opposto all'ente e, dunque, mai può essere riducibile a mera presenza. In realtà, la mossa della dif/ferenza consente a Derrida unicamente di aggirare Heidegger, de-costruire la metafisica e il pensiero dialettico, senza farvi interamente e radicalmente i conti. Di ciò abbiamo cercato di individuare i momenti chiave.

Ma v'è un'altra — e non meno secondaria — corrente del post-strutturalismo francese con cui occorre aprire un serrato confronto critico: quella del "pensiero della molteplicità", rappresentata nella maniera più autorevole da G. Deleuze<sup>27</sup>. Nello stesso Deleuze rileviamo, in partenza, il tentativo di "aggirare" Heidegger. Come già Derrida, anch'egli ritiene che, in Heidegger, l'essere sia *la* differenza (ontologica); mentre, invece, è più corretto heideggerianamente

sostenere che l'essere sia *nella* differenza<sup>28</sup>. Se così stanno le cose, tutto il discorso della dif/ferenza in chiave anti-ontologica salta. Vediamo ora come stanno le cose in Deleuze.

L'approccio di Deleuze è più complesso di quello decostruzionista. Egli, difatti, tende subito a chiarire che la differenza "non possiamo pensarla tra le due cose", neppure "tra l'essere e l'ente"; piuttosto essa: "è l'*erranza* che sopprime i punti fissi"<sup>29</sup>. Ma l'*erranza* è anche disgiunzione nomade e anarchica: al *né ... né* derridiano subentra la sintesi disgiuntiva del *sia ... sia*<sup>30</sup>. Col che vengono meno dicibilità e rappresentazione dell'essere. La non-definibilità dell'essere discende direttamente dalle linee di fuga erratiche che si compongono e decompongono alla sua superficie che, così, diviene il terreno elettivo del nomadismo. Ma questo non significa solamente che l'identità salta; è la differenza stessa che diventa sfuggente. Nella sintesi disgiuntiva la differenza costruisce l'identità come *altro*. Meglio: è proprio l'*Altro* il soggetto/oggetto dell'*erranza* nomade. È precisamente nel campo dell'*Altro* che le differenze perennemente si fanno e disfano in proprio e reciprocamente, come in una sorta di tela di Penelope autogenerantesi attraverso l'insorgenza continua di interrogativi.

Il problematicismo disgiuntivo di Deleuze pone l'essere come interrogativo *che* interroga e *da* interrogare. Lo spazio virtuale delle domande diviene il soggetto/oggetto della ricerca che, a sua volta, appare come una concatenazione di senso pluridimensionale continuamente aperta. L'estenuazione dell'essere, ridotto a "punto interrogativo" dalle domande inoltrate dalla differenza, non deve trarre in inganno, perché è proprio questo "essere sfibrato" a dire sempre *della* e *la* differenza. L'univocità spinoziana dell'essere è qui del tutto particolare: l'essere univoco è sempre l'essere che dice della differenza. Meglio: l'univocità dell'essere, per Deleuze, si dà come differenza. La ripetizione dell'essere è, perciò, moltiplicazione della differenza. Ma l'essere come differenza è tremendamente vicino proprio al ritratto che della differenza ontologica (heideggeriana) Deleuze fornisce e da cui, pure, intendeva prendere le distanze. Con la variazione che qui l'essere è alla superficie *nomade* e *anarchico*; *designativo* e non *giudicante*. La superficie dell'essere è investita dalla molteplicità, in quanto tutti gli eventi che la solcano e riattraversano sono *differenti positivamente esistenti*.

Il *pensiero della molteplicità* nasce da qui e si caratterizza subito per il suo sottrarsi al *non* e al *no*: alla logica del logos esso oppone la logica rizomatica come *logica del senso*. Non concedendosi alla negazione, per definizione, il pensiero è *molteplice*. Con un aperto collegamento a Spinoza e Bergson, Deleuze ritiene che le espressioni della molteplicità siano dislocate alla superficie dell'essere che, per questo, non abbisogna di essere denegato. Il pensiero della molteplicità è pensiero positivo delle differenze che si affermano, senza negare. Ciò è possibile, perché qui la molteplicità pone e non toglie: essa risolve per linee interne il campo dei problemi di cui è depositaria.

Il pensiero della molteplicità è posto come *pensiero della libertà*, poiché lascia che l'essere (come causa) ponga i problemi che solo la molteplicità delle differenze (gli effetti) riesce a disbrigare risolutivamente. Ma, a ben guardare, risolvere i problemi significa non subirli: cioè, deciderli. La molteplicità è qui *potere di decisione*, così come l'intuizione nella metodica di Bergson<sup>31</sup>. Ecco perché *posizione* e *soluzione* del problema, sia in Deleuze che in Bergson, si situano in una relazione di coincidenza: qui un problema ben posto trova da solo la soluzione nella pluralità e molteplicità del suo divenire. Potere di decisione qui è, prima di tutto, *potere di soluzione*: alla molteplicità non può essere imposta soluzione, perché la decisione sta solo e sempre al suo all'interno. *Questa* decisione/soluzione sarebbe solo e sempre caratterizzata dalle marche della libertà che qui è solo e sempre alla superficie dell'essere. Che le cose non stiano propriamente così lo vedremo da qui a poco.

Tutto ciò significa, come già sostenuto da Marx e Bergson<sup>32</sup>, che l'umanità si ponga solo i problemi di cui può fornire la soluzione? Deleuze ritiene di sì<sup>32</sup>. Così non pare. Al contrario, l'umanità si pone i problemi solo in forma di *irrisolvibili*: il falsificazionismo popperiano e l'epistemologia bachelardiana del discontinuo lo ammettono esplicitamente. Ma ciò era già palesemente stato indicato dal discorso eracliteo, con maggiore e più pregnante apertura; come abbiamo visto.

In una prospettiva di libertà, l'umanità pensa il problema sotto forma di punto interrogativo e la soluzione sotto forma di estensione dell'interrogativo. Solo procedendo in tal modo, essa può pensare e agire la libertà in termini di libertà. Più precisamente, allora, l'auto-risoluzione è mancanza di potere di sovra-decisione, perché la libertà è *assenza di potere*. La molteplicità erratica rinuncia a *dire* la profondità; nondimeno, ne vuole *risolvere* la superficie nella dinamica della figurazione erratica. Ma risolvere e configurare (seppur dinamicamente) significa decidere; e decidere significa sempre affermare potere. L'*erranza* nomadica della molteplicità, auto-

risolvendosi, presume di (auto)decidere la libertà: essa è l'atto di forza della potenza vitale del molteplice (Spinoza e Nietzsche) che Deleuze intende conficcare nella superficie nomadica dell'essere. Del resto, in Deleuze, il primato molteplice della differenza è esplicitamente un corpo a corpo *contro* il potere e *per* il potere di risolvere e decidere nelle pieghe dello "spazio liscio" dell'essere. Ed è, così, che egli intende segnare il commiato definitivo sia dal nichilismo (di Nietzsche, in primis) che dall'ontologia (di Heidegger, in primis). In Deleuze, la differenza è *sovversione*: l'affermazione non passa attraverso la negazione, ma è sedizione/seduazione immediata, operata dalla differenza attraverso la differenza. Col che sono marcate le distanze dallo stesso discorso decostruzionista di Derrida.

Il pensiero della molteplicità non è più il *non* e il *no*; ma non è ancora la *libertà*. Disvela qui tutta la sua natura aporetica: le sue sintesi disgiuntive e affermative non riescono mai a schiodare la libertà dal potere e ad affermare la libertà come *non-potere*. Per esso, anzi, sarebbe il potere della molteplicità ad auto-affermare la libertà, decidendola alla superficie dell'essere. Ed è al livello di questa contraddizione costitutiva e costituente che viene recuperata e decostruita la volontà di potere dell'"eterno ritorno" di Nietzsche: ciò che, in Deleuze, ritorna non è il *tutto* (nelle forme sia del "sempre-eguale" che del "negativo" e del "differente"), ma il *molteplice* con il suo *potere di decidere la libertà*. Ma la libertà è *contro* la decisione; meglio: è *non-decisione*. Essa, non già l'essere, è il vero *irrappresentabile*.

L'epistemologia della libertà richiama una mossa che non intende essere *risolutiva*: come non ambisce mai al ruolo della decisionalità, così non è afferrabile dai codici della rappresentazione. La decisione è potere: sia che avvenga nelle stratificazioni profonde dell'essere, sia che sia attiva nelle pieghe vitali della sua superficie liscia. Ben lo sapevano Schmitt e Benjamin; meglio ancora, prima di tutti, lo sapeva criticamente Eraclito. La libertà è tanto *contro* il potere quanto *non-potere*<sup>34</sup>. Ma di questo diremo meglio a suo tempo. Qui non rimane che confermare che il potere di libertà del molteplice, con il suo spinoziano desiderio etico di bellezza, vitalità e gioia, si frange sugli scogli taglienti della decisione. Da qui si specchia in un vivente ridotto a spazialità illimitata senza più tempo, entro il cui ambito i luoghi del presente sono continuamente schivati. Ciò avviene anche (o soprattutto) perché la corporeità profonda dell'essere rimane "causa" degli "effetti" di molteplicità che si danno alla sua superficie nomadica. Così, a livello della causa, il dispositivo dello spazio/tempo rimane una granitica geografia/cronologia in uno stato di inarticolata e inarticolabile abissalità; viceversa, al livello degli effetti, le strutture dello spazio/tempo sono i soggetti-oggetti del divenire del molteplice. La qual cosa, sia detto per inciso, ripropone il dualismo stoico tra l'inglobante tempo storico (*kronos*) e il disgregante divenire (*aion*).

A questo approdo, *il qui è il lontano* che riassorbe tutto il tempo e *l'ora è l'eterna durata* entro cui il presente manca. Qui appare irreparabilmente compromessa la connessione plurivoca tra spazio e tempo. Non solo: risultano dissolte tutte le partizioni interne allo spazio e al tempo; cioè, vengono meno gli intertempi e gli interspazi e le loro confluenze e biforcazioni. La situazione posta dalla "logica del senso" deleuzeana, certo, è più complessa di quella descritta dalla logica stoica; permane, però, il collasso concettuale ed esistenziale che conduce allo smarrimento di tutti i legami interni ed esterni tra "causa" ed "effetto" ed alla dissolvenza della corrispondente rete connettiva dislocata tanto nel "profondo" che "in superficie".

Cristallizzare nel profondo la "causa" e in superficie l'"effetto" fa saltare le interconnessioni tra di loro sussistenti e insorgenti. Il divenire degli effetti/eventi rizomatici, proprio perché divenire dello spazio liscio dell'erranza, dissemina figure disincarnate, prive di un corpo che non sia la virtualità del molteplice. *Questo* divenire è reazione effettuale alla profondità del corporeo, dal cui ventre tuttavia erompe. Il pensiero critico qui, correttamente, si affranca dall'ossessione platonico-aristotelica di voler rintracciare, sempre e a tutti i costi, *la* "causa prima" e *il* "fine ultimo" di tutti gli eventi; ma lo fa, operando una semplificazione esiziale: smette di indagare sulle "cause", operando solo sugli "effetti". Lo spazio ed il tempo della storicità, dell'esistenza e dei concetti sono virtualizzati allo stato puro: perdono la loro carnalità, la loro contraddittorietà, la loro plurisignificanza corporea/extra-corporea. Il divenire dello spazio/tempo, come il senso, non sta soltanto nei movimenti di frontiera, ma anche nelle faglie del profondo. Ed è in questi abissi che è più difficile intravederlo, scoprirlo, mettersene all'ascolto e tentare di decifrarlo senza posa; proprio qui, allora, il pensiero critico non può abdicare.

La logica rizomatica non riesce a mettersi all'ascolto del tempo e nemmeno ha una visione larga e profonda dello spazio. In essa, l'altrove finisce risucchiato in un vortice entro cui il tempo non è più distinguibile. Lo spazio del molteplice, smangiandosi *i tempi* delle differenze, si chiude al discontinuo. La continuità delle forme eterogenee è superficie invalicabile, perché qui

non è ammesso un *fuori*. Meglio: il fuori è sempre e solo superficie. Il divenire è solo e sempre giocato sulle nuove frontiere del "dentro" scoperte e tracciate dalla "logica del senso", con un incessante lavoro di distanziamento, decostruzione decomposizione e ricomposizione delle superfici. La trascendenza si immanentizza nell'eterno e gioioso presente etico del molteplice, come già negli incorporei della logica liminare degli stoici. Il *continuo* della storia e del tempo finisce con il paralizzare il *discontinuo* del vivente e dello spazio, esattamente perché qui la posizione è metamorfosi senza transizione. Posizione, metamorfosi e transizione, giova ricordarlo, sono le pietre angolari dell'intercampo.

L'immanentizzazione del "fuori" nel "dentro" (o che dir si voglia: la trascendentalizzazione del "dentro" nel "fuori") condanna il pensiero della molteplicità a declinarsi, suo malgrado, secondo le forme rigide di una totalità autosufficiente chiusa sull'eternità della superficie che, in questa forma, finisce con l'architettare e riprodurre la dinamica del tempo eterno, avvolto e risolto in se stesso. Ma, ora, la totalità del tempo eterno (del molteplice) nasce dalla interiorizzazione di un equivoco: quello secondo cui la trascendenza sarebbe unicamente scandita dal tempo escatologico. È vero: l'eccesso di futuro dell'escatologia comprime il presente, fino a renderlo eguale a zero. Non per questo, però, il tempo di là da venire è tempo-ultimo e nemmeno trasferisce la speranza nella inerme attesa infinita.

Il *non-ancora* non reca necessariamente impresse la ferita della costrizione al dover-essere (Socrate), del primato etereo dell'idea (Platone), della sussunzione al principio di non-contraddizione (Aristotele), della macchinalità calcolistica e calcolante (Cartesio e le scienze moderne), della tristezza (Hegel e Heidegger) o della angoscia (Kierkegaard e Nietzsche). Né è esperibile come solarità sacrificale (Marx e i marxismi), come dissoluzione nei fatti (dall'empirismo al positivismo fino all'empirismo logico) o come virtualità extra-empirica (teorie dell'informazione e della comunicazione). È, comunque, riduttivo concepire il non-ancora come compimento impossibile del mancante che mai sopravviene. Il futuro è *già* qui, ma non come presente e nemmeno come futuro: ma come più-che-futuro; così come il passato è *ancora* qui, ma non come presente e nemmeno come passato: ma come più-che-passato. Il più-che-passato ed il più-che-futuro convivono *col* presente e *nel* presente, esattamente in quella faglia spazio/temporale in cui il presente è più-che-presente. Ogni forma dell'esistente e del possibile non è considerabile come totalità autosufficiente, ma come intercampo di tempi (e intertempi) e di spazi (e interspazi).

V'è una rete di relazioni complesse e multivariabili fra trascendente e immanente, essere e non-essere; anche per questo, le metamorfosi transitano. Cioè: le forme del vivente e del possibile non solo cambiano posizione e si trasformano, ma aprono un altro spazio/tempo. In tale apertura sta la trascendenza dell'immanenza. E siccome l'apertura permane, la situazione di trascendenza segna lo stato provvisorio dell'immanenza. In un contesto siffatto, l'immanenza, per sua natura, è apertura alla trascendenza, allo stesso modo con cui la trascendenza è il segnava dell'immanenza.

Nell'intercampo, immanenza e trascendenza non si elidono o succhiano; bensì si coappartengono. Ciò fa sì che il compiersi delle transizioni, diversamente da quanto accade nella logica stoica delle disgiunzioni, non determini delle conflazioni dislocanti ogni inizio come punto di riavvio e ripetizione del ciclo<sup>35</sup>. Ma ancora: la transizione ad altri mondi non rinvia nemmeno, come nella morfogenesi rizomatica, ad una virtualità pura incorporea: i *simulacri*; bensì ad un'alterità del reale/virtuale, fuori dalle totalità ristrette dominanti. Nel rizoma deleuzeano, il pensiero si fa pensiero-essere che ambisce a manifestarsi (anche) come pensiero-del-non-essere (il virtuale) che, proprio non essendo, organizza il divenire delle forme della molteplicità. Il simulacro è, appunto, il divenire dell'esistente che non è esistente. Ma, così, il mondo dei simulacri è ancora piega, scarto del mondo reale che viene decostruito soltanto per essere confermato ad uno (e da uno) degli angoli del discorso. Il rizoma è condannato, del tutto inavvertitamente, ad essere il rovescio necessario (se non il prolungamento) del logos, di cui pure intendeva certificare lo stato di morte.

Nella logica rizomatica il virtuale, per quanto disseminatore di frontiere e deterritorializzato, rimane un effetto/evento del reale; esattamente come, negli stoici, l'incorporeo è effetto dei corpi. La logica causa/effetto del logos non viene spezzata, ma confermata ad un più complesso e sofisticato livello di astrazione. Non soccorrono, sull'argomento, i richiami filologici deleuzeani alla distinzione stoica tra "esistere" ed "insistere", secondo cui gli effetti/eventi, in quanto incorporei, non sarebbero categorie di *esistenza*, bensì di *extraesistenza*. Rimane il fatto che, per l'appunto stoicamente, l'extraesistenza si configura come un effetto dell'esistenza. E dunque: qui l'autonomia infinita del virtuale non rompe il gioco di specchi del reale, ma ne fornisce

nuove decostruzioni. Che queste decostruzioni *insistano*, anziché *esistere*, non sposta di un millimetro le coordinate del problema, in quanto le frontiere del rizoma, proprio "insistendo", non riescono a disfarsi del testo/contesto del logos.

Va ripreso il cammino da una consapevolezza di questo tipo: l'evento non è *il* senso; semmai, il senso è *nell'*evento. Ne consegue che: il senso *non* può avere una logica; mentre, invece, la logica *può* avere un senso. Che significa, poi, ripartire da Eraclito, senza ridurre la differenza all'essere e, quindi, continuare a scavarvi dentro, lungo tutta la complessa raggiera dei rapporti interni/esterni. Spinoza e Nietzsche qui sono di grande aiuto<sup>36</sup>; e tuttavia, occorre tagliare il cordone ombelicale con il loro pensiero.

#### 1.6. Posizione, transizione e metamorfosi: da Aristotele a Hölderlin

Visto l'incedere del nostro discorso, si rende necessario soffermarci sulle tre determinanti assiali dell'intercampo: posizione, transizione e metamorfosi.

Cominciamo dalla transizione. Essa è forma e struttura del passaggio da uno stato ad un altro qualitativamente diverso, quando non altero o antitetico. Nella *Poetica*, Aristotele con transizione (*metabolé*) indica il passaggio da uno stato ad un altro contrario, designante un vero e proprio capovolgimento di senso e di situazione. La tragedia è da lui assunta come il luogo privilegiato della transizione, per il passaggio che in essa avviene dalla *catastrofe* alla *catarsi*.

Aristotelicamente argomentando, possiamo dire che lo stato della catarsi sia lo sviluppo discontinuo di quello della catastrofe: se la catastrofe è il necessario della tragedia, la catarsi ne è l'epilogo, sì, inatteso, ma inaggirabile<sup>37</sup>. Qui il passaggio di stato si costruisce sempre come un salto che è impensato e, insieme, indotto. Per Aristotele, la disfatta a cui è votato l'eroe non esaurisce la dialettica della tragedia che, anzi, si compie con la sublimazione della catarsi. Volendo usare un lessico nietzscheano, si può affermare: la catastrofe è l'antefatto; la catarsi, il postfatto<sup>38</sup>. La transizione, per quanto salto, conserva antefatto e postfatto in una relazione di dualità necessitante. Possiamo concludere che, in Aristotele (e, in generale, nella tragedia greca), abbiamo una *transizione* senza *metamorfosi*, in quanto gli *stati* (pur mutevoli) conservano inalterate le *forme viventi* del passaggio.

La tragicità greca risiede, per l'appunto, nell'impossibilità del mutamento che segna la destinalità crudele del mito (umano) che tanto più sprofonda nella voragine quanto più tende ad elevare l'umano oltre la propria indigenza. La catarsi è il residuo del tragico, esattamente come il tragico è il residuo nobile della sfrenatezza e rottura del limite (*hybris*). Il movimento composto di *hybris* e *catarsi* costituisce la statica dell'abisso tragico come *statica della ribellione* entro cui l'umano si perde tragicamente e da cui, nondimeno, riesce a restituirci brandelli di rettitudine. Quella tragica è, così, una *logica del residuo*; non già una *logica della certezza*. Come colto con genio da Nietzsche, la tragedia è anti-socratica e anti-platonica antelitteram, esattamente come Socrate e Platone sono anti-tragici. Ma ciò non è sufficiente al tragico, per scampare del tutto all'ossessione di fissare attorno a scarnificate invarianti logiche il ciclo del suo divenire. Il limite di fondo del tragico, nei Greci, sta nel suo confinarsi nell'abissalità semicieca del necessitante, in un rapporto di occlusione con le metamorfosi del possibile vitale.

Dobbiamo a Hölderlin un ripensamento della nozione del tragico<sup>39</sup>.

Come è noto, in Hölderlin, nella tragedia si consuma la tensione assoluta tra organico (quale categoria principe del formale, dell'individuale, del circoscritto, del percepito e del comprensibile) e l'aorgico (quale quintessenza del multiforme, dell'infinito, dell'istintuale indistinto, dell'impercepibile e dell'incomprensibile). Nella tensione all'assoluto, il conflitto terminale tende alla sovrapposizione: all'ultimo estremo dell'aorgico reperiamo l'organico, così come all'estremo dell'organico rintracciamo l'aorgico. Ciò accade, perché la tragedia è sede della lotta asperissima e della morte del singolo, con la quale viene meno la formalità individuale e circoscritta dell'organico ed è disposto il tuffo nell'aorgico che, così, perde la sua universalità informale. Con un ribaltamento delle forme del senso e del senso delle forme, ora l'istintualità panica si deposita come circoscrizione dell'individualità razionale, proprio come il razionale circoscritto viene alla luce come universalità dell'indistinto. La morte dell'organico si sviluppa come vita dell'aorgico e viceversa. Sopravviene e insorge, dunque, la vita in forme nuove: la metamorfosi. Le posizioni di partenza non coincidono con quelle di arrivo; le forme prime non coincidono con quelle ultime. Il "passaggio di stato" realizza, quindi, metamorfosi posizionali e transizionali. La tragedia è qui transizione con metamorfosi.

L'essere assoluto hölderliniano è il riappacificarsi dell'umano col naturale e col divino e, in quanto tale, pone fine al dissidio assoluto tra il Sé ed il mondo, per un'unione irremissibile nel

*tutto infinito*, da cui separarsi è impossibile<sup>40</sup>. Nel "tutto infinito" ogni esistente umano, naturale e fisico è costretto ad uscire da se stesso e a scindersi; ma con ciò si unisce ad altro e, così, dura e muta. L'unità non è contrapposta alla scissione, così come nessuna delle due si risolve nell'altra. Le consonanze più alte si esprimono e vivono attraverso le dissonanze estreme. La tragedia è uno dei punti limite del riannodarsi e snodarsi di questo complesso movimento dialettico: in essa assolute si fanno le sofferenze e le contraddizioni e, dunque, assolutamente riaffiora la fluente espansione del tutto che trasforma e si trasforma.

L'abbandono del Sé al mondo del naturale e del divino diviene uno dei centri del concetto di tragico in Hölderlin: quanto più grande è l'esperienza del dolore, tanto più aperta è la prospettiva dell'abbandono (cioè: dell'unità irrevocabile col mondo). E dunque: tanto più grande si fa il mondo e diventa grande l'individualità nel mondo. Di ciò gli umani non possono assumere coscienza; ma solo averne il sentimento. La coscienza ed il sapere smettono di essere la fonte della conoscenza e della verità; anzi, in quanto tali, allontanano dalla conoscenza e dalla verità. Allo spirito dell'abbandono, sostiene Hölderlin, gli umani hanno opposto lo spirito della distruzione, quale pulsione di morte che ingenera il caos che devasta il cosmo: nell'abbandono, ci indica Hölderlin, dobbiamo conservare lo spirito gaio dei fanciulli che, anche nell'asprezza dei conflitti, conservano chiari e lieti i loro occhi<sup>41</sup>.

Nella tragedia classica caos e cosmo si contrappongono: il caos non diventa promotore di un altro cosmo, così come il cosmo non diventa la matrice di un nuovo caos rigeneratore. L'eroe mitico, di fatto, è *dismisura impotente*, avvinghiata in se stessa, non potendo ambire alla potenza assoluta degli Dèi. Al polo opposto, gli Dèi sono *misura della dismisura*: essi si autorisoltono in sé, non potendo uscire fuori dall'equilibrio del loro potere illimitato. L'eroe greco eredita in forma tragica e dimidiata non solo il destino dei Titani, ma dello stesso Zeus che ha edificato il suo regno sulla ribellione contro il padre Cronos, cacciato dall'Olimpo. Nel caso dei Titani, la rivolta contro l'autorità cosmica e autorevole degli Dèi sfocia nello scacco e nel lutto; nel caso di Giove, la detronizzazione vittoriosa di Cronos afferma, sì, un nuovo cosmo, ma al prezzo di scinderlo definitivamente dal caos. Il logos cosmologico dell'autorità divina non riesce più a sopportare il logos caotico degli eroi ribelli, persino (o soprattutto) quando essi hanno le sembianze di semidivinità. La rivolta e la ribellione sono cancellate dal monte Olimpo, proprio dalla insurrezione originaria di Zeus contro il padre. Tanto più esse sono patite come intollerabili, se vengono da eroi umani disobbedienti. Se gli Dèi aiutano gli umani è solo in funzione ed in vista del mantenimento delle sacre leggi di Olimpo: la misura della dismisura è mantenuta col ferro e col fuoco della sofferenza umana. Il polo del caos (l'eroe tragico) e quello del cosmo (la dismisura divina) si incontrano e incastrano nei meandri terribili della sofferenza umana: uno è complemento e rovescio dell'altro. Particolarmente acute, anche per questo, si rivelano le letture che della tragedia classica (e dello "spirito greco", in genere) forniscono Hölderlin e Nietzsche, i quali sfuggono agli stereotipi di origine idealista e romantica che la modulano come suprema rappresentazione di equilibrio e compostezza.

Possiamo ora dire: nella contesa, l'eroe mitico della tragedia greca non conserva gli occhi dei fanciulli, perché non riesce a separarsi dal proprio logos, nel mentre rescinde risolutivamente il caos dal cosmo ed il cosmo dal caos. Così, nonostante il movimento della catarsi, il Sé tragico non riesce a scindersi e a separarsi da sé; non può, quindi, unirsi al mondo. Direbbe Hölderlin: il caos formale dell'egoità non si unisce al cosmo informale dell'aorgico; anzi, contribuisce a farne razzia. Nel passaggio dalla catastrofe alla catarsi, la tragedia greca è incapace di metamorfosi posizionali e transizionali, perché rompe il legame di correlazione tra caos e cosmo. Per un verso, la posizione dell'eroe mitico rimane sterilizzata entro uno schema logico angusto; per l'altro, non scatta l'unità partecipata alle trasformazioni infinite del mondo. Fatalmente — e tragicamente (appunto) — l'eroe mitico rimane prigioniero di sé, della sua unilateralità logica: posizionato tra rischio e salvezza, egli sceglie il rischio che non salva. Lo spiraglio aperto dalla purificazione che consegue alla sua sconfitta non sta nell'indicazione della via lungo la quale procedere; ma, piuttosto, nella sottolineatura della via che *non* dobbiamo seguire. È la purezza cristallina di ciò che *non è da fare* che qui ci accosta alla luminosità dell'*esistere* secondo giustizia e virtù, pace e contesa.

Come l'eroe mitico, siamo tutti e sempre gettati tra rischio e salvezza. Ma se vinciamo le pulsioni di morte e non abbiamo più paura di perdere la nostra posizionalità nel mondo, possiamo ritrovare i varchi delle transizioni e delle metamorfosi. Nella situazione di rischio occorre rinunciare alla propria posizione di centralità assoluta, distinguendosi in ciò dall'eroe mitico della tragedia e prendendo definitivamente le distanze da lui. La salvezza non sta nel Sé, nelle proprie scelte assolute e titaniche: cioè, non sta nella *posizione*. Al contrario, passa per l'uscita

dal Sé, per ritrovarsi nel mondo, da cui si è trasformati e rimessi in circolo per ulteriori mutamenti: cioè, procede per la *transizione* e la *metamorfosi* della posizione. Con Hölderlin, dobbiamo concludere: la situazione di rischio *concre*sce con quella di salvezza: "Dove però è il rischio / anche ciò che salva cresce"<sup>42</sup>.

E tuttavia, nonostante la lettura fornita da Hölderlin, né la soluzione di Empedocle e né quella di Antigone salvano dal rischio, in quanto ambedue operano delle scelte, confinandosi in delle *controposizioni*. In Empedocle, la vita è ridotta a opposto della morte; in Antigone, la giustizia è agitata come opposto dell'ingiustizia. Le controposizioni, non riuscendo a scindersi e a separarsi da sé, pretendono di occupare tutto intero anche il campo altrui: ne assumono surrettiziamente le sembianze, divenendo, così, una totalità spuria. Qui non si rompe del tutto la barriera mito-logica depositata dalla tragedia classica<sup>43</sup>. Ecco perché qui Hölderlin (ed il suo Empedocle) pretende di *dire* l'ignoto, restando nel linguaggio e, nello stesso tempo, anelando a collocarsene fuori. L'impossibilità di dire l'ignoto attraverso il linguaggio trasforma l'eroe salvifico in *vittima del mondo* ed è come tale che egli si pensa e patisce. Il ripiegamento entro la propria cavità abissale, scambiata come profondità cosmica, diviene l'esito inesorabile: Empedocle nell'Etna; Hölderlin nella follia.

In Hölderlin, in luogo della catarsi della tragedia classica, resta il *messaggio* che la vittima lascia in *eredità* al mondo da cui si stacca e diparte. Il messaggio e l'eredità della vittima finiscono con l'essere un inno al e del *dover essere*: cioè, l'assenza mirabile schiacciata dalle presenze miserabili. Qui la salvezza si separa dal rischio: dove cresce il secondo, la prima non è più situata; dove la prima si sfalda, il secondo prospera. Mentre la salvezza è sempre più ridotta al rango di futuribile, il rischio si fa sempre più opprimente e incombente; mentre la salvezza parla gli ipotetici linguaggi del domani, il rischio si afferma ed impera con i sempre più potenti linguaggi del presente.

Trasformare il mondo con la propria morte non è dato: come successori degli eroi generosi ci saranno sempre umani razionali e ordini implacabili che si insedieranno come potere o, perlomeno, tenteranno di farlo. Il *sacrificio di sé* (Cristo e/o il rivoluzionario), mentre non può surrogare la libertà di tutti, sul medio-lungo termine, è recuperato e metabolizzato dai poteri che ne fanno uso, per accrescere e diffondere la loro potenza. Il potere, per questa via, si fa tramonto che non tramonta e divenire che sopravviene e resta. È il  *dono di sé* che non è metabolizzabile dalle ventose del potere, perché è sempre compartecipazione dell'altro e con l'altro, a cui non si deve mostrare o insegnare, ma con cui si vuole crescere e camminare. Solo il dono di sé sa aprire un nuovo orizzonte sulla linea del tramonto. E allora, il tramonto dell'umano non si origina più dall'assenza degli Dèi, come nell'ultimo Heidegger<sup>44</sup>; ma dallo sgretolamento ed evaporarsi del dono di sé. Solo il dono può salvarci. E lo può proprio nella difficile confluenza biforcante (intercampo) di posizione, transizione e metamorfosi. Col che vogliamo pure indicare che un intercampo è un *plurisistema in trasformazione*.

## 2. Valore e conoscenza

In linea di massima, l'analisi generale delle merci è stata considerata la "struttura inattaccabile" dell'edificio teorico di Marx; lo ricordava efficacemente alcuni decenni fa A. Sohn-Rethel, proprio nell'accingersi a criticarla<sup>45</sup>. Riteniamo motivata sul piano epistemologico-formale la critica di Sohn-Rethel; nondimeno, consideriamo poco convincenti i suoi approdi teorico-pratici. Ma non è questa la sede per un confronto a tutto campo con lo scavo critico proposto da Sohn-Rethel. Qui il suo contributo ci interessa, perché costituisce il primo tentativo di lettura in profondità del legame che, in ambito capitalistico, si istituisce tra *forma valore* e *forma pensiero*. A dire il vero, nemmeno su questo punto gli argomenti di Sohn-Rethel reggono ad una critica penetrante; tuttavia, va loro riconosciuto un carattere pionieristico e un approfondimento teorico di notevole spessore.

Prima di approssimare per passaggi successivi il nostro tema, si rende necessaria una breve premessa di carattere storico-teorico.

Come è noto, nella sua analisi delle merci, Marx distingue tra *valore d'uso* (determinatore di varietà) e *valore di scambio* (indicatore di equivalenze astratte). Il valore di scambio, in ragione della sua astrattezza, è condannato ad essere l'equivalente generale delle *quantità* e nel regno calcolistico delle quantità va imprigionando le qualità sociali e umane. Per contro, il valore d'uso perde progressivamente la determinazione della varietà qualitativa che lo connota originariamente. Il lavoro e i valori vengono scambiati in via calcolistica. Tale processo è nascosto dalla reificazione sociale diffusa dallo scambio. Il lavoro e i valori calcolistico-astratti si ergono

a lavoro e valori umani in generale. La forma merce si regge proprio sul lavoro astratto umano, costituendone, in un certo senso, la *forma sensibile* capitalistica. A sua volta, il denaro (quale equivalente generale delle merci e, dunque, dei lavori e, dunque, dei valori) si pone e riproduce come *forma sensibile* della merce.

Possiamo, così, concludere: in virtù delle concatenazioni appena descritte, il denaro diventa la forma sensibile (capitalistica) del lavoro astratto. Per questa via, il capitalismo si fa onnicomprensiva forma sensibile dell'umano. Propriamente qui, a questo livello, possiamo ritenere svelato il marxiano arcano del carattere di feticcio delle merci<sup>46</sup>.

Fin qui siamo poco lontani dall'universo concettuale marxiano.

Muovendo da questa base, Sohn-Rethel ha il merito indubbio di leggere la trasposizione dei *concetti-merce* nel cervello umano<sup>47</sup>, sviluppando e, insieme, distanziando l'analisi di Marx. Dice Sohn-Rethel: il linguaggio delle merci si introflette nella coscienza dei loro possessori e consumatori. E precisa: i possessori/fruitori divengono essere razionali appunto per il fatto che recano depositato e stratificato nella loro coscienza il linguaggio delle merci.

Ma proprio qui andava introdotta un'ulteriore e significativa linea di cesura: se il regime capitalistico è concettualizzabile come estraniamento dell'umano nella forma merce, ha poco senso individuare (come fa ancora Sohn-Rethel) una rigida partizione capitalistica tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, per demandarne la soluzione alla "sintesi sociale" superiore della società comunista. Al contrario, sono proprio i requisiti e i valori di conoscenza ad essere sommersamente ambiti dalla voracità logistica del capitalismo. La riduzione della conoscenza a merce è una costante del modo di produzione capitalistico; solo che è sempre venuta alla luce in forme determinate storicamente. Anche quando succhiava lavoro vivo, il modo di produzione capitalistico mirava alla conoscenza. Ciò in un doppio senso: a) espropriare la soggettualità operaia dei suoi propri saperi; b) trasferire, dal lavoro vivo, al sistema macchinico la padronanza cognitiva dei processi della riproduzione sociale.

Oggi siamo in grado, a posteriori, di dare una valutazione più attenta del processo, essendoci per intero collocato alle nostre spalle. Già Marx, però, ne aveva fornito potenti e suggestive anticipazioni, nonostante i limiti epistemologici e teorici che ancora caratterizzano la sua posizione<sup>48</sup>.

La problematica che ci accingiamo ad affrontare è una delle più controverse e, tuttavia, segna uno dei quei discrimini da cui dipendono progetti, piani e strategie della politica. Il modo con cui si fa fronte alla "questione della conoscenza" e a quella intrecciata della "creazione del valore" è assolutamente rilevante nella determinazione delle forme e del senso dell'agire politico. Intorno a questo nucleo caldo, le sinistre si sono divise e si dividono; e presumibilmente continueranno a dividersi.

Ma il punto positivo/negativo non è rappresentato dalla "divisione in sé"; piuttosto, è dato dalla specificazione di uno spettro di posizioni plurali e intercomunicanti, capaci di "sostenere" la complessità e la ricchezza della problematica in gioco. Ciò richiede a tutti, a sinistra, un'analisi articolata ed elastica del "valore della conoscenza" nelle attuali condizioni della riproduzione sociale, per cercare di dipanare da qui il filo del dialogo.

Nel dibattito sociologico è, ormai, acclarato che siamo nel bel mezzo della più importante rivoluzione tecnologica che l'umanità abbia finora conosciuto, il cui impatto risulta decisivo su due dimensioni fondamentali dell'esperienza umana: il tempo e lo spazio<sup>49</sup>. Da questa consapevolezza nascono due *teorie generali* che proviamo rapidamente a schematizzare:

1. *La teoria della società postindustriale (e/o dell'informazione)*. La complessità sociale delle società dell'informazione risiederebbe nella circostanza che ora, diversamente dalle società avanzate, i *principi sociali attivi* si depositerebbero nella *conoscenza teorica*, senza passare per i *fattori della produzione* (capitale + lavoro). Se l'informazione (e non il lavoro) è il principio sociale attivo, argomenta D. Bell, la società, da industriale, diventa postindustriale. Ne consegue che la società postindustriale è, per intero, focalizzata sull'informazione, esattamente come la società industriale era, per intero, focalizzata sul (capitale e sul) lavoro. Telecomunicazione e computers sono qui i mezzi precipui della circolazione e produzione dell'informazione e, dunque, i contrassegni più autentici dell'epoca. Contrassegni e selettori ineludibili: attraverso di essi passano ora gli scambi economici e sociali, "per il modo in cui si crea e attinge alla conoscenza e per il carattere del lavoro e delle organizzazioni in cui gli uomini sono impegnati"<sup>50</sup>. Si colloca a quest'altezza la metamorfosi più rilevante. Passando ora per le tecnologie della informazione e comunicazione, i principi sociali attivi si sedimentano non solo nei processi di produzione, ma anche e soprattutto nelle

menti e nelle coscienze degli individui. La biocultura si va saldamente intrecciando con la tecnocultura, nel senso che la componente tecnologia diviene dimensione co-essenziale dell'agire e del pensare umani<sup>51</sup>. I processi della valorizzazione sono ora plasmati direttamente dalla conoscenza teorica; da ciò consegue, in linea diretta, la dominanza dei settori specializzati nella erogazione di servizi. Ma, ora, al di là delle celebrazioni apologetiche della società dell'informazione e, al lato opposto, delle retoriche celebrative del lavoro salariato, un effetto di prima grandezza della dominanza dei servizi sta nella *distribuzione diseguale* dei vantaggi sociali comportati dalle economie della conoscenza, in un approfondimento perverso della dialettica centro/margine caratteristica delle società avanzate fondate sui fattori della produzione (capitale + lavoro).

2. *La teoria della società postmoderna (e/o della comunicazione)*. In questa teoria, il mondo postmoderno si emancipa dall'idea di progresso cumulativo di matrice illuminista e, nel contempo, i nuovi media elettronici delineano una vera e propria intrascendibilità mondana. Il progresso rientra nell'ordine delle possibilità e non appare più certo; altrettanto impregiudicati sono i suoi esiti e le sue forme sociali. La caduta definitiva delle "grandi narrazioni" è la chiave con cui viene letta la nuova condizione. L'emancipazione del mondo dal progresso e l'intrascendibilità dei media elettronici pongono qui direttamente la scienza come *discorso* che si divarica dalla *cultura*, sussumendola sotto il suo comando. A misura in cui la divaricazione procede, il discorso scientifico si fa funzione dell'accumulazione del potere. Raggiunto questo stadio, la conoscenza emerge qui in tutto il suo splendore di merce per antonomasia. Cioè, per riprendere la concettualizzazione marxiana con cui abbiamo esordito: si consuma qui il compimento della trasformazione estrema del "valore d'uso" in "valore di scambio". Il destino tragico della società, secondo l'approccio postmoderno, sta nell'evidenza che la comunicazione per accumulo delle conoscenze si fa veicolo privilegiato dell'accumulo di potere e di estraneazione. La razionalità comunicativa che plasma l'accumulo di conoscenze è, perciò, di tipo performativo. L'agire comunicativo è qui interamente sussunto sotto l'agire dei media elettronici che procede secondo i giochi linguistici comandati dalla razionalità informatica. La comunicazione si basa ora sul gioco linguistico informatico, con un azzeramento istantaneo dei giochi linguistici di pertinenza umana diretta. Vengono, così, veicolati i modelli di pensiero e gli stili di vita della macchina artificiale che, in uno scenario post-foucaultiano, si spingono fino all'estremo dell'eterodirezione dei comportamenti sociali e del condizionamento delle pulsioni emotive e cerebrali. Il processo è agevolato, se non attivato, dalla centralità acquisita dal consumo nel sistema sociale. La "rottura" vera della società postmoderna starebbe proprio nella perdita di centralità del lavoro a favore del consumo. Se la società moderna era assumibile come società dei lavori, quella postmoderna è identificabile come società dei consumi<sup>52</sup>. Per effetto di questa trasformazione, la società postmoderna diviene lo spazio/tempo privilegiato del consumo individualistico, attraverso cui si sedimentano le nuove procedure del legame sociale. Il consumo individualistico assume qui una funzione specifica di integrazione sociale, lasciando senza scampo e senza critica le varie soggettualità sociali emergenti. Anzi: attraverso la soddisfazione di consumi individuali proliferanti, l'integrazione acquisisce un volto ammaliante e seduttivo<sup>53</sup>. Più consumi = più integrazione: il controllo sociale si fa "dolce" e "mite", a misura in cui la spirale consumistica si espande e affonda in profondità nel sociale e nell'umano. Qui le trasformazioni epocali subite dalla civiltà occidentale esprimono una *discontinuità assoluta* rispetto alla modernità e, dunque, rispetto alla stessa società post-industriale<sup>54</sup>.

Come si vede, la teoria della società postindustriale è caratterizzata da non nascosti intenti celebrativi ed apologetici. Per parte sua, la teoria della società postmoderna presenta un profilo doppio: ad un lato, la catastrofe implosiva di tutti gli universi del discorso nelle strategie comunicative e, al lato opposto, l'adattamento narcisistico alla proliferazione dei consumi.

Il nodo critico che le teorie del postindustriale e del postmoderno non riescono a districare lo troviamo, invece, ben concettualizzato nelle teorie della comunicazione.

Gli umani sono costretti alle condizioni di artificialità, per poter sopravvivere socialmente. Per rimediare alla loro indigenza costitutiva, essi hanno fatto da sempre impiego della protesi tecnologica che ha consentito loro di creare un ambiente docile, entro cui riprodursi socialmente come specie e come architetti sociali. L'antropologia si è costituita proprio intorno a questo

bacino tematico<sup>55</sup>. Le teorie della comunicazione, a loro volta, hanno ulteriormente problematizzato la questione: già il contributo, per molti versi, pionieristico di Hinnis, Hawelock, Ong e McLuhan ci ha reso edotti della "naturalità" della protesi tecnologica quale estensione del corpo umano<sup>56</sup>.

L'orizzonte di senso entro cui noi ora viviamo ed operiamo si è spostato ulteriormente più avanti, a confronto di questi pur preziosi contributi pionieristici.

Come rilevato dalle teorie del postindustriale e del postmoderno, siamo effettivamente nel bel mezzo di un passaggio d'epoca. Soltanto che tale metamorfosi non ha propriamente il senso e la prospettiva che queste teorie hanno elaborato. Siamo transitati da un contesto *socioculturale* tradizionale ad un altro di nuova generazione: *bioculturale* in senso lato e *biotecnologico* in senso forte. L'evoluzione contemporanea del sistema socioculturale associa intimamente la componente sociale alla componente umana e a quella tecnologica<sup>57</sup>. Tutte le fenomenologie e tutti gli eventi che avvengono a livello bioculturale si trasferiscono istantaneamente alla dimensione biotecnologica; e viceversa. La figura, per molti versi, inquietante del *cyborg* è una delle prime manifestazioni di questa nuova dialettica connessionale/reticolare.

La componente macchinica e tecnologica, dalla diffusione dei personal computers (anni '70) all'invenzione del Web (1989) fino alla conseguente esplosione di Internet (anni '90), non è più una *protesi artificiale* del corpo degli esseri umani; ma elemento intimo della loro intelligenza e del loro fare socio-culturale. A monte del tutto sta l'evidenza che vede ora come "forza produttiva" principale non più la materia e/o l'energia, bensì l'*informazione connessionale*.

Possiamo, quindi, dire: l'informazione connessionale è parte integrante del corpo degli umani. Più densamente ancora: l'evoluzione della specie passa oggi attraverso l'incorporazione al corpo umano del bit informazionale-comunicativo<sup>58</sup>.

Recuperiamo a questo crinale di indagine, una antica sapienza critica: quella che ci fa consapevoli della fallacia della credenza scienziata, secondo la quale la tecnologia sarebbe "inventata" per risolvere i problemi della società. Come ci ha ricordato, da ultimo, G. O. Longo, in ogni epoca la tecnologia *trasforma* a tal punto i tempi, i ritmi e le forme della società che non è possibile istituire alcun relazione comparativa nemmeno con il contesto storico-sociale precedente<sup>59</sup>.

Tanto più è necessario il recupero/rinnovo di saperi critici, quanto più la disseminazione tentacolare del bit informazionale va inclinando verso l'avvento di una nuova e invasiva forma di dominio della tecnologia, configurantesi come razionalizzazione totale e totalitaria del mondo e che N. Postman ha pregnantemente definito *tecnopolio*<sup>60</sup>. Questa nuova modalità di dittatura tecnologica va, per Postman, ben oltre la "normale" tecnocrazia, in quanto conduce alla scissione definitiva tra tecnica e valori etici, essendo plasmata da una razionalità di tipo performativo, per la quale contano solo i *risultati di efficienza* e giammai i mezzi/fini.

Ora, però, la critica puntuale della tecnocrazia e/o del tecnopolio non può convertirsi in rifiuto *tout court* della tecnologia. Non si dà alcun passaggio lineare tra tecnologia e tecnocrazia. Come già suggerivano Bacone e Marx: senso e uso della tecnica e/o delle macchine vanno annoverati tra i possibili filtri di selezione di una prospettiva di liberazione socio-umana. Polany, dal canto suo, ha apertamente riconosciuto che la tecnologia è (anche) l'architetto di un *legame sociale* organico<sup>61</sup>. Per il suo tramite, tra l'altro, sono sempre passate l'invenzione e l'organizzazione di nuovi sistemi di trasmissione e comunicazione (anche dei saperi e dei poteri) e, quindi, di integrazione/esclusione sociale. Tutte queste possibilità stanno ad indicare, molto in concreto, come la tecnica non rechi scritto nel suo proprio codice genetico il destino tragico dell'autodissoluzione dell'umanità, diversamente da quanto contemplato dalle filosofie esistenzialiste, negazioniste e nichiliste nei primi e negli ultimi decenni del Novecento.

Poste queste premesse, possiamo spingere ancora più a fondo l'analisi, spostandola verso un crinale decisivo: la scrittura.

Grazie al contributo fornito dalle teorie della comunicazione, possiamo tranquillamente assumere la scrittura come una particolare tecnologia e/o un linguaggio tecnologico, subentrata con cesure "violente" all'oralità, essa stessa da ritenere una peculiare tecnologia della comunicazione<sup>62</sup>. La scrittura, in quanto forma e tecnologia comunicativa specifica, è violazione dell'oralità e profonda alterazione del suo carattere affabulatorio, del suo profilo seduttivo e poetico. Da Platone in avanti (*Fedro*, LIX), non casualmente, essa è stata considerata una *tecnologia esterna*.

Le nuove tecnologie della comunicazione e/o i nuovi media elettronici approfondiscono questa *esternalità*; nello stesso tempo, però, la introiettano come non mai nel corpo e nella psiche dell'individuo e dell'organismo associato, fino a capovolgere gli assunti di McLuhan e della sua

scuola: non è più il *medium* ad essere l'estensione del corpo umano; al contrario, è il corpo umano a divenire estensione del *medium*.

Gli esseri umani hanno profondamente interiorizzato tutte le forme di scrittura finora conosciute, al punto da stabilire con esse un rapporto intimo di possesso esclusivo. In questo modo, le hanno addomesticate e rese docili ai loro piaceri, voleri e poteri.

I media elettronici incuneano una linea di frattura: *sono ora gli esseri umani ad appartenere alla scrittura*. La scrittura elettronica ci cattura, sbalza e proietta in un'*oltredimensione connessionale* infinita, in cui gli intervalli temporali e le distanze spaziali vengono infranti e i soggetti si rilocalizzano e rideterminano.

La scrittura elettronica nasce da una cultura (e da una tecnologia) *filemotoria* e, in quanto tale, destruttura sia le culture *verbomotorie* (le culture orali) che le culture *scrittomotorie* (le culture scritte). Parimenti, con questa profonda opera di destrutturazione, essa getta le basi per il superamento definitivo della contrapposizione oralità/scrittura che abbiamo ereditato dalla tradizione.

Prendiamo l'*ipertesto elettronico*, per esempio. Esso si rivela uno straordinario mix di testo orale e testo scritto, testo audio e testo video, di immagine, suono parola e segno.

Grazie ai media elettronici, tutte le forme di comunicazione (parola, scrittura, suono, immagine ferma o in moto ecc.) possono essere digitalizzate e trasferite in un file, con una loro propria *estensione* e un loro proprio *format*. Ogni file, a sua volta, può trasmutarsi in un ipertesto, entro cui tutti i vari *format* convivono e colloquiano, definendo una struttura complessa di tipo metacomunicativo.

Pervenuti allo stadio della scrittura elettronica, è da ritenersi impossibile il recupero della incontaminatazza sorgiva dell'oralità e della scrittura. Ma questo non appare (più) un dramma; al contrario. Nelle forme della scrittura elettronica, si produce una forma nuova di oralità e una forma altrettanto nuova di scrittura. Mentre l'*oralità primaria* collideva con la *scrittura alfabetizzata*, ora l'*oralità alfabetizzata* (elettronicamente) e la *scrittura ipertestuale* convivono nello stesso metaframe, si scambiano informazioni tra di loro: diventano, insomma, *unità simbiotiche*. Ed è la loro combinazione simbiotica a trasformarsi in una sorgente di informazioni e comunicazioni addizionali, più complesse, intelligibili ed evolute.

Se le tecnologie rivestono un carattere di artificialità e l'artificialità ha costituito il regno e l'ambiente degli umani, dovendosi frapporre rimedio alla loro condizione di minorità rispetto alla natura e al mondo esterno, l'artificialità matura dei media elettronici, accanto ad effetti di incisiva desacralizzazione, può dispiegare processi di superamento delle antinomie culturali che hanno finora segregato gli umani nel recinto di un pensiero dimidiato e nelle prigioni di una esistenza storica alimentata dalle culture (verbomotorie e scrittomotorie) della scissione antagonizzante.

Le culture filemotorie che presiedono ai nuovi media possono essere la chiave di volta per una riconnessione unitaria di tutte le facoltà ed esperienze umane, in quanto assegnano ad ognuna il suo spazio di espressione e lasciando che ognuna si contaminino liberamente e plasticamente con l'altra. I media elettronici sono i più potenti *mezzi di contaminazione* tecnologica e socio-politica finora conosciuti e, forse, proprio in ciò risiede la loro cifra più autentica.

Diversamente da quanto ancora rinveniamo in Ong, qui non è l'"oralità secondaria" (quella scaturente dal medium elettronico) a riconferire il senso di comunità scisso e frantumato dalla scrittura. Quel *senso* di comunità è irrimediabilmente perso, perché, con esso, si è estinta la *comunità* di riferimento.

Nemmeno è possibile recuperare il senso della comunità dal sapere collettivo ingenerato per partenogenesi dai medium elettronici<sup>63</sup>. Una comunità, soprattutto nelle attuali condizioni epocali, non è la risultante spontanea della disseminazione sociale delle tecnologie; è, pur sempre, esistenza cooperativa di soggetti e di differenze che condividono mezzi, piani, fini, condotte, obiettivi, motivazioni e aspettative. Le comunità del cyberspazio e le intelligenze collettive non sono semplicemente date dall'*esistenza* e dalla *frequentazione* del cyberspazio; del cyberspazio e dell'intelligenza sociale costituiscono, anzi, una delle declinazioni e organizzazioni possibili, accanto a tutte le altre declinazioni/organizzazioni possibili.

È possibile stabilire e recuperare un *rinnovato* ed *inedito* senso di comunità solo istituendo *nuove* e *inedite* forme di comunità.

Dal problema della scrittura possiamo ora transitare a quello del linguaggio. C'è un intero filone di pensiero definibile in senso lato neo-operaista che fa della "svolta linguistica" la cifra del passaggio dal fordismo al post-fordismo<sup>64</sup>. Ora, secondo una linea di interpretazione che si

prolunga da A. Smith fino a Marx ed Engels, passando per il "giovane Hegel", il linguaggio si forma nel processo della divisione del lavoro<sup>65</sup>. Invece, la linguistica (da Saussure a Chomsky e oltre) ha sempre ritenuto che il *valore linguistico* sia determinato non dal lavoro sociale, bensì dallo scambio.

Lo prospettiva linguistica viene "aggredita" da F. Rossi-Landi che, negli anni '60, ha creativamente applicato l'analisi marxiana delle merci alla forma linguaggio<sup>66</sup>. Operata la rottura del paradigma linguistico, però, Rossi-Landi preserva senza sostanziali discontinuità quello marxiano, del quale intende palesemente allargare l'ambito di applicazione.

Un percorso di deviazione dal paradigma marxiano, dall'interno di esso, viene tentato dall'approccio neo-operaista al linguaggio, tra il finire degli anni '80 e tutti i '90. Il centro dell'analisi rimane il lavoro sociale. Solo che ora il processo di accumulazione sociale, passando per il filtro delle teorie del postmoderno, viene letto come unità e sovrapposizione tra la dimensione della produzione e quella della comunicazione. Il processo di creazione del valore è qui specificamente postulato come incorporazione della comunicazione alla produzione e, a questo livello, viene recuperata la categoria marxiana di "general intellect". L'introflessione dei processi comunicativi in quelli produttivi segnerebbe il passaggio dal modulo sociale fordista a quello post-fordista, segnando la crisi irreversibile del lavoro vivo quale produttore di valore e costituendo, insieme, la premessa della "fuga" e dell'"esodo" dal lavoro salariato. Con tutta evidenza, il recupero della categoria marxiana di "general intellect" si accompagna alla ripresa dell'analisi negriana sulla "crisi di vigenza" della legge del valore<sup>67</sup>.

Ma la sovrapposizione di produzione e comunicazione funge qui da elemento disvelatore di un ulteriore processo di ricomposizione: quello tra l'agire strumentale e l'agire comunicativo<sup>68</sup>, separati e contrapposti dal modulo fordista e, viceversa, ora riconnessi dal postfordismo. Il fatto che ora la produzione avvenga *a mezzo di comunicazione* indica qui che il calcolo di razionalità monodirezionale dell'agire strumentale viene sospeso e messo in crisi dai polidirezionali mezzi/fini comunicativi: i mezzi di produzione diventano *macchine linguistiche*. A mezzo della comunicazione, insomma, è già nella produzione che si insedia il rapporto con il mercato, la domanda e il consumo. La produzione cessa di autoriferirsi al proprio stock di magazzino, ma comunica in tempo reale con la proliferazione delle variegate domande di consumo, su di esse modellandosi e organizzandosi. L'agire secondo un calcolo è scalzato dall'agire secondo fini comunicativi differenziati, segnati/segnalati dall'attività delle macchine linguistiche. Ecco, quindi, individuate le ragioni profonde che fanno definire:

- a) il postfordismo: come la *società della comunicazione generalizzata*;
- b) il linguaggio: come *materia prima del processo produttivo*.

Poiché le assonanze con le teorie del postmoderno sono fin troppo evidenti e poiché esse vengono assunte come "l'ideologia italiana" degli anni '80 e '90, ecco come P. Virno postula la discriminante: "Anche il postmoderno parte da una constatazione lucida — ed è questo il suo merito —: viviamo nella società della comunicazione generalizzata. Solo che il postmoderno applica a questa situazione gli stessi miti che i liberali dell'Ottocento applicavano alla raffigurazione del mercato. I liberali dicevano che il mercato è l'Eden dei diritti, il reame dell'eguaglianza e del reciproco riconoscimento; il postmoderno analogamente sostiene che nella società della comunicazione generalizzata ognuno può sempre 'cambiare canale', ognuno può ritagliarsi uno spazio di inconfondibile espressione, che il pluralismo dei linguaggi, dei gerghi, dei dialetti, delle sottoculture è indefinitivamente autorizzato"<sup>69</sup>.

Questa posizione assegna al linguaggio una consistenza ontologico-sociale. Vediamone il motivo: "... oggi processo produttivo materiale e linguaggio, o attività comunicativa, sono la stessa cosa. È questa identità tra lavoro salariato ed uso del linguaggio che ha come riverbero quella pluralità, e tutti i miti neoliberali che il postmoderno alimenta sul terreno della pluralità dei giochi linguistici. Dietro il pluralismo comunicativo c'è quindi un nocciolo duro che consiste nel fatto che il linguaggio 'è stato messo al lavoro'. E che linguaggio e processo produttivo materiale giungano a coincidere è l'altra faccia della fuoriuscita dalla società del lavoro ... : perché quando il linguaggio stesso è il modo con cui concretamente si lavora, niente più potrebbe essere realmente e propriamente lavoro"<sup>70</sup>.

I maggiori punti deboli della posizione, nell'ordine, sembrano essere questi:

- a) l'isomorfismo produzione postfordista/società;
- b) la riduzione dei "processi materiali" di produzione ad attività linguistico-comunicativa<sup>71</sup>;
- c) la riduzione del linguaggio a tecnologia (del potere).

Diamo un primo sviluppo alla critica.

È nostro convincimento che la condizione contemporanea ruoti attorno a questi tre fulcri strategici:

- a) il momento produttivo, fondandosi sulla produzione/estorsione di senso e identità, si pone direttamente come *fare poetico*;
- b) i rapporti sociali si configurano come *struttura metapoietica* del capitale;
- c) la produzione di valore assume le sembianze della produzione di *plusvalore poetico*.

Dobbiamo, pertanto, concludere che:

- d) si dà produzione di plusvalore, non soltanto nella sfera economica, ma in tutte le giunture dell'essere sociale, in tutte le manifestazioni di vita dell'individualità, dell'intersoggettività e della comunità<sup>72</sup>.

Possiamo, ancora meglio, precisare: "È proprio nei domini rarefatti e mossi dell'interiorità e della comunicazione interumana che il plusvalore poetico tocca i vertici della sua condensazione estorsiva. Vi sono un plusvalore etico e un plusvalore simbolico, tanto per fare solo due esempi, che si cristallizzano come luoghi estremi della cattività a cui sono sottoposti i corpi e le anime. Plusvalore come estrazione ed estorsione di senso e di identità è molto di più di lavoro vivo congelato non pagato; assai di più di pluslavoro non retribuito. La poietica della produzione, assunti il senso e l'identità come nervature essenziali, scalza la produzione fondata sul lavoro vivo. Il fare poetico è ora direttamente in grado di riprodurre la vita degli esseri umani; non più le pure e semplici condizioni di riproduzione della forza-lavoro. Esso si qualifica per essere contrassegno diretto della manipolazione riproduttiva della natura di tutte le forme viventi, del patrimonio genetico degli esseri umani, dell'ordito simbolico e pulsionale della vita affettiva e sentimentale. A questo livello, l'azione e la produzione sono scalzate come determinazioni fondanti della mediazione sociale e storico-esistenziale, su cui per l'innanzi si erano date storia, società, associazione, statualità e politica. A questo snodo, tutte le deficienze nodali dei paradigmi della produzione e della riproduzione vengono al pettine e saltano in aria<sup>73</sup>. L'approccio neo-operaista, purtroppo, rimane irretito nei paradigmi della produzione e della riproduzione, non riuscendo a porre in tema il salto dal "fare produttivo" al "fare poetico". Conseguentemente, il linguaggio viene esclusivamente posizionato come *lavoro* comunicativo e non già come *poiesi*. Lo schema marxiano di base (linguaggio = lavoro sociale) rimane pienamente in vigore, arricchito semplicemente da dimensioni linguistico-comunicative. Sohn-Rethel, con il pieno riconoscimento della dialettica forma merce/forma pensiero, si colloca su un orizzonte di ricerca più avanzato. Ancora: qui, invece che ad un "uso wittgensteiniano di Marx" (certamente, più stimolante e produttivo), assistiamo ad un "uso marxiano di Wittgenstein" che riprende lo spirito (ma non le indicazioni teoriche) della proposta formulata alcuni decenni fa da F. Rossi-Landi<sup>74</sup>.

Come l'intera società non è riducibile ai moduli di penetrazione e comando postfordisti (nessuna società quale "forma" è riducibile ad un "modo del produrre"), così il linguaggio non è circoscrivibile alla funzione di "materia prima" del processo di produzione.

La prospettiva di ricerca delineata da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* chiarisce, una volta per tutte, che il linguaggio è una *forma di vita* che dà luogo a *giochi* imprevedibili e continuamente rinnovanti. Il linguaggio non è, insomma "materia prima" di alcunché, se non di sé. Con un'apparente tautologia, possiamo dire: il linguaggio è (solo) materia prima di *giochi linguistici*. Esso, dunque, ci pone continuamente in faccia al differente, al nuovo e al vario: lo stesso medesimo viene qui continuamente riposizionato, rinominato e ridefinito senza posa.

Ma non basta ancora. Il surplus significazionale di cui il linguaggio è costitutivamente dotato, in quanto "forma di vita" tra le "forme della vita", non ci pone semplicemente in dialogo col diverso e le continue mutazioni di senso del medesimo; bensì ci conduce all'intimo colloquio con le assenze altrimenti inespugnabili ed inesprimibili dell'indicibile. È già il Wittgenstein del *Tractatus* che situa il linguaggio in faccia all'indicibile e all'inesprimibile, come ben coglie la grande Ingeborg Bachmann<sup>75</sup>.

Grazie a Wittgenstein, sappiamo che il mondo non si lascia rinchiudere nel linguaggio e che il linguaggio non rimpiazza i mondi della vita. È tanto possibile uscire fuori dal linguaggio che racchiude e rappresenta il mondo che saltare fuori dal mondo che trova posto nel linguaggio. Ma uscire fuori dal mondo ospitato provvisoriamente dal linguaggio vuole dire proprio essersi posti all'ascolto e al contatto dell'indicibile; meglio ancora: significa *incontrarlo*. E possiamo farlo, perché è spezzata, in via definitiva, la catena di asservimento logica/linguaggio/mondo.

Le macchine linguistiche postfordiste non possono impedire la fuoriuscita dal mondo sottoposto a critica, esattamente perché non possono rinchiudere il mondo umano-sociale nei loro codici e nel loro senso. E non possono rinchiuderlo, per due essenziali ordini di ragioni:

- a) perché le costellazioni di senso degli affetti, dei sentimenti e delle passioni rimangono precluse alla grammatica del linguaggio postfordista;
- b) perché il "lavoro sociale" sempre meno si caratterizza come *linguaggio* (comunicativo) e sempre più come *conoscenza* e creazione di *senso/identità*.

Sono, per l'appunto, questi due ordini di ragioni a segnare l'attuale impasse del postfordismo. Diversamente da quanto rinveniamo nell'approccio neo-operaista, qui celebriamo il *tramonto* irreversibile del postfordismo; non già i suoi *splendori*. Proprio per la rachiticità poetica delle sue strutture portanti, il postfordismo è una forma sociale transeunte, in rapida via di esaurimento e superamento.

Dalla/sulla crisi del postfordismo, purtroppo ancora scarsamente tematizzata, stanno emergendo nuove forme di organizzazione autoritativa della società e strategie di regolazione e controllo sociale più pervasive e intrusive. È in pieno svolgersi sotto i nostri occhi, su scala planetaria, il farsi e fissarsi di una nuova galassia di rapporti tra struttura metapoietica del capitale e forme di potere insieme reticolari e gerarchizzanti, secondo un nesso di complementarità che non assegna alcuna gerarchia fissa né al 'politico', né all'economico e né al ~~non è possibile~~ districare questa aggroviagliata matassa, se non passando preliminarmente per l'analisi ravvicinata della questione: "valore della conoscenza"/"creazione del valore" oggi. Le teorie del postindustriale, del postmoderno e del postfordismo vengono meno a questo compito. Da qui la necessità della ricerca di chiavi di lettura più mature.

Sia le teorie del postindustriale che del postmoderno e del postfordismo concordano nel riconoscere una dimensione cognitiva all'agire produttivo. Tutte assegnano alla conoscenza un ruolo valorizzante fondamentale nelle attuali "formazioni sociali". Tuttavia, a nostro avviso, esse non risolvono soddisfacentemente il carico dei problemi che la questione implica.

Pur presentando fra di loro alcune non secondarie divergenze, finiscono col ricondurre il processo di produzione della conoscenza entro l'ambito del sistema di impresa. Sicché la conoscenza si trova ad essere appiattita come una variabile *endogena* del sistema sociale di produzione, pur rimanendo allocata fisicamente fuori dall'impresa. Il processo di apprendimento che si colloca a monte della conoscenza acquisisce, così, una valenza che rimane eminentemente economica.

Cogliamo qui una prima serie di contraddizioni.

Intanto, il processo di apprendimento può anche darsi senza produzione di conoscenza nuova, in una semplice iterazione seriale del conosciuto dato; come, al contrario, l'acquisizione di nuova conoscenza può avvenire anche al di fuori dei canali dell'apprendimento, ma a mezzo di compravendita e imitazione.

Inoltre, la funzione di "Ricerca & Sviluppo" di impresa non sempre è attestata mediamente ai livelli alti dei sistemi di elaborazione cognitiva; anzi.

Il rapporto, in termini di generazione di valore, tra apprendimento e conoscenza è alquanto controverso; e lo è soprattutto a livello di impresa. Diventa sempre più problematico stabilire, seppur in via di approssimazione, il valore economico della conoscenza e dell'apprendimento. Ciò è la spia flagrante di come l'economia sia sprovvista di una adeguata teoria della conoscenza<sup>76</sup>; anche per questo, essa cerca di ricondurre riduttivamente le dinamiche della conoscenza alle curve dei rendimenti aziendali.

Ora, la conoscenza ha valore soltanto se il suo valore cresce ed è esteso dall'apprendimento<sup>77</sup>. Anzi, nelle attuali condizioni storico-sociali, possiamo affermare: la conoscenza in tanto ha valore, in quanto più lo accresce nel tempo ed estende nello spazio. Da qui l'esigenza impellente di "produrre" e rigenerare, di continuo, processi di socializzazione della conoscenza, rompendo la "gabbia d'acciaio" del sistema di impresa e dei vincoli del mercato.

La conoscenza richiede a monte processi di *interpretazione*; mentre a valle esige processi di *socializzazione*. In tutte e due le situazioni, viene fatta domanda di relazioni di fiducia, di condivisione e di cooperazione che mal si adattano all'architettura che ha finora regolato i suoi processi di produzione, imperniati come sono stati su *gerarchia di impresa* e *razionalità di mercato*<sup>78</sup>. La conoscenza, in altri termini, richiede lo sviluppo di circuiti sociali cognitivi aperti che non siano soffocati dalle spirali avvolgenti del mercato e dalle angustie dell'impresa.

La conoscenza, allora, non è soltanto una *risorsa distribuita*, ma anche una *risorsa prodotta*<sup>79</sup>. Il che ci fa dire: il circuito cognitivo si estende dalla produzione alla distribuzione, oltre le rigidità di impresa e di mercato. Esiste un vero e proprio *ciclo cognitivo*, su cui si basa la produzione/distribuzione della conoscenza e attraverso cui oggi passa la creazione del valore. Specifichiamo qui, per inciso, che la critica dei vigenti processi di conoscenza vale, per noi,

come consustanziale individuazione dei punti critici negativi del postfordismo e delle ragioni che lo hanno rapidamente reso obsoleto.

Diversamente dalla razionalità di impresa e dalle rappresentazioni sociali a cui mette capo il mercato, il ciclo cognitivo è *costruzione di creatività umana*; meglio: *condivisione* di creatività umana costruita. Qui i problemi (non solo cognitivi e organizzativi) sono sempre affrontati al loro livello di massima complessità, senza mai essere ridotti a problemi di efficienza. Il ciclo cognitivo, in questo senso, ha un principio e non ammette mai un termine: la medesima soluzione di problemi ne ingenera costantemente altri, non di rado di rango superiore. Gli standards di razionalità e performatività del mercato e dell'impresa saltano del tutto. Il "valore della conoscenza" conferisce valore alla *complessità cognitiva*. E lo fa per il buon motivo che riposiziona e squarcia il cristallo delle conoscenze standardizzate. Il postfordismo è, sì, stato la completa destandardizzazione della produzione; ma ha mancato di destandardizzare le conoscenze, limitandosi al semplice decentramento connessionale dei processi decisionali. Il suo tallone d'Achille, cioè, è stato e sta nella sussunzione del ciclo cognitivo all'interno del ciclo decisionale.

Qui tocchiamo con mano uno dei limiti più rilevanti delle teorie del postfordismo. La complessità cognitiva mette in crisi il postfordismo, proprio perché essa non è sussumibile all'interno dei processi decisionali. Lo potrebbe in un unico caso. Questo: che la scienza fosse *direttamente* forza produttiva, senza il bisogno di ricorrere ad alcuna mediazione sociale. Ma così non è. La scienza ha bisogno di mediazioni cognitive che la interpretino, ritraducano e riconnettano ai contesti sociali organizzati in cui si dà la produzione di valore. A questa funzione cardine risponde il ciclo cognitivo. Diversamente da quanto sostenuto dal paradigma postfordista, il "general intellect", di per sé, non è forza produttiva; ma lo diviene, attraverso le concatenazioni di conoscenza prodotta e conoscenza applicata ingenerate nel ciclo cognitivo che, a questo titolo, produce delle vere e proprie organizzazioni e figure sociali, formali ed informali. Qui il ciclo cognitivo fornisce, sì, *l'informazione sui contesti*<sup>80</sup>; ma, con tutta evidenza, non si limita ad erogare prestazioni di pura e semplice informazione.

Per essere ancora più precisi: il ciclo cognitivo è il luogo deputato alla produzione della *conoscenza-informazione*, attraverso la quale la scienza è connessa ai contesti in cui avviene la produzione di valore. Perciò, diciamo che *l'informazione connessionale*, non già la scienza, è la forza produttiva dell'epoca che stiamo vivendo. Ed è proprio la concatenazione conoscenza-informazione-scienza-riproduzione sociale ad essere l'ambito della creazione del plusvalore poetico. Il ciclo cognitivo funge da cerniera fra scienza, riproduzione sociale e creazione di valore. Esso integra al suo interno funzioni mentali, cerebrali, affettive, emotive e passionali e tutte quante le spende e le canalizza nella creazione di valore.

Il ciclo cognitivo diviene la confluenza in cui *intelligenza razionale* ed *intelligenza emotiva* si incrociano. Qui, a questa altezza, tutte le dicotomie classiche tra il biologico e lo psico-mentale, tra l'etico e l'estetico, tra il corpo e l'anima ecc. crollano. Il sistema di riproduzione bio-psichica non è più disgiunto dal sistema di riproduzione bio-culturale e bio-tecnologica. Nel ciclo cognitivo tutte quante queste dimensioni ora si interconnettono e "contagiano" reciprocamente. *L'intelligenza sociale* — il marxiano "general intellect" — ora altro non è che incastro in continuo rifacimento di intelligenza emotiva e intelligenza razionale, così come si vanno storicamente ricombinando all'interno del ciclo cognitivo.

Del resto, le emozioni stesse vanno ritenute capaci di grandi *orchestrazioni mentali*, artefici di complesse *operazioni cognitive* e, a questo titolo, vanno considerate una sorgente preziosa e ineliminabile del *pensiero creativo*<sup>81</sup>. Anche per questo, nel capitolo precedente, abbiamo posto al centro dell'attenzione l'esigenza di conferire "sguardo" e "cuore" alla critica.

### 3. Libertà e comunità

Al passaggio di secolo, il dibattito culturale a sinistra si è lasciato afferrare, risucchiato e stritolare dal contingente, dalle cui spirali non è riuscito più a divincolarsi. Ma il contingente tanto più segrega e spiazza quanto più la linea del tempo è stata gettata in una cavità buia, privata dello sguardo della riflessione e del cuore della partecipazione. Si prendano tre esempi emblematici, tra i tanti possibili:

- a) l'esplosione delle guerre etniche in Europa ed in Africa, dopo la "caduta del muro";
- b) la progressione geo-politica dei populismi etnico-razziali in tutta l'area europea occidentale;

c) il riaffacciarsi della sinistra ombra del nazionalsocialismo con l'affermazione del "fenomeno Haider".

In tutti questi casi — ed in molti altri ancora — le sinistre sono rimaste sorprese: linea del tempo e freccia della storia le hanno colte impreparate, attardate in discussioni di retroguardia o invischiate, non di rado, in pure "questioni di potere". Non hanno trovato niente di meglio che appoggiare, nella quasi totalità, il nuovo ordine mondiale sotto la leadership incontrastata degli Usa.

Dalla "guerra del golfo" alla "guerra umanitaria" in Kosovo, si è sempre trattato di indirizzare potenza ed atto contro un "nemico esterno". Un paradigma dell'ostilità estrema è stato elevato a nuovo codice di "democrazia internazionale", interamente subito e, peggio, agito dalla stragrande maggioranza delle forze di sinistra.

Dobbiamo registrare un silenzio assordante, soprattutto a sinistra: il mancato interrogarsi intorno allo scenario catastrofico del XX secolo, proprio nel punto/luogo in cui tenta di proiettare i suoi tentacoli d'acciaio sul XXI.

Cultura, storia e politica non sono riuscite ancora ad affrancarsi dalla catastrofe di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, della cui sindrome di onnipotenza rimangono prigioniere e, ad un tempo, custodi, continuando a produrre orribili creature. Dopo Auschwitz, sì, il silenzio; ma un silenzio che ha demolito tutte le ragioni della speranza, insediando il deserto al posto della vita. L'azione dell'io desiderante del potere è, dopo Auschwitz, una devastazione sistematica silente. Anche nel senso che la prossimità e la profondità del male ci hanno anestetizzati, rendendoci inermi e indifferenti.

Non lo Stato — come voleva Nietzsche —, ma il 'politico' della catastrofe è ora il "mostro gelido". Le culture politiche delle sinistre non hanno saputo elaborare alternative; anzi, sono finite risucchiate nel medesimo gorgo. Le stesse politiche di Welfare, pur benemerite, recano nascoste nelle loro più intime fibre il virus funesto del disconoscimento dell'"alterità conflittuale" e della pura e semplice "diversità".

'Politico' e Stato della modernità e della contemporaneità s'impigliano nel silenzio di Auschwitz. Con questo non si vuole tracciare un percorso di consequenzialità lineare tra modernità e Auschwitz. Al contrario, già l'archeologia originaria del "moderno" presenta al suo interno non secondari filoni irriducibili ai codici universalizzanti e onnicomprensivi della politica e/o dello Stato. Si intende, piuttosto, affermare che le espressioni del pensiero politico della modernità finiscono con il dissolversi nell'abisso dei campi di sterminio: le une per aver deciso Auschwitz; le altre per non aver saputo scongiurare e/o adeguatamente fronteggiare il bilico della disumanizzazione dell'umanità, fino al punto che, in nome di una presunta "politica umanitaria", oggi giustificano nuove guerre di sterminio e nuovi genocidi.

Con Auschwitz, le pulsioni tiranniche e universalizzanti del pensiero politico moderno si compiono. Un vero pensiero politico della contemporaneità *non* si è ancora dato. La contemporaneità nasce *orfana* e lo è tuttora: ad essa non corrispondono un conforme pensiero (anche della politica) e congrue forme di espressione (anche dello Stato). Possiamo lecitamente sintetizzare: il "moderno" invade il "contemporaneo" e lo aggioga ai suoi ceppi, costringendolo a procedere con le *spalle al futuro*. Sta qui, già a livello di enunciato formale, la drammatica friabilità dei paradigmi del *post-moderno*: qui il *post* è inesorabilmente avvinto al suo *ante* che, come una maledizione biblica, non lo abbandona mai.

Non aver saputo rispondere alle sfide della modernità con un scatto di valicamento, ha consegnato le culture politiche delle sinistre all'ammutolimento tombale del lager e dell'atomica. Ritrovare parole e linguaggi, a sinistra come altrove, oggi deve significare, prima di ogni altra cosa, uscire dal *silenzio di Auschwitz*. Cioè: divincolarsi dai tentacoli della modernità. Non c'è altro spazio vitale oggi per nessuno. Fuori di ciò si recita soltanto la pantomima del già detto e del già visto e si subiscono i cascami purulenti del già patito.

Il silenzio delle sinistre oggi ci parla ancora del silenzio di Auschwitz e dell'atomica. Parlare, oggi a sinistra, può solo significare infrangere quel silenzio. Infrangere quel silenzio significa aprire percorsi di attraversamento e di esperienza che sappiano lasciarsi alle spalle i *totem* e i *tabù* delle forme politiche e dei modelli culturali della modernità. Separarsi dai totem e dai tabù della modernità significa fare i conti, senza residui, con i risvolti oscuri e terribili dei processi di *civilizzazione* e *occidentalizzazione* del pianeta: quelli passati e quelli in corso.

Serve lavorare ad una messa in discussione della cultura occidentale e dei suoi processi di secolarizzazione, complessificazione, differenziazione e globalizzazione. Non per far fronte, dal lato opposto, al presunto "tramonto dell'Occidente" che, al contrario, conserva ben vivi e ben vegeti i suoi dispositivi di potere e le sue "macchine di guerra". Ma per uscire, una volta per

tutte, dalle secche del titanismo e del prometeismo occidentali, lavorando ad un'idea e ad una realtà di Occidente ben differenti.

Quello a cui resta da guardare e che rimane da pensare non è (più) l'Occidente del dispotismo e della colonizzazione; bensì l'Occidente dell'ascolto e del dialogo, del contatto e della contaminazione, al di fuori di ogni progetto di potere e di potenza. È l'accesso a queste dimensioni che consente il recupero e la rielaborazione delle più alte, nobili e vitali culture a cui l'Occidente stesso ha dato forma.

Provare a dare cominciamento a questo percorso è impresa ardua. Quelli che qui si tentano sono ancora meno che scarni e incompleti abbozzi. Un punto di partenza possibile — tra i tanti legittimi — è provare a saggiare alcune categorie chiave strettamente interconnesse: libertà e comunità. Qui le reinterrogiamo sia per il "portato assoluto" della loro relazione che per il carattere "contingente" che vanno sempre più assumendo nella discussione culturale e nel dibattito politico.

La parabola del XX secolo si è conclusa così come era iniziata: il dissolvimento vertiginoso della libertà nel "ferro e fuoco" della guerra. Pensare la semplice parola libertà, oggi, può solo significare pensare il *limite* di questa storia.

Posizionarsi sul limite della storia del XX secolo è soltanto un atto iniziale che reca in sé una doppia intenzionalità: (i) non eludere gli orrori che abbiamo alle spalle; (ii) cercare una via di uscita. Le due intenzionalità convergono in un punto intermedio cruciale: *abbandonare* il limite del XX secolo, tracciando e sperimentando in progressione le linee possibili di un nuovo cammino. Ma separarsi dagli orrori del XX secolo in tanto è possibile in quanto se ne riaprono e ririfrequentano i teatri di guerra, per una secessione che è, prima di tutto, simbolica, culturale ed esistenziale.

La storia del XX secolo è stata una storia contro la libertà. Anche perché la libertà è stata troppo debole e timida contro *questa* storia. Pensatasi e fattasi pensare come "prodotto storico", la libertà è finita stritolata proprio dalla storia. Non resta che *anteporre* la libertà alla storia, alla politica, allo Stato. Altrimenti ci si fa complici della storia, della politica e dello Stato *contro* la libertà.

Linea del tempo e freccia della storia sono in irredimibile conflitto. Tanto la linea del tempo lavora per la libertà quanto la freccia della storia acceca e imprigiona la libertà. La storia è contro la libertà; il tempo le è a favore. Occorre incunarsi nella linea del tempo della libertà, contrastando i disegni di dominio e di potenza della storia, della politica e dello Stato.

Il tempo, non la storia, sfugge alla rete di prigionia stesa dalle essenze e dalle esistenze, poiché scorre in libertà e, come questa, è inafferrabile. Ecco perché ogni forma di dominio politico è, prima di tutto, dittatura sul tempo, pretesa insaziabile di regolarne i flussi. Ma dobbiamo aggiungere: il tempo non è riducibile a fatticità. Se quest'asse di indagine si rivela legittimo, possiamo qui collocare una prima linea di superamento della riflessione della cultura occidentale sull'essere (e sulla libertà), da Platone ad Heidegger fino a Sartre e Nancy.

Dobbiamo dar atto a J.-L. Nancy di aver articolato una penetrante critica alle "filosofie dell'essere" occidentali<sup>82</sup>. Tuttavia, il suo lavoro di scavo critico appare meno risolutivo di quello che, a tutta prima, può sembrare. Permangono aporie e contraddizioni di non lieve conto che occorre, senz'altro, lasciarsi alle spalle. Nello sviluppo dell'argomentazione tenteremo di approssimare primi passaggi di valicamento.

Il tempo non è mai "esistenza come tale" e nemmeno "essenza come tale", per il buon motivo che non può esser mai se stesso: o meglio, è sempre diverso da sé, perché mai scade al rango di pura fatticità. Nel tempo regnano, dunque, il diverso e l'altero: esso ora è presente e l'attimo successivo già diventa passato e futuro, al punto da far dubitare della sua "esistenza ontologica". Ma è proprio fuori dall'ontologia che esso veramente vive e si articola. Ecco perché il tempo è la dimora della libertà e la libertà è lo slancio vitale del tempo.

Concepita come pura fatticità, la libertà, proprio perché abbandonata, non è più redimibile e accoglibile. Possiamo esprimere il concetto in un altro modo: la libertà è sempre qualcosa di più e di diverso dell'"essere stesso" abbandonato che ci viene offerto. Anzi, la libertà in quanto "essere stesso" non si offre, ma ci viene sistematicamente negata. In quanto slancio vitale del tempo, la libertà è, invece, l'inafferrabile che resta continuamente da riafferrare ed esperire.

Pretendere di catturare la libertà equivale a dar prova di fallacia; lo stesso deve dirsi della pretesa di afferrare il tempo. La libertà è lo spazio incomprimibile del tempo; il tempo, nella sua più profonda pulsione, segna sempre l'incoercibilità temporale della libertà.

Se è vero che non possiamo condannarci a pensare la libertà come una "idea", un "principio puro", un "apriori assoluto" etc., altrettanto vero è che non possiamo ridurla a "fatto". Tanto

l'idea che il fatto stendono, in modi differenziati, reti di coercizione e di compressione a danno della libertà: (i) l'idea la riduce ad una tirannica coazione a ripetere; (ii) il fatto le strappa il cuore. È vero: l'idealità della libertà non può mai inverare l'escatologia della liberazione della storia; al contrario, l'ideale escatologico infeuda la storia sotto la propria onnivora fame di comando assoluto. Ma nemmeno, all'opposto, la fatticità della libertà può prolungarsi nella libertà della storia; al contrario, la libertà è sempre libertà *dalla* storia. A tutte e due le ipotesi si deve opporre quest'argomento: la libertà trova fondamento e sostentamento solo nel tempo; non nell'idea e nemmeno in se stessa come fatto. La storia è sempre dalla parte dei vincitori e dei potenti; il tempo, al contrario, cammina al fianco della giustizia e dei dominati.

La libertà (dell'esplosione) dell'inedito sta nel tempo. E l'inedito non è semplicemente "quello che accade". Più esattamente, è ciò che *irrompe* con forza creatrice e destrutturante. Se si pretende di fondare la libertà, essa è destinata perennemente a svanire, traducendosi in cattività. Ed è destinata tradursi in cattività, anche fondandosi su se stessa come pura fatticità.

Eppure il movimento di dileguamento della libertà è insopprimibile. Quale spazialità del tempo e contraltare della storia, anzi, la libertà è ancora di più afferrata dal dileguamento. Ma il dileguamento avviene nel tempo che è la dimora della libertà. Ciò sta ad indicare che la libertà non solo va continuamente ripensata e riposizionata, ma continuamente riconquistata.

Che la libertà svanisca non indica necessariamente che essa si perda e venga perduta. Il movimento dello svanire si risolve anche in un altro possibile e più pregnante esito: la conquista della libertà da parte della libertà. Nella conquista della libertà da parte della libertà si dà la possibilità che i soggetti delle differenze e del conflitto diventino soggetti della liberazione.

Il movimento di dileguamento della libertà ha, pertanto, una doppia e contraddittoria traiettoria:

- a) il percorso terribile che pone la libertà in cattività;
- b) il percorso che conduce la libertà alla liberazione e che riscatta la liberazione nel segno e nel rispetto della libertà.

Cerchiamo ora di gettare lo sguardo sulla seconda categoria chiave: comunità. In una prima e lunga fase, soprattutto a sinistra, il localismo è sembrato una efficace reazione alle disfunzioni che avevano colpito tutti i sistemi "macro", dal livello politico-istituzionale a quello economico-sociale. L'apologia del locale che ne è seguita ha finito col mettere in secondo piano le questioni cruciali del rapporto istituzioni/comunità locali all'interno del teatro delle (nuove) differenze e delle (nuove) egemonie che, intanto, i processi di globalizzazione stavano allestendo. Più recentemente, soprattutto dopo l'entrata in scena del "fenomeno Haider", tra i sostenitori dei paradigmi del locale ha fatto capolino qualche indecisione che, in qualche caso, sembra alludere a parziali ripensamenti.

Sia nella fase apologetica che in quella del ripensamento, ciò che appare insufficiente è l'impianto politico che ha caratterizzato molti degli approcci localistici, per i quali si trattava di opporre alla decisione dall'alto (dello Stato, della politica, delle istituzioni, dei partiti, dei sindacati etc.) l'iniziativa dal basso dei soggetti locali. Per questo impianto politico, la fine del paradigma socialdemocratico starebbe, per l'appunto, nella crisi irreversibile dell'intervento dall'alto. Da qui la necessità, a fronte della paralisi dei "corpi intermedi" (Stato, partiti, sindacato, regioni etc), di "lavorare nel sociale" e assecondare i progetti/processi di sviluppo proposti dagli "attori locali"<sup>83</sup>.

L'attenzione al locale, alle stratificazioni e alle problematiche che lo percorrono segna, indubbiamente, un fatto grandemente positivo che ha contribuito, non poco, allo svecchiamento della cultura politica della sinistra, affrancandola dai molti dei retaggi organicisti e storicisti che ancora la impregnano. Tuttavia, proprio il lavoro di ricerca e intervento sulle comunità locali ha rivelato molte inadeguatezze. Eppure non mancavano vistosi segni di cedimento delle identità locali proprio nei loro punti di maggiore forza storica, economica e sociale: i "distretti industriali" del centro-est, la cui crisi identitaria ha trovato i paradigmi del locale impreparati nell'approntare i necessari riaggiustamenti di rotta<sup>84</sup>.

Lo spaesamento che oggi sembra afferrare alcuni approcci localistici, molto probabilmente, nasce da un deficit di riflessione e di attenzione sul concetto di comunità e le situazioni da esso implicate. Qui cercheremo di scandagliare prime investigazioni intorno ai nuclei profondi del concetto di comunità, non tanto in polemica con l'approccio localistico, ma, in un certo senso, a prescindere da esso.

Il concetto di comunità richiama subito la situazione dell'essere *in comune*, la quale *limita* immediatamente la *libertà* di *ognuno* e *tutti*. Ora, siamo stati abituati a pensare libertà e comunità secondo moduli opposizionali.

Per fare un primo esempio, secondo il paradigma comunista, l'essere in comune è il più alto sigillo della situazione della libertà. In questo senso, comunità (comunista) è sinonimo di libertà.

Per fare un secondo esempio, secondo il paradigma libertario, al contrario, la comunità è, in un certo qual modo, l'antitesi della libertà, attenendo questa al singolo, mentre quella concerne il collettivo.

Per fare un terzo (e ultimo) esempio, secondo il paradigma democratico, la comunità richiama l'esistenza di un ordine politico a garanzia delle libertà individuali e collettive. Pertanto, la libertà del singolo e della collettività è sempre filtrata da dispositivi di regolazione politico-statali.

Stando così le cose, effettivamente come fatto osservare da M. Blanchot, la situazione della comunità si colloca sul margine stretto in cui possibilità e impossibilità sembrano convivere e non distinguersi<sup>85</sup>. E tuttavia — come ripete Blanchot — alla tentazione e al fascino della comunità libera e della libertà in comune non possiamo sottrarci.

Ma qui, evidentemente, non stiamo richiamando la "comunità naturale" e nemmeno la "comunità organica". Ci stiamo esplicitamente riferendo — con Blanchot — alla comunità che è tale nel dare soddisfazione ai bisogni e alle aspettative di libertà e felicità dei propri componenti e di chi ancora non rientra nel suo raggio di azione.

Possiamo designare questa comunità come *comunità d'amore*, come *comunità elettiva*. Qui l'elettività è: scegliere a favore della libertà propria e assecondare la libertà altrui. Il limite della comunità naturale e della comunità organica del "suolo e del sangue" è, così, spezzato prontamente.

La comunità elettiva è tale anche (se non soprattutto) per *elezione dell'altro*. I luoghi dell'identità squarciano, quindi, gli universi del locale. O meglio: li attraversano e li pongono in prossimità elettiva di localismi remoti sul piano strettamente geografico e geopolitico, ma che diventano prossimi, se non contigui, sul piano dell'esperienza simbolica, affettiva, culturale e comunicativa, soprattutto oggi con l'esplosione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Nell'epoca della globalizzazione, i frammenti delle identità singole/locali si trovano in immediato e intimo contatto in teatri di senso globali.

Ciò indica che nessuna identità (locale o globale che sia) può autoriprodursi ed essere immanente a se stessa. L'auto-immanenza sarebbe solo il primo passo per costruire, in un rapporto di omologia, tutto il resto come copia conforme e dilatata del sé. Intorno a questo incubo si è consumato il delirio di onnipotenza del nazionalsocialismo. Uno sfrenato desiderio di auto-immanenza e auto-trasparenza costituisce, del pari, la malattia mortale del comunismo, in forza del quale esso è stato condotto ad un fatale autodissolvimento, oppure si è rovesciato in devastanti degenerazioni.

Ma i comunitarismi contemporanei hanno un altro marchio. Non si costruiscono più come ipertrofia, bensì come ripiegamento del sé: le "piccole patrie" che convivono le une accanto alle altre, secondo la logica del potere e del dominio. Ognuna espelle l'altero ed il conflittuale dal proprio seno. Spostatolo nell'ordine simbolico esterno, vi possono finalmente ingaggiare una strenua guerra. Il "comune" è qui la proprietà dell'appartenenza; l'altero è il venir meno proprio di questa proprietà, vale a dire il non appartenere.

Ciò che qui emerge, allora, è l'*assenza di comunità*, poiché niente è (più) veramente in comune, al di fuori della proprietà dell'appartenenza<sup>86</sup>. La comunità territoriale è, dunque, una rappresentazione ideologica che, come tutte le rappresentazioni ideologiche, ha il carattere della falsità. L'essere in comune di cui qui si discute è quell'essere di cui per primo ha parlato J.-L. Nancy: la comunanza di differenze incolmabili ed extraterritoriali<sup>87</sup>. Ora, la comunità d'amore e/o la comunità elettiva è esattamente la *comunità delle differenze*. L'approccio comunitario e neo comunitario è qui confutato e superato in radice.

Ma è la comunità delle differenze designabile propriamente come l'*essere singolare plurale*, così come sostiene ancora Nancy? Per meglio dire: possono le infinite singolarità essere la pluralità?<sup>88</sup>

Incontestabilmente, nel discorso che stiamo venendo ad articolare, il profilo della comunità è la libertà; come, d'altronde, il segno della libertà è la comunità. Ma che la libertà abbia una dimensione comune non vuole, perciò stesso, dire che sia plurale. Solo un soggetto *multiplo* può essere effettivamente plurale. E la comunità delle differenze è un soggetto multiplo. Ogni

soggetto, per comunitario che sia, che rimane fermo alla dimensione della singolarità coniuga un pluralismo precario, tremendamente contiguo al pluralismo democratico e alle sue condotte di senso elitiste.

La comunità d'amore, in quanto soggetto multiplo delle differenze, non è semplicemente "impolitica" e nemmeno si limita a mettere in pratica una transizione che la conduce *oltre la politica*. Come non è la forma disvelata dell'*impolitico*, così non è l'incarnazione dell'*oltrepolitico*. Più propriamente, è una dimensione irriducibile alla politica; anzi, sventra letteralmente la politica, costringendola a ridurre le sue pretese di onnipotenza e immergendola nel flusso caldo e tormentato dei "problemi della vita".

Se questo è vero, dobbiamo trarne una radicale conseguenza che incunea uno strappo significativo nei confronti della linea libertaria che da Hannah Arendt perviene fino a J.-L. Nancy: la *comunità umana* non è la depositaria della libertà, perché umanità e libertà non coincidono<sup>89</sup>. Diversamente da quanto assunto da Hannah Arendt e fatto proprio da Nancy, l'uomo quale inizio non è inizio di libertà; al contrario e più congruamente, come già sapeva E. Paci<sup>90</sup>: la comunità umana è *il bilico* di libertà e schiavitù.

La libertà trascende la comunità umana; ma, in un certo senso, è anche ad essa preesistente. E tuttavia, della comunità umana la libertà costituisce l'ineliminabile orizzonte di senso. Il vero inizio, dunque, è la libertà; non già la comunità. Nella libertà sta la rottura della fatticità e datità dell'esistenza e della storia. La comunità umana supera la propria interiore indigenza proprio edificando la libertà. Che è libertà per sé e per l'intero vivente umano e non umano.

Sulla comunità umana pesa la condanna alla cattività. La libertà è una scelta di rottura di *radicale alterità*. È attraverso questa rottura — e solo attraverso essa — che la comunità umana supera la sua immanente indigenza e si riposiziona nel mondo e nel cosmo, senza più aggredirli o smungerli in funzione del proprio dominio assoluto. Il che indica che la libertà non è una *necessità*, come siamo stati abituati a pensare. Più pertinentemente, nel solco della critica kierkegaardiana alla dialettica hegeliana, la libertà è una *possibilità*<sup>91</sup>. Ed una possibilità ineliminabilmente correlata ad una scelta, la quale non è necessaria, ma, anzi, problematica e "scomoda". Al crinale opposto della scelta della libertà si situa la schiavitù, la "grande selva" di G. B. Vico<sup>92</sup>. Problematica della libertà ed assiomatica del potere si scontrano ancora una volta e più intensamente che mai.

Solo la libertà non è indifferente al *fondo oscuro* della storia. La radicale rottura che si accompagna alla scelta della libertà riconsegna piena luce al conflitto tra linea del tempo e freccia della storia. L'indifferenza hegeliana ed heideggeriana di fronte alle sorti del mondo è qui vinta. Come è vinta la terribile tentazione esercitata dal fascino seduttivo del male che, nel tentativo di uscita dalla prigionia della piattezza della storia disumanante, avvince in una progressione intensa Sade e Faust.

La libertà è, al tempo stesso, anteriore ed eccedente alla comunità umana. È essa stessa un coagulo di immanenza e trascendenza, "male" e "bene", "negativo" e "positivo". Facciamo da qui ritorno al punto originario indicato da Blanchot: la libertà è sempre la confluenza di possibilità e impossibilità. Essa esige sempre la scelta: chi non sceglie la possibilità della libertà è scelto dalle possibilità della storia, la cui rotta di marcia procede proprio impossibilitando la libertà. Anche per questo si suole spesso dire che la libertà è "questione di vita o di morte".

Ma la scelta della libertà deve essere continuamente ripetuta, affinata e approfondita. Giammai la libertà può espiantare la divaricazione e il contagio di "male" e "bene", "positivo" e "negativo". Essa consiste esattamente nella scelta rinnovata nel groviglio di "male" e "bene", "positivo" e "negativo"

Responsabilità primaria della comunità umana è la libertà. La responsabilità che qui irrompe non è verso una libertà coniugata semplicemente al plurale. No. La comunità umana si scopre e si rende libera solo se valica l'orizzonte angusto dell'umanesimo ristretto entro cui è stata finora imbalsamata.

Responsabilità della libertà indica, in primo luogo, l'eccedenza di tutti i codici politici. La libertà è molto di più delle libertà politiche e civili, pur fondamentali e irrinunciabili.

In seconda istanza, responsabilità della libertà indica la definitiva effrazione dei codici maschili (della politica e del potere; ma non solo) e apertura dell'uomo all'altro umano per eccellenza: l'irrapresentato femminile.

In terza istanza, responsabilità della libertà indica la soppressione del codice duale amico/nemico e la messa in scena della dialogica amico/altro.

In quarta, ma non ultima, istanza, responsabilità della libertà indica la cura umana del mondo e del cosmo, al di fuori di qualunque disegno di colonizzazione.

La comunità umana entro cui e con cui oggi dimoriamo ha in sé i tratti destinali della catastrofe. Questa linea destinale occorre rivisitare e confutare. Sarebbe riduttivo e ingenuo pensare di *uscire* dalla catastrofe che il XX secolo ha portato a compimento e che, nel contempo, ha lanciato verso nuove e più rovinose deflagrazioni. Si tratta, invece, di *separarsi* da questa catastrofe. Ciò è possibile, riabbracciando la linea del tempo e facendo esperienza dolorosa di tutte le mutilazioni che la freccia della storia ha sedimentato nelle profondità dell'esperienza umana del tempo.

Non possiamo condividere, soprattutto oggi, i progetti desideranti dell'"Uomo Comunità" ("Homo Gemeinwesen")<sup>93</sup>, in cui l'essere unificato della specie si percepisce come comunità libera e ognuno ritrova il proprio sé, senza smarrire l'appartenenza ad una comunità non più contrapposta alla natura, ma solidale con essa. Qui uomo e natura, per dirla con Camatte, "fanno una sola cosa, non c'è frattura"<sup>94</sup>.

Tuttavia, dobbiamo riconoscere a questo, pur parziale, approccio intuizioni felici e anticipatrici, in completa dissonanza con le culture di tutte le sinistre del tempo e fino all'aperta e integrale messa in questione dell'impianto marxiano e comunista. Senza, per questo, arretrare di un millimetro in fatto di radicalità; al contrario, acquisendone dosi supplementari e più vitali.

Il concetto di "Homo Gemeinwesen" serve qui alla confutazione sistematica delle pretese di ogni comunità territoriale e/o razziale di elevarsi al rango di specie. Demolito in radice è, così, il disegno totalitario di far coincidere *etnia* con *comunità*. È soltanto lungo la linea di sviluppo di questa semantica distorsiva che la parola comunità è diventata una parola maledetta, a fronte e ben dentro letali progetti e processi di sopraffazione umana. Il carattere letale di questa semantica riposa esattamente nella rimozione simbolica, politica e, perfino, manu militari delle differenze.

Che questo non sia affare esclusivo dei populismi e comunitarismi di oggi è ben mostrato dall'intera evoluzione della storia occidentale (e non solo). In gran parte, la civilizzazione occidentale si è retta su una semantica distorsiva della comunità, in forza della quale l'etnocentrismo è divenuto il termine di inclusione dei valori identificativi occidentali di volta in volta dominanti e, insieme, il selettore di esclusione di quelli alteri<sup>95</sup>.

Ma lo stesso paradigma dell'"Homo Gemeinwesen" rimane esposto a quest'esito. Innanzitutto, perché rimuove la differenza uomo/natura. In secondo luogo, perché non appare inclusivo della differenza uomo/donna. In terzo, perché la comunità umana, proprio nella qualità di espressione della specie, è comunità delle differenze, con tutto il carico di inquietudini e problemi aspri che la situazione comporta.

La relazione uomo-natura non può mai assumere le forme della totalità; bensì rimane una relazione conflittuale. Solo che ora e qui la comunità umana non può regolare il conflitto con la natura in funzione di dominio. Dal dominio sulla natura, sulla specie, sul vivente e sul differente occorre iniziare a separarsi in via definitiva.

Tanto più forti si fanno le pulsioni comunitariste, quanto più le comunità organiche (etniche, territoriali etc) sono scalzate e destrutturate dai processi della differenziazione. Il comunitarismo è una risposta retrograda ad una problema avanzato. Non ci si può limitare a rincorrerlo o contrastarlo: la rincorsa e il contrasto rimangono sullo stesso piano dell'avversario che si vuole sconfiggere. Occorre aprirsi alla scelta e all'esperienza di una nuova prospettiva: la comunità delle differenze.

## Note

<sup>1</sup> Lo abbiamo cominciato a vedere nel saggio *Gabbie d'acciaio. Diritto, saperi, poteri, carcere e dintorni*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2003.

<sup>2</sup> Di ciò si è già discusso in *Gabbie d'acciaio*, cit.

<sup>3</sup> Cfr. E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967. Su questo luogo blochiano e, più in generale, sulla categoria in questione, cfr. R. Bodei, *Multiversum*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

<sup>4</sup> Per l'approccio dialettico, ci si riferisce soprattutto alle posizioni di Hegel e Marx, i cui testi sono fin troppo noti per essere qui richiamati. Per quel che concerne la psicanalisi, il rinvio è eminentemente all'indirizzo freudiano, incluse alcune letture critiche (Marcuse, Fromm e Ricoeur). Per il decostruzionismo,

si rimanda ad alcune opere "fondative" di J. Derrida: *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971; *Posizioni*, Verona, Bertani, 1972; *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book, 1989.

<sup>5</sup> Fr. B 2; citiamo dalla raccolta *I presocratici* (curata da A. Pasquinelli), I, Torino, Einaudi, 1958, p. 176. Nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112; cfr. H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (Introduzione di G. Giannantoni), Bari, Laterza, 1969.

<sup>6</sup> Fr. B 2, p. 176; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112.

<sup>7</sup> Fr. B 4 e Fr. B 5, pp. 176, 177; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 114 e B 2.

<sup>8</sup> Fr. 13, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 80.

<sup>9</sup> Fr. 14, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 53.

<sup>10</sup> Cfr. Fr. B 12, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 89.

<sup>11</sup> Fr. B 19, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 50.

<sup>12</sup> Fr. B 16, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 10. Ma cfr. anche il B 17; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 88.

<sup>13</sup> Una lettura in questa direzione del discorso eracliteo è già condotta da U. Curi, in un assai bel libro di alcuni decenni fa: *La linea divisa. Modelli di razionalità e pratiche scientifiche nel pensiero occidentale*, Bari, De Donato, 1983; in part., pp. 19-23. Rimane da precisare che la prospettiva entro cui si sta qui tentando di inserire la posizione eraclitea diverge - e non lievemente - da quella proposta da U. Curi, pur condividendone alcune "premesse metodologiche" e "finalità progettuali". Una critica radicale della "onniscienza" la reperiamo anche nelle "epistemologie della complessità": si veda, per tutti, M. Ceruti, *La hybris della onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 25-48.

<sup>14</sup> "Il sapere molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbero insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane e a Ecateo" (Fr. B 76, p. 187; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 40). Nella stessa direzione i frammenti B 1, B 2, B 6, B 7, B 79, B 106, B 115; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 1, B 112, B 17, B 72, B 56, B 106, B 57.

<sup>15</sup> Su questo punto, cfr i frammenti B 7 e B 9; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 72 e B 34.

<sup>16</sup> Fr. B 55; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 45.

<sup>17</sup> Come è noto, i luoghi platonici qui rilevanti sono *La Repubblica* e i *Dialoghi*.

<sup>18</sup> In senso contrario cfr. U. Curi, *op. cit.*, pp. 24-49.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Come noto, i libri V-VII della *Repubblica* costituiscono i luoghi canonici di questo discorso platonico: cfr. Platone, *La Repubblica*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1994<sup>8</sup>; in part., vol. II, pp. 160-278.

<sup>21</sup> Così già U. Curi, *op. cit.*, pp. 36-37, nota n. 95.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>23</sup> Platone, *La Repubblica*, VI, 511, 511 b, p. 241.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 511 b.

<sup>25</sup> Si richiamano le opere di Derrida citate alla nota n. 4.

<sup>26</sup> Così già G. Sertoli, *Prefazione* a J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 22. Precisiamo che, diversamente da noi, Sertoli a questa dimensione dell'universo filosofico derridiano attribuisce una valenza positiva.

<sup>27</sup> Le opere di G. Deleuze che rilevano, sul punto, sono soprattutto: *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971; *Rizoma* (in collaborazione con F. Guattari), Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977; *Nietzsche e la filosofia*, Firenze, Colportage, 1978; *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1979; *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986; *Mille piani: capitalismo e schizofrenia* (in collaborazione con F. Guattari), 2 voll., Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987; *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1990. Al pari del decostruzionismo, le posizioni di Deleuze (e di Foucault) costituiscono uno stimolante, profondo e fecondo riferimento critico, al di là della condivisione o meno delle "ipotesi teoriche" avanzate.

<sup>28</sup> Per questa interpretazione di Heidegger, cfr. G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993; in part., pp. 24 ss. Più organicamente, dello stesso autore, si segnala *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, Angeli, 1990. Sull'argomento, le opere di Heidegger irrinunciabili sono: *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970; *Identità e differenza*, "aut-aut", n. 187/188, 1982; *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988. Il numero innanzi

citato di "Fenomenologia e società" raccoglie "Un seminario su Gilles Deleuze" (a cura di U. Fadini e A. Zanini) e costituisce uno dei più interessanti contributi italiani all'analisi del pensiero di Deleuze.

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Faille et feux locaux*. Kostas Axelos, "Critique", n. 275, 1970, p. 348 (corsivo nostro); cit. da G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità*, cit., p. 17.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit; ma anche G. Deleuze-F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Bergson*, cit., pp. 9 ss.

<sup>32</sup> Di K. Marx, sul punto, sono cruciali le *Tesi su Feuerbach*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1969; per Bergson valgono i richiami di Deleuze.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Bergson*, cit., p. 10.

<sup>34</sup> Si badi: "contro il potere"; non già: "contro-potere", come semplicisticamente sostenuto da alcuni celebri paradigmi italiani della "sovversione sociale" che hanno ingabbiato la mobilitazione collettiva degli anni '70 in un "discorso di potere".

<sup>35</sup> Che nel discorso deleuzeano vi siano chiare ascendenze stoiche è stato acutamente segnalato da Chiara Di Marco (*Deleuze: lineamenti di una ontologia eventuale*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 35-37) e finemente messo in tema da M. Senaldi (*Deleuze ultimo stoico*, ivi, pp. 42-54). Per l'assunzione della filiazione genealogica Deleuze/stoicismo, ci siamo serviti soprattutto del lavoro di Senaldi che, ricordiamo, ha curato la traduzione di un importante testo deleuzeano: *Spinoza. Filosofia pratica* (Milano, Guerini e Associati, 1991). Della Di Marco, sul punto, rileva un altro importante lavoro: *Deleuze e il pensiero nomade* Milano, Angeli, 1995.

<sup>35</sup> Sul complicato e profondo rapporto da Deleuze intrattenuto con Spinoza e Nietzsche, cfr. la fine ed acuta indagine di U. Fadini, *L'identità Spinoza-Nietzsche. Movimenti filosofici in Deleuze*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 65-82. Per quanto concerne la relazione Deleuze/Spinoza, interessanti osservazioni svolge anche A. Zanini, *La quarta persona del singolare. Commento a Deleuze: da Hume al pensiero nomade*, ivi, pp. 55-64.

<sup>37</sup> Intorno a questi "nodi aristotelici" ha svolto considerazioni acute U. Curi, *Katastrophé. Sulle forme del mutamento scientifico*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982; in part., pp. 15-18.

<sup>38</sup> Che Nietzsche sia stato un profondo e anticonvenzionale studioso della tragedia greca è cosa sin troppo nota; qui ricordiamo: *Due conferenze pubbliche sulla tragedia greca e La nascita della tragedia*, entrambe in F. Nietzsche, *Opere 1870/1881*, Roma, Newton Compton, 1993, rispettivamente pp. 41-59 e 103-187.

<sup>39</sup> F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989; particolarmente interessante è il "Saggio introduttivo" di R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*.

<sup>40</sup> Acute pagine ha, sul punto scritto, R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, cit., pp. 16 ss.

<sup>41</sup> Mirabili, in proposito, i versi della poesia *Pace* (in *Le liriche*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 308-313); soprattutto vv. 24-55.

<sup>42</sup> Sono gli stupendi e celeberrimi versi di *Patmo*, in *Le liriche*, cit., vv. 3-4, p. 667.

<sup>43</sup> Sul mito greco rimangono ineludibili: Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1955; K. Kerényi, *Gli Déi e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

<sup>44</sup> M. Heidegger, *Ormai solo un Dio può salvarci. Intervista con lo Spiegel*, Parma, Pratiche, 1987. Come è noto, su precisa disposizione di Heidegger, l'intervista fu pubblicata solo dopo la sua morte.

<sup>45</sup> A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milano, Feltrinelli, 1977. Lo stesso S-R. ricorda, nella prefazione, che il suo progetto critico matura, nel 1916-18, in un clima storico di grandi mobilitazioni di massa e si vale dei contatti culturali con E. Bloch, W. Benjamin, T. W. Adorno e degli influssi delle opere di G. Lukács, M. Horkheimer ed H. Marcuse (cfr. pp. 20-21). Come si vede, siamo al cuore di alcune delle tendenze più vive del "marxismo critico europeo" dei primi decenni del XX secolo.

<sup>46</sup> Come si sa, il luogo marxiano per eccellenza della critica del carattere di feticcio delle merci è: *Il capitale*, Libro I, sez. I, cap I, § 4. È altrettanto noto che G. Lukács fonda soprattutto su questo "luogo" la concettualizzazione della categoria di "reificazione" che propone in *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1966 (ma 1926).

<sup>47</sup> Sohn-Rethel, *op. cit.*, in particolare, il cap I ("Forma-merce e forma-pensiero. Critica della teoria della conoscenza"), pp. 33-87.

<sup>48</sup> Cfr., per tutti, il celebre "Frammento sulle macchine", in K- Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1968-1970; in part., vol. II, pp. 401 ss. Per una discussione dei limiti della posizione marxiana e dell'operaismo teorico (filone che più degli altri si rifà a questo approccio), si rinvia ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino,

questo approccio), si rinvia ad A. Chiochi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995 (in part. i capp. II e III). Sohn-Rethel supera molti dei limiti marxiani; ma, paradossalmente, il suo discorso presenta anche molte regressioni rispetto a Marx.

<sup>49</sup> Cfr, per tutti, M. Castells, *Innovazione tecnologica, occupazione e sviluppo regionale*, in Mariella Berra (a cura di), *Ripensare la tecnologia. Informatica e sviluppo regionale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995. Come vedremo fra poco, prendono da qui le mosse due teorie generali: a) la teoria della società postindustriale: D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973; b) la teoria della società postmoderna: A. Touraine, *La società postindustriale*, Bologna, Il Mulino, 1970; F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, Milano, Feltrinelli, 1981. Osserviamo, però, che questa suddivisione risponde a mere esigenze di classificazione, poiché sovente le due teorie si sovrappongono e condizionano. Ciò è particolarmente vero nell'approccio di Lyotard, in cui si risente l'influenza di Bell. La stessa posizione di Bell non è riconducibile univocamente alla teoria postindustriale, contenendo non infrequenti e non secondarie aperture al postmoderno.

<sup>50</sup> D. Bell, *The social framework of the information society*, in T. Forester (ed.), *The Information Technology Revolution*, Blackwell, Oxford UK, 1980; cit. da D. Lyon, *Quale cultura per la tecnologia? Le tecnologie dell'informatica e della comunicazione nelle teorie postmoderne*, in Mariella Berra, *op. cit.*, p. 26.

<sup>51</sup> Sul punto ritorneremo. Per una densa discussione, si rinvia, comunque, a E. Rullani, *Il valore della conoscenza*, "Economia e politica industriale", n. 82, 1994.

<sup>52</sup> È, questa, in particolare la posizione di Z. Bauman, *Intimation of Postmodernity*, London-Boston, Routledge, 1992: cfr. D. Lyon, *op. cit.*, pp. 34 ss.

<sup>53</sup> Lyon, opportunamente, coglie qui l'influsso dell'opera di P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>54</sup> Dopo Lyotard, la posizione è ben espressa da F. Jameson, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Milano, Garzanti, 1989.

<sup>55</sup> D'obbligo il rinvio a A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983.

<sup>56</sup> Per un'acuta rassegna, cfr. A. Abruzzese-A. Miconi, *Zapping. Sociologia dell'esperienza televisiva*, Napoli, Liguori, 1999.

<sup>57</sup> Per una prima ricognizione in questa direzione, cfr. due interessanti contributi di G. O. Longo, *Reti e cultura*, "Pluriverso", n. 2, 1996; *Faccia e interfaccia*, "aut aut", n. 289-290, 1999.

<sup>58</sup> Importanti e decisivi spunti di analisi in questa direzione sono già in M. McLuhan, con la sua teoria dei media quali estensione dei sensi umani: *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 1967, Milano, Garzanti, 1977 (ma 1964). Ma il primo che ha colto in tutta la sua specificità questa metamorfosi è stato N. Negroponte, *Essere digitali*, Milano, Sperling & Kupfer, 1995. G. O. Longo, in proposito, parla di "homo technologicus" che, secondo il suo punto di vista, non è "homo sapiens più tecnologia", bensì "homo sapiens trasformato dalla tecnologia" (*Faccia e interfaccia*, cit, p. 28). L'elaborazione della categoria di "uomo tecnologico", più propriamente, si deve ad H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino, 1991 (ma 1974). Noi, invece, optiamo per la categoria di *homo creator* che si distingue tanto dall'"essere digitale" che dall'"homo technologicus"; per ovvi motivi, non possiamo qui fornire le relative argomentazioni di appoggio.

<sup>59</sup> Cfr. G. O. Longo, *Reti e cultura*, cit., pp. 82 ss.

<sup>60</sup> Cfr. N. Postman, *Technopoly*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ma 1992).

<sup>61</sup> Cfr. K. Polany, *La libertà in una società complessa*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 (ma 1957).

<sup>62</sup> Fondamentali i seguenti contributi: H. A. Innis *Le tendenze della comunicazione*, Milano SugarCo, 1982 (ma 1951); Id., *Empire and Communications*, Toronto, Toronto University Press, 1972; E. A. Havelock: *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1973 (ma 1963); Id., *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, Il melangolo, 1987 (ma 1976); Id., *La musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*, Roma-Bari, Laterza, 1987 (ma 1986); W. J. Ong: *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, Il Mulino, 1986 (ma 1982). Per un'articolata rassegna di queste posizioni, cfr. l'ottimo A. Abruzzese-A. Miconi, *Zapping. Sociologia dell'esperienza televisiva*, cit.; in part. pp. 87-111.

<sup>63</sup> Come è sin troppo chiaro, ci stiamo criticamente riferendo a P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli, 1996 (ma 1994).

<sup>64</sup> Per una rilevazione delle "chiavi di lettura" approntate dalla tendenza, si rinvia indicativamente a questa sequenza bibliografica: P. Virno, *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aurea*, Roma-Napoli,

Theoria, 1986; AA.VV., *Sentimenti dell'aldiquà. Opportunismo, paura, cinismo nell'epoca del disincanto*, Roma, Theoria, 1990; P. Virno, *Il linguaggio in mezzo al guado*, "Luogo comune", n. 2, 1991; Id., *Mondanità. L'idea di "mondo" tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, manifestolibri, 1994; C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999. Utili sono anche: S. Mezzadra, *Riflessioni intorno a "Sentimenti dell'aldiquà"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992; AA.VV., *Talking about "Sentimenti dell'aldiquà"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992. Più organicamente, le linee di evoluzione della tendenza sono rilevabili dalla lettura delle annate delle riviste "Luogo comune" (1991-1993) e "DeriveApprodi".

<sup>65</sup> Rilevante, sul punto, è il contributo fornito da G. Childe: *Società e conoscenza*, Milano, Mondadori, 1962; *Il Progresso nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 1963; *L'evoluzione delle società primitive*, Roma, Editori Riuniti, 1964.

<sup>66</sup> Di F. Rossi-Landi, sulla questione, rimangono fondamentali: *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968; *Semiotica e ideologia*, Milano, Bompiani, 1979. L'ipotesi di ricerca di R.-L. è, così, ricostruibile: 1) ogni "oggetto linguistico" è una sintesi derivante da "oggetti precedenti"; per la precisione è un "prodotto" omologabile ai prodotti designabili come "materiali"; 2) ciò rende possibile rintracciare "pezzi" precedenti all'oggetto linguistico appena sintetizzato; 3) cioè: è possibile procedere dai "coefficienti" di articolazione del "flusso sonoro" fino alle parole, agli enunciati, ai discorsi ecc. che sono egualmente prodotto di lavoro sociale; 4) qui è il lavoro sociale che combina nella maniera richiesta tutti i "pezzi linguistici"; 5) il "lavoro linguistico" è, dunque, lavoro sociale; 6) il lavoro linguistico presiede alla "produzione linguistica" che si basa sulla convivenza e sulla contraddizione che si insinua tra "uso" e "significato"; 7) è prerogativa del lavoro umano in generale conferire significato a tutto ciò che si produce, essendo esso marxianamente assunto come "attività conforme ad uno scopo".

<sup>67</sup> Sulla questione, rilevano le seguenti opere di A. Negri: *Crisi dello Stato-piano, comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Milano, Feltrinelli, 1974; *La fabbrica delle strategie. 33 lezioni su Lenin*, s.i.e., 1976; *Proletari e Stato*, Milano, Feltrinelli, 1976; *La forma Stato. Per una critica dell'economia politica della costituzione*, Milano, Feltrinelli, 1977; *Il dominio e il sabotaggio*, Milano, Feltrinelli, 1978; *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979.

<sup>68</sup> L'aggancio è qui palesemente a J. Habermas, *Teorie dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986.

<sup>69</sup> P. Virno, *Intervento in AA.VV., Talking about "Sentimenti dell'aldiquà"*, cit., pp. 221-222.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 222. Come emerge con chiarezza, qui il riferimento è a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

<sup>71</sup> Sul punto, coglie nel segno la critica di M. Hardt-A. Negri, *La produzione biopolitica*, tradotto dal francese da Silvia Rossi e reperibile al seguente indirizzo web:

<http://digilander.iol.it/CONTROAPPUNTO1/documentipolitici/>.

Più organicamente, i due autori mettono a punto il loro paradigma in *Il lavoro di Dioniso*, Roma, manifestolibri, 1995. Su tale paradigma, le categorie correlate dell'"impero" e dintorni si dovrà criticamente tornare in altra occasione. Qui si fa soltanto osservare, di passaggio, che la produzione negriana degli anni '90 ha presentato grande capacità di autorinnovamento. Reperiamo un processo di presa in carico della realtà (e di conseguente commiato dagli "universali operaisti") più in Negri che negli approcci di cui stiamo appena rendendo conto; la qual cosa, sul piano delle genealogie politico-culturali, delinea non pochi elementi di paradosso.

<sup>72</sup> Per una discussione più ampia di questo complesso campo tematico, sia consentito rinviare a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto*, cit.; in part., cap. II, § 13.

<sup>73</sup> *Ibidem*, pp. 144-145.

<sup>74</sup> Ricordiamo che il cap. I dell'opera di F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, cit., recava appunto il seguente titolo: "Per un uso marxiano di Wittgenstein"; il saggio era comparso originariamente in "Nuovi Argomenti", n. 1, gennaio-marzo 1966.

<sup>75</sup> La Bachmann in persona, più volte, ha reso pubblico riconoscimento del debito contratto con Wittgenstein. Qui ricordiamo che, nel 1953 (anno della pubblicazione della grande raccolta di versi "Il tempo dilazionato", reperibile in I. Bachmann, *Poesie*, Parma, Guanda, 1987), ella scrive un saggio sulla filosofia del linguaggio di Wittgenstein, di capitale importanza per il suo itinerario poetico: cfr. l'eccellente F. Campi, *La recezione della filosofia del linguaggio di L. Wittgenstein nell'opera di Ingeborg Bachmann*, Pisa, Giardini Editori, 1979. Su Wittgenstein la Bachmann ritornerà con la medesima intensità: *Il dicibile e l'indicibile*, Milano, Adelphi, 1998; in part., pp. 45-79. Sulla questione del linguaggio in Wittgenstein, si rinvia al vol. III, cap. XV: "Deficit del logos e surplus dell'etica".

<sup>76</sup> A questa amara conclusione giunge E. Rullani, *Il valore della conoscenza*, cit., p. 48.

<sup>77</sup> In questa direzione già E. Rullani, *op. cit.*; cfr., del pari, la bibliografia in argomento segnalata.

<sup>78</sup> Così già S. Vaccà, *Scienza e tecnologia nell'economia industriale*, Milano, Angeli, 1989; Id., *Grande impresa e concorrenza: tra passato e futuro*, "Economia e politica industriale", n. 80, 1993.

<sup>79</sup> Da I. Nonaka, studioso giapponese di management, sono venute le prime critiche in questa direzione: cfr. E. Rullani, *op. cit.*, pp. 52-59.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>81</sup> Cfr. gli studi sull'età evolutiva di S. I. Greenspan. *L'intelligenza del cuore*, Milano, Mondadori, 1997. Si veda anche D. Coleman, *L'intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli, 1996.

<sup>82</sup> Il testo di J.-L. Nancy che, sul punto, risulta essere un riferimento fondamentale è *L'esperienza della libertà*, Torino, Einaudi, Torino, 2000 (ma 1988). Su questo arco di temi, di rilevante interesse è anche l'introduzione al libro di Nancy di R. Esposito, *Libertà in comune*.

<sup>83</sup> Rilevante, sul punto, è l'esperienza condotta dal Cnel sotto la presidenza De Rita: cfr. i materiali ospitati sul relativo sito (<http://www.cnel.it>). Particolarmente significativa, in argomento, anche l'esperienza e la produzione dell'AASTER (<http://www.aaster.com>). Interne a questo campo sono anche le posizioni di M. Revelli, di cui abbiamo dato conto nel precedente capitolo.

<sup>84</sup> Su questo processo, cfr. A. Bagnasco, *Tracce di comunità*, Bologna, Il Mulino, 1999.

<sup>85</sup> Cfr. M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984.

<sup>86</sup> Su questo campo tematico, ha recentemente insistito R. Esposito, *Communitas*, Torino, Einaudi, 1998. Di Esposito rileva, sull'argomento, anche l'introduzione al libro di Nancy, di cui si è detto nella nota n. 82.

<sup>87</sup> J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992; a quest'opera si richiama apertamente Blanchot ne *La comunità inconfessabile*, cit. Nancy riprende il tema anche in *L'esperienza della libertà*, cit.; in part., pp. 86-98. Si è intrattenuto su questi luoghi nancyani R. Esposito, *Libertà e in comune*, cit., pp. XXVII-XXIX.

<sup>88</sup> Il testo di Nancy specificamente richiamato è *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

<sup>89</sup> Il testo della Arendt qui decisivo è *Che cos'è la libertà*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970.

<sup>90</sup> Le opere di Paci rilevanti sull'argomento sono: *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Paravia, 1967; *Per una fenomenologia dell'eros*, "aut aut", n. 214-215, 1986; *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991.

<sup>91</sup> Di Kierkegaard, sul punto, rileva soprattutto *Aut-aut*, Milano, Edizione CDE, 1990;

<sup>92</sup> Per una lettura della "lezione vichiana" precedente in questa direzione di indagine, si rinvia al vol. I, cap. V.

<sup>93</sup> Di questa tendenza, a torto marginalizzata nel dibattito culturale perfino delle "sinistre antagoniste", particolarmente rappresentativo è il più che trentennale lavoro di J. Camatte, di cui si vedano soprattutto: *Verso la comunità umana*, Milano, Jaka Book, 1978; *Comunità in divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000. Rilevanti, su linee di argomentazioni affini: G. Cesarano-G. Collu, *Apocalisse e rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973; G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo, 1974, Bollati Boringhieri, 2000.

<sup>94</sup> J. Camatte, *Comunità e divenire*, cit., p. 10. La citazione è ricavata dalle "Tesi provvisorie" che risalgono al 1973 ed occupano le pp. 1-19 di "Comunità e divenire".

<sup>95</sup> Per ricognizione in questa direzione, sia concesso rimandare ad A. Chiocchi, *Civiltà ed emarginazione. Per la critica della civilizzazione*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998.

## Cap. XI SIMBOLICHE GLOBALI

### 1. Tra simbolica e semantica: *l'umanità guerra*

È nostro intento indagare la globalizzazione concentrando l'analisi sul territorio arcano e, insieme, plurioffensivo e pluricomunicativo del simbolo. Del resto, non a caso, nelle società globali i processi comunicativi vedono alzarsi e complicarsi la loro soglia simbolica. Possiamo, in proposito, valerci di tre esempi oltremodo esplicativi:

- a) la caduta del muro di Berlino del 1989;
- b) l'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001;
- c) gli attentati di Madrid dell'11 marzo 2004.

Il registro simbolico di questi tre eventi ha finito per mettere in ombra tutte le altre componenti che, pure, nella loro formazione e realizzazione avevano giocato un ruolo primario. Con una differenza sostanziale: mentre il primo evento è stato vissuto come l'apoteosi simbolica della libertà, gli altri due si sono rovesciati nell'esperienza angosciosa e disperata della morte e della paura, divenute l'incubo proiettivo e materiale che pare ora avvolgere in un cono d'ombra terribile l'esperienza umana. La morte, la paura e l'angoscia si sono, così, fatte contrassegno primario della comunicazione simbolica. Ciò è vero tanto nella microstoria degli avvenimenti quotidiani che nella macrostoria degli eventi epocali. L'apoteosi della globalizzazione celebra, in una certa misura, la glorificazione dell'orrore e dello smarrimento che, con l'insediamento dell'amministrazione Bush jr., hanno trovato come loro habitat naturale i gironi infernali della guerra totale. Il securitarismo comunitario metropolitano<sup>1</sup>, le guerre di "pulizia etnica" e le "guerre umanitarie" della fine del secolo scorso<sup>2</sup>, per molti versi, sono da considerarsi come la coerente anticipazione di tali moduli. Ovviamente, questo complesso processo non è il portato ineliminabile della globalizzazione. Costituisce, piuttosto, un esito determinato storicamente dall'intreccio dei codici simbolici e culturali con cui la comunicazione ed il potere sono stati fino ad ora coniugati nelle società globali.

Il simbolico, nelle condizioni terrificanti che accompagnano le guerre globali che hanno inaugurato il XXI secolo, al primo impatto si espone e lascia percepire ed esperire come cifra del male e del demoniaco. Ammoniva il vecchio Kant: che il mondo si trovi precipitato nelle *condizioni del male* è una lamentazione più vecchia della storia, della poesia e della religione<sup>3</sup>. Ma a noi, oggi, non si pongono interrogativi che si risolvono nella sfera etico-religiosa, del tipo: "Da dove comincia il mondo, dal bene o dal male? dove finisce il mondo, nel bene o nel male? siamo trascinati, davvero, verso la fine del mondo?". Le domande contro cui cozziamo sono meno apocalittiche e, al tempo stesso, più inquietanti. Mai come oggi, forse, il male è apparso nella sua maestosa mostruosità e mostruosa maestosità, cingendosi con una corona di sacralità impalpabile e facendosi esperienza quotidiana eterea e totale. L'orrido si spaccia come sublime: qui la storia che si fa *relitto*, diversamente da quanto ancora reperiamo in Kraus<sup>4</sup>, pur non cessando di proiettarsi come *delitto estremo*, non è *impazzimento finale*, bensì stravolgimento di tutti gli *esiti* e, dunque, di tutti gli *inizi*. Dopo il silenzio di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, i poteri ambiscono alla *presa di parola totale*, evirando tutte le voci che, intanto, si erano levate contro di loro. L'ammutolimento qui si pone come parola, il delitto come azione edificante, il crimine come virtù. Se proviamo ad investigare da questa angolazione simbolico-antropologica lo spazio/tempo che abitiamo, ben presto, ci accorgiamo che le guerre globali ed i terrorismi globali sono governati da questa *semantica capovolta*.

Tra simbolica e semantica, nella globalizzazione, si stabilisce un cortocircuito che i codici culturali dei poteri globali razionalizzano ed i terrorismi globali, come loro variante spuria, teologizzano. Ciò insedia ed esalta su dimensioni scalari tutte quelle operazioni comunicative che spacciano la verità come menzogna e la menzogna come verità. Non si tratta più della semplice manipolazione delle coscienze e della mistificazione della realtà operata dagli apparati ideologici di Stato e dal mass-media system. E nemmeno dell'invenzione di una "neo-lingua" con cui riscrivere e falsare la realtà. Siamo di fronte a qualche cosa di inedito, di più capzioso e sottile.

I poteri globali tendono a *farsi mondo* e risolvono il concetto di umanità esclusivamente entro il *loro* spazio/tempo di azione. Non si annettono il mondo; ma si espandono, per risucchiare entro le loro viscere il mondo. Come il Leviatano, sono onnivori; diversamente dal Leviatano, espellono ciò che è, per loro, zavorra, superfluo. Come il Leviatano, ambiscono al governo tota-

le; diversamente dal Leviatano, non riconoscono alcun diritto naturale e, meno che mai, diritti di cittadinanza.

I terrorismi globali, per parte loro, insorgono contro il farsi mondo dei poteri globali, riservando per sé qualsivoglia pretesa di universalità. La scena sanguinosa tipica delle "guerre di religione" del XV e XVI secolo fuoriesce dall'ambito europeo ed è insediata, dai terrorismi globali, sulla scacchiera internazionale. Con la differenza che, ora, lo sbocco non è dato dall'affermazione della superiore neutralità dell'autorità statale; bensì dalla ridondanza del teologico. Non inveniamo una semplice riscrittura teologica del 'politico', come reperibile nell'onda lunga che va da Schmitt a tutto il pensiero decisionista e realista europeo; bensì registriamo una susunzione del 'politico' ad opera del teologico. La circostanza indica anche quanto il rapporto Occidente/Oriente, sin da sempre, sia fatto tanto di scarti e cesure che di intrecci e contaminazioni. Le codificazioni dei terrorismi globali, insistendo sul teologico, appaiono più dirompenti, ma non meno complesse e ambigue di quelle dei poteri globali, dei quali condividono la pulsione profonda dell'annichilimento dell'alterità.

Lo sterminio ed il genocidio assurgono al rango di regolarità della risoluzione del conflitto, irreparabilmente oltre le cornici fissate dallo *jus publicum europaeum* e dal diritto internazionale. Ciò rende i poteri globali vulcanici e, nel contempo, raggelanti; mentre i terrorismi globali si fanno progressivamente più estremi, disperati e disperanti. I simbolismi reciproci che insediano ed accompagnano i poteri globali e i terrorismi globali diventano sempre più intricati e sfuggenti: sopra di loro hanno un firmamento di piombo; sotto, una terra infuocata. La simbolica della globalizzazione si trincerava nel teatro cosmico della guerra e cristallizza un pianeta in fiamme. Diversamente da quanto posto in faccia a Kraus, a noi non si presenta lo spettacolo degli "ultimi giorni dell'umanità", replicato all'infinito; bensì la messa in scena dell'umanità resa guerra. Non più *l'umanità in guerra*, ma *l'umanità guerra*. Non più gli *ultimi* giorni, ma *l'ogni* giorno. E l'ogni giorno nuovo della catastrofe, della polverizzazione dell'esperienza vitale, l'alba e il tramonto del massacro imminente annunciato, ma non per questo meno letale. L'umanità guerra si scopre nucleo caotico in cui convergono ed esplodono forze devastanti. Simbolica e semantica si tengono ben avvinte in un abbraccio macabro e ognuna tende a trasformare in senso il non-senso allucinato dell'altra, cercando caparbiamente e subdolamente di convincere che questo orrore sia la normalità necessaria e l'unica libertà, ormai, a portata di mano.

Ma lo sguardo sanguinario della guerra sta già in quella pace che inclina all'offesa e all'ingiustizia. La guerra è il prolungamento della pace accecata dal potere, sorda e insensibile alle richieste di rettitudine. La semantica stessa della pace si mostra scarna e impoverita: pace non è e non può semplicemente voler dire: assenza di guerra. Non è ulteriormente tollerabile che la semantica della pace si costruisca per differenza dalla guerra. In questo campo semantico a doppio strato, pace e guerra sono parlate dallo stesso linguaggio, azionate dagli stessi codici, animate da una simbolica della vacuità, euforica o funeraria a seconda dei casi.

Terrore, paura, smarrimento, angoscia vivono già nelle pieghe della pace ed è da qui che trasmigrano e si organizzano come guerra. La filosofia, la simbolica e la semantica della pace e quelle della guerra appartengono ancora allo stesso albero genealogico. Differiscono negli enunciati sovrastanti, ma non nei codici sottostanti. Non è difficile sorprendere pace e guerra unite nella disintegrazione dell'esperienza umana e della sua inviolabilità. Basta volgere l'occhio alla storia, da quella antica a quella attualissima. Ben lo sapeva K. Kraus e nitidamente ce lo ha mostrato<sup>5</sup>.

La mobilitazione bellica non sarà mai estirpata, sino a che sarà essa a calare giù la maschera dal volto della pace, mostrandocela per quello che è: l'altra faccia della guerra; così come la guerra è l'altra faccia della pace. In questo gioco di rimandi perpetui, mai vi potrà essere vera pace: la guerra si ciba di pace, nel mentre, già per suo conto, la pace trascorre in guerra. Scaraventata in questo vortice, l'umanità smarrisce la memoria viva di sé. Diversamente dal Kraus de "Gli ultimi giorni", non possiamo limitarci a dire: "Tutto il suo sangue non era che inchiostro - ora si scriverà col sangue. Questa è la guerra mondiale"<sup>6</sup>. Ora dobbiamo cominciare a dire: "Questo è ora l'umanità: guerra". Parole che risuonano ancora più terribili. Di questa immane e funesta metamorfosi siamo tutti corresponsabili, come lo eravamo già al cospetto della guerra mondiale.

## 2. Una linea di attrito

Sotto molti aspetti, la ricognizione critica che abbiamo premesso si colloca in una linea di attrito con alcuni capisaldi della cultura occidentale moderna: dal paradigma hobbesiano dell'ordine a quello freudiano del "disagio della civiltà". La critica di Jung al paradigma freudiano coglie nel segno: il disagio della civiltà non nasce dalla rimozione repressiva delle pulsioni, bensì dalla evirazione del simbolo e dalla conseguente nullificazione della sua azione decentrante e della sua eccedenza creativa; ma di questo si dirà più avanti. Al contrario, ad aver reso disagevole la storia della civiltà e della cultura non è stato tanto il controllo sistematico delle pulsioni, quanto e soprattutto il loro scatenamento. La stessa macchina artificiale dello Stato, gli stessi sistemi di disciplinamento e controllo sociale, le stesse tecnologie di introspezione e prospezione del sé, a ben guardare, mettono al centro della loro azione alcune pulsioni a danno di altre. Ogni freno inibitorio, ogni riconduzione all'ordine, ogni controllo altro non sono che il logos ciarliero di una repressione silenziosa che nasconde, per quello che può e fino a quando può, l'elevazione di un sistema di pulsioni, anziché di un altro, a centro dispotico della vita collettiva e individuale. Più il sistema delle pulsioni dominanti è razionalizzato e si capillarizza socialmente ed emotivamente, più risulta condiviso. Il risultato è che tanto più appare neutro, innocuo e scontato, ritenendosi che in esso si risolve l'ordine naturale e civile delle cose.

Ecco perché la guerra e la violenza non solo appaiono protesi naturali della civiltà, ma sono generate come macchine di riproduzione del legame sociale, così come esso è coniugato dagli schemi e dai poteri pulsionali dominanti. La guerra, isolatamente considerata, non è la rottura del legame sociale; così come non lo è la pace, considerata a sé stante. Se esaminiamo pace e guerra come elementi di un intercampo e, quindi, strette da una profonda relazione di coappartenenza, possiamo renderci conto che esse formano un insieme tanto articolato quanto indissolubile ed è, perciò, che insieme fondano, difendono, mettono in crisi e riproducono il *loro* legame sociale. Di conseguenza, sono poste come fulcro regolativo tanto del 'politico' che dei costumi sociali e dei processi emotivi. Questa immane e secolare costruzione della civiltà e della cultura a noi pare, oggi, un dato ontologico primario, un a priori storico-naturale: siamo a tal punto stati afferrati e plasmati dalle sue menzogne che non riusciamo più a vivere e scorgere la realtà, se non attraverso il filtro ingannevole dei suoi codici.

Gli archetipi della pace e della guerra dominano la civiltà e la cultura, fin dalla preistoria. L'esistenza umana ed il vivere sociale hanno cercato in essi le loro giustificazioni prime ed ultime. La simbolica e la semantica, fin dai primordi della loro elaborazione concettuale, rappresentativa e definitoria, ruotano in gran parte intorno agli archetipi della pace e della guerra. Solo gli archetipi del bene e del male, della vita e della morte trovano un posto altrettanto rilevante nella comunicazione simbolica e nelle codificazioni semantiche. Non sfugge ad un'analisi appena più attenta, però, che gli archetipi di bene e male e vita e morte, in una certa misura, sono la traduzione e riscrittura degli archetipi di pace e guerra; e viceversa. Il simbolo ed il significato, allora, ruotano intorno a categorie chiave che si costruiscono come invarianti di senso e di segno. Ciò ci conduce direttamente nelle viscere dell'universalismo ed integralismo dei codici culturali e simbolici che hanno governato e governano il nostro essere, pensare, fare ed agire, costituendo una delle ragioni fondanti delle complicazioni e contorsioni con cui siamo soliti rapportarci o non rapportarci all'Altro.

L'ordine politico e l'ordine emotivo sono causa di disagio non tanto per il motivo che richiedono e impongono sacrifici e rinunzie, quanto per il fatto che disseminano sistemi di paure e di insicurezze. L'ordine, qualunque sia la sua origine e la sua modalità d'essere, è sempre e prima di tutto governo della paura e dell'insicurezza che esso stesso ha suscitato. La riproduzione dell'ordine è invariabilmente creazione di paura e di insicurezza. Tuttavia, è altrettanto vero che paura e insicurezza sono tra le cause fondanti dell'ordine. Lavorare sul/contro l'ordine deve, quindi significare lavorare sulla/contro la paura e l'insicurezza; e viceversa, evidentemente.

Che il patto sociale si regga sulla paura e sull'insicurezza vuole dire che il governo delle umane cose è una proiezione esponenziale dell'insecurizzazione personale e collettiva<sup>7</sup>. Il legame pattizio è l'elemento speculare dell'insecurizzazione: la richiesta di sicurezza e protezione orientata verso le istituzioni e le agenzie del controllo è, in un certo senso, formata e coltivata proprio da queste istituzioni ed agenzie. L'addomesticatore della paura e dell'insicurezza si pone come sovrano e la sua sovranità sulla paura è l'inconsapevole riconoscimento, da parte di se stesso, dell'organismo associato e dei singoli, che è esso il centro di irradiazione principale

delle paure. Avere sovranità sulla paura e l'insicurezza non può che significare essere il suscitatore principale della paura e dell'insicurezza. Il decisore sovrano si svela qui non come custode della costituzione (nel "caso di eccezione" o nella "normalità, a seconda delle teoriche di riferimento), bensì come custode della paura e dell'insicurezza.

Questo dispositivo di dominio reticolare, tanto ben incarnato nel corpo simbolico e materiale della società e dei singoli quanto sapientemente camuffato e celato, si svela solo nei punti a maggiore condensazione storica e nelle situazioni limite. La globalizzazione si caratterizza sia per essere uno spazio/tempo ad alta condensazione storica che una situazione limite. Suo malgrado, pertanto, non può impedire che salgano a galla i congegni primordiali, per lo più occulti, delle macchine di comando simbolico ed effettuale della realtà. La saturazione segnico-simbolica e informativo-comunicazionale delle società globali è l'ultima astuzia a cui i poteri ricorrono, per appiattire progressivamente il senso dei messaggi. L'imperante povertà di senso finisce, perciò, con il reticolare gli *arcana imperii* della globalizzazione. Niente meglio dell'impoverimento generalizzato del senso si presta a sottrarre allo sguardo l'ordigno, ormai emerso, entro cui si insediano gli archetipi e i codici simbolici dei poteri globali.

Non è l'eccesso di ordine a creare disagio e fare problema, dunque. Al contrario, è l'eccesso di paura e insicurezza il problema antico e sempre nuovo che l'ordine non patisce catastroficamente e che, per lo più, agisce ipertroficamente. Il problema non è dell'ordine in sé, ma si pone per chi lo subisce, per tutti coloro che non lo detengono e non aspirano alla conquista del potere regolativo. Il problema, in altri termini, è la riconiugazione dell'esperienza della libertà, oltre i deficit delle teorie/prassi classiche. Il collasso delle forme e dei soggetti dell'ordine a cui siamo stati storicamente assuefatti non intenziona, di per sé, la crisi dell'ordine in quanto tale; ne riscrive, piuttosto, la simbolica e la semantica. Queste, a loro volta, si depositano in nuove forme e nuovi soggetti che tendono a coagularsi come nuovi centri regolatori tendenziali della libertà. L'entropia dell'ordine è punto di passaggio e, insieme, base di formazione di nuovi paradigmi e ordigni prescrittivi e regolativi. L'ordine è sempre riscrittura complessa della libertà in conformità dei suoi propri schemi pulsionali e regolativi, sia che la amplifichi o che la restringa. Sul piano simbolico-semantico, il collasso dell'ordine che stiamo sperando, più propriamente, significa la deflagrazione dei codici con cui siamo stati finora avvezzi a rappresentarlo; evidenza da cui tardiamo a trarre tutte le debite conseguenze.

Su questa china del discorso, alcuni (e radicali) interrogativi si ergono innanzi al nostro cammino: "In che misura la modernità appartiene per intero alla tradizione illuministica? in che misura, invece, il postmoderno si stacca da questa tradizione? in che misura, infine, dobbiamo separarci tanto dalla modernità che dal postmoderno?". Il procedere di tali domande è alquanto tendenzioso: rivela subitaneamente il punto di vista critico da cui muoviamo. Esso, in sostanza, tenta di saggiare e sottoporre a chiarificazione (non solo logica) il seguente interrogativo: "Quanto oggi siamo lontani dalla modernità e dal postmoderno"? Condividiamo quel fermo convincimento che siano entrati in crisi tanto i codici della modernità pre-illuministica ed illuministica che le chiavi ermeneutiche del postmoderno<sup>8</sup>. Cercheremo, ora, di argomentare in positivo le nostre tesi, lasciando trasparire sullo sfondo le teorie e gli approcci con cui saremo costretti a misurarci.

### 3. Simbolo e guerra

L'agonia degli universali e dei fondamenti, tra fine Ottocento e inizio Novecento, segnala la crisi incontrovertibile tanto della razionalità illuministica e post-illuministica quanto della "ragione metafisica" e della calcolabilità misurante della rivoluzione scientifica e politica della modernità. È, questo, un percorso critico principiato con Nietzsche e continuato da Heidegger e che Wittgenstein, negli anni Cinquanta del secolo scorso, installa nel cuore stesso del linguaggio, ben prima del proliferare delle filosofie post-moderne. Del resto, all'alba del XX secolo, il campo scientifico e quello sociologico si qualificano rispettivamente con la "teoria della relatività" di Einstein e il "politeismo dei valori" di Weber.

Il concetto di universale cessa di essere depositario di una plusvalenza semantica assoluta, valida per tutti. I valori sussistono come portatori di universali determinati storicamente: essi, cioè, sono particolari universalizzati. Il dialogo, dunque, non può attecchire *sui* valori; bensì *tra* i valori. Ogni valore è un universale, entro il cui campo è impossibile che si dia il pieno riconoscimento dell'Altro: in realtà, come ci ha ben mostrato Jung, ogni valore esige per sé - e solo per sé - il *prevalere*. L'universale è il perimetro del simile e nella sua arena soltanto i simili comunicano. I non-simili o sono assimilati, oppure emarginati, rimossi, subordinati e incatena-

ti. Il dialogo, allora, è *conflitto di valori*, sempre e invariabilmente segno e testimonianza di contraddizione. Il conflitto di valori come forma del dialogo deve obbligatoriamente allignare su una simbolica decentrata che, non limitandosi a rompere con l'universalismo, prende commiato dallo stesso pensiero della differenza, a misura in cui rimane prigioniero entro le spirali di un logos costruito simmetricamente all'identità<sup>9</sup>.

Questo snodo dell'argomentare ci impone di riprendere in esame il simbolo e la sua natura.

Per definizione, il simbolo è altro dal testo, anche nel senso che viene prima e rimane nascosto dal testo<sup>10</sup>. E tuttavia, non è assimilabile ad un pre-testo. Un pre-testo rimane, sì, un universo simbolico; ma è troppo imparentato ed imparentabile col mito e con la religione. Dal nostro punto di vista, il simbolo precede il mitico ed il religioso, pur rimanendo fermo che mito e religione sono prevalentemente dimensioni simboliche.

Le ragioni della primarietà del simbolo stanno proprio nella sua non-testualità e non testualizzazione. Ed è, per questo, che esso parla e dice sempre della *nascita* che è sempre il *prima* della parola. La nascita, più propriamente, è l'*ante-parola*; mai l'*anti-parola*. In quanto tempo e luogo delle origini, il simbolo è terra nascosta al logos. Come ben sapevano Nietzsche e Jung (e ben ci ricorda Galimberti), non solo il logos non può, non sa e non vuole dire il simbolo; ma lo occulta recisamente. La genealogia deve fare immancabilmente i conti con il simbolo; nel contempo, è impossibilitata, in quanto logos, a dirlo. Sta qui il vulnus interno che divora le più nobili intenzioni genealogiche, da Nietzsche a Foucault fino al pensiero della

Il simbolo è un concerto di figure misteriose e qualche volta altere, un ricamo di segnali reconditi e allegorie complesse in continuo rifacimento che non sono testualmente costruibili e nemmeno decostruibili. L'*evocazione*, non già la *testualizzazione*, è la cifra più propria del simbolo. Solo un testo evocativo può avvicinarsi al simbolo, sperando di lambirne le suggestioni. Ma un testo evocativo è, per la precisione, un testo *emotivo*: cioè, un testo che si lascia afferrare dalla materia che tratta, fino a diventarne il medium. Lasciarsi prendere dal simbolo, per diventarne il medium, significa lasciarlo parlare, in tutte le declinazioni possibili. Farlo parlare, significa farsi interrogare. Il testo evocativo che si fa medium del simbolo rompe l'imperialismo del logos, per la precisa ragione che lascia parlare la nascita che precede la parola. Questa nascita ora ci interroga come atto primordiale e, insieme, complesso, spiazzando e decentrando tutti i nostri interrogativi.

Le nostre domande sono sempre domande sulle origini, perché abbiamo sempre sete di nascita e sempre vogliamo titanicamente conformarla e confermarla intorno ai nostri disegni e progetti di potere. Il nostro domandare è viziato in radice dallo sfrenamento della volontà di potenza. Il simbolo spiazza il nostro smisurato imperio di comando, con la potenza del suo carico di senso, a cui cerchiamo di sfuggire, razionalizzandolo e domandolo con le nostre domande. Ecco che, quindi, accade che chi produce paura e insicurezza domina e governa sugli impauriti e sugli insicuri. Il logos del potere qui anticipa gli interrogativi del simbolo, trasformando in inquietudine il suo complesso portato di senso. Anche per questo il potere reca con sé e in sé un ineliminabile e insopportabile umore mortuario.

Dire il simbolo è impossibile. Quello che resta da fare è mettersi nelle condizioni di lasciarsi interrogare e far scorrere le sue domande, fluendo in esse. Nel flusso delle domande del simbolo la nostalgia della nascita, che ci afferra dal cuore alla gola, può specchiarsi nella sua paura narcisistica. Abbiamo sempre inteso il tempo ed luogo delle origini come il tempo ed il luogo dell'incontaminato e della perfezione. Così non è. Il simbolo ci dice che niente come la nascita è plasmato con lava tellurica. Niente è incontaminato, nemmeno la nascita è perfetta; non per questo, tutto è perduto ed è perdizione. La nascita medesima è armonia spezzata. L'amore stesso nasce da armonie che si spezzano. E si spezzano, perché si cercano e cercano un livello di intimità più penetrante.

Il simbolo, con i suoi interrogativi, si divincola dalle catene del logos e ci riconduce alla profonda unità del cosmo. Ma se ben ascoltiamo le sue domande, ci affranchiamo anche dai grandi miti delle narrazioni e delle fondazioni, le quali ci hanno sempre descritto un universo primordiale pacificato, in cui l'effrazione inqualificabile si origina con l'azione peccaminosa dell'uomo. Cosmo è anche, se non soprattutto, cosmicità delle differenze, delle contrazioni e delle scomposizioni. Una unità cosmica è una unità di conflitti cosmici. Il logos, con le sue restrizioni concettuali ed esistenziali, è incapace di pensare, dire e sostenere questa cosmicità. Per essere, si separa dal cosmo, creandone uno di seconda natura e qualificandolo come interamente umano. Il cosmo di cui ci parla il logos è il cosmo dei soli umani. E nemmeno il cosmo di tutti gli umani, ma solo degli umani simili. Il *comune* del logos è la negazione del cosmo. Il *comune* è, in-

vece, compresenza di Io e Altro: mentre il logos ci allontana e separa dall'Altro, il simbolo ci riavvicina e riconduce all'Altro che è dentro e fuori di noi<sup>11</sup>.

Su questo scarto originario, la ricerca filosofica moderna ha costruito l'estraneità umana al cosmo e del cosmo all'umano; a partire, perlomeno, da "I Pensieri" di B. Pascal (1657-1662). Una estraneità specificamente fondata sull'impossibilità di conoscere ed essere conosciuti nell'ignoto e dall'ignoto che, già in questo inizio speculativo, è costruita come maschera ostile, minaccia proveniente dall'assenza e dall'assente, insostenibile pressione psicologica di mondi ed entità alieni. Il sentimento di solitudine cosmica finisce con l'avvolgere l'esperienza umana: si fa lamento disperato nella poesia eccelsa di Leopardi e sdilinquinamento tecnico dei sentimenti e degli affetti nei vari codici di dominio approntati dal logos. La tecnicità dei sentimenti e degli affetti dovrebbe valere come immunizzazione dalle minacce, dalle paure e dal rischio. È, così, che il logos tenta di mettersi al riparo dal simbolo, costruendovi intorno una serie interminabile di figure paniche e antagoniste. Si consuma qui il disprezzo estremo del logos per il simbolo. In realtà, la messa in cattività del simbolo operata dal logos è l'inconfessabile condanna alla schiavitù che il logos eleva contro se stesso, a misura in cui si riduce a macchina di dominio.

L'immunizzazione cercata è, di fatto, una dichiarazione di belligeranza, avverso il nemico simbolico e gli avversari, di volta in volta, evocati e avvisati. La volontà di potenza del logos non è niente di diverso dall'autoisolamento imperiale. Ecco perché scatta e trascorre in guerra e risoluzione autoritaria del conflitto interno, con ciclica e tragica puntualità. Da questo punto di vista, è tanto vero che la guerra non è la mera continuazione della politica con altri mezzi, quanto evidente che una delle strade maestre lungo le quali è andata procedendo la storia dell'umanità è stata proprio da essa apprestata. Ma la guerra non elimina la minaccia; la perpetua all'infinito, perché è in essa che trova la sua giustificazione permanente. Mentre possiamo dire che la guerra sia regolata dalla minaccia, non possiamo assolutamente affermare che la guerra regoli la minaccia. Sarebbe un'ipocrisia: l'ennesima. La guerra eleva la minaccia al suo zenit, dal quale non intende discendere e sul quale costruisce e allarga il suo imperio. Così stando le cose, essa non è atto estremo o finale; bensì regolarità del logos, fino a che il simbolico sarà incatenato.

Ora, soprattutto nella guerra, il logos può rivestire i panni della razionalità politica o teologica; oppure, più spesso, quelli di una razionalità mista politico-teologica. Ma, anche nel caso di una razionalità a matrice teologica, la guerra rimane un evento che, tra le sue basi motivazionali, prevede la servitù della cosmicità creativa del simbolo. Da questa cattività e dallo scatenamento dell'azione bellica, soprattutto in epoca moderna e contemporanea, discende la simbolica della belligeranza che, nel percorso che ha condotto al secondo conflitto mondiale, si è declinata come *democrazia della morte*, come con efficacia tremenda ebbe a dire E. Jünger<sup>12</sup>. La guerra impianta una simbolica che ruota intorno ad essa. È, così, che può rappresentarsi come continuazione della minaccia. Ed è, perciò, che si regge sulla minaccia: la riproduce all'infinito; pena il suo eclissarsi.

Ma, oggi, la simbolica della guerra si declina in termini ancora più spaventevoli di quelli della democrazia della morte.

Ogni guerra ha avuto il suo vocabolario linguistico che, a sua volta, è strutturato da un complesso di simboli che, a sua volta, ordisce una trama emotiva e assiologica che, a sua volta, funge come selettore di identificazione e mobilitazione. Il fenomeno ha avuto coniugazioni di massa a partire dal primo conflitto mondiale. Se consideriamo la guerra come la risultante e, insieme, la causa rigeneratrice di questa intricata serie di codificazioni simboliche, dobbiamo inventariarla non solo dal punto di vista *ideologico*, ma anche e soprattutto da quello *escatologico*. In quanto stratificazione ideologica, essa è *elemento primo*; in quanto struttura escatologica, è *elemento ultimo*. Ciò ci fa dire che la guerra è sempre - ed insieme - "elemento primo" ed "elemento ultimo". Per questo, la guerra produce guerra ed anche la pace produce guerra.

L'escatologia della guerra non si racchiude nella trascendenza del contingente; ancora di più, chiama in causa il sostrato assiologico che la motiva e pone in circolazione. In ogni escatologia è insito un giudizio di valore assoluto: un *giudizio ultimo*. La guerra, secondo quest'ottica di ragionamento, è anche una apocalittica. Più prende il sopravvento il suo lato escatologico e più essa tende a somigliare ad un'apocalisse salvifica, dal cui punto zero dovrebbe riprendere inizio la catarsi paligenetica dell'umanità<sup>13</sup>. L'ideologia della guerra è, in un certo senso, una subordinata della guerra come evento escatologico. Ecco perché i combattenti del proprio esercito sono trasvalutati nella figura dell'eroe assoluto; mentre il nemico è progressivamente sublimato come figura del male assoluto. Qui si fronteggiano figure disincarnate che si incaricano

di mettere in scena la derealizzazione assoluta della vita e del mondo, a partire dalla vita dell'Altro e dell'altro dal mondo.

Le guerre globali che tengono sotto assedio il nostro presente trovano preformata la storia e le combinazioni mutevoli dell'ideologia e dell'escatologia della guerra che siamo venuti descrivendo. Riducono questa storia a linguaggio comune e ora lo planetarizzano come iper-discorso. In questa forma, insieme spettrale e invasiva, la guerra si trova iper-testualizzata. Possiamo dire: nella globalizzazione il *preformato* della guerra diviene il *performativo*. La guerra rende ora *eseguibile* il mondo, ridotto ad un mero iper-file. Non, certo, a caso, la tecnica militare di generazione tradizionale si incastra perfettamente con la tecnologia elettronica e telematica di generazione ultima. Nella testualizzazione e militarizzazione del simbolo si misura lo scempio che su esso la guerra globale consuma, oltre tutti i limiti finora pensati ed esperiti.

I risvolti più allarmanti, tuttavia, non stanno nella, pur tremenda, espansione della tecnica quale forza di proiezione del Sé e demolizione dell'Altro. È su un altro versante che si insediano gli esiti più destrutturanti: la trasformazione della guerra in *regolatore universale*<sup>14</sup>. La simbolica della guerra qui destituisce il simbolo e si insedia al suo posto. Su un piano retro e sottostante, interviene un processo, se possibile, ancora più destabilizzante: la trasfigurazione totale della realtà che, da puro e semplice spettacolo fruibile languidamente, diviene *finzione terribile* autoriproducibile che si incardina sulla belligeranza. La belligeranza è qui simbolicamente agita come:

- a) minaccia esponenzialmente crescente contro il nemico reale e potenziale;
- b) assicurazione esponenzialmente crescente del proprio schieramento: di quello direttamente in armi e, ancora di più, di quello civile che si intende mobilitare alla causa;
- c) attrazione esponenzialmente crescente delle forze neutre o indecise.

A questo stadio, la paura che si regge sulla paura ed il potere che si regge sulla paura celebrano il loro trionfo. Il potere, disincarnata la realtà, celebra la sua apoteosi come complessa *funzione di finzioni*. I soggetti in carne ed ossa, i problemi vivi e reali non esistono: sono, ormai, ridotti a variabili di funzioni e di finzioni. Ecco perché il valore della vita umana non è stato mai così basso come nell'epoca attuale. Una vita che non rientra nel calcolo delle funzioni e delle finzioni del potere non ha alcun valore. Ecco perché i decisori della simulazione diventano i commutatori della realtà in finzione: potremmo meglio definirli come funzionari della finzione. Siamo ben al di là della *banalità del male*, pur profondamente e accuratamente denunciata da Hannah Arendt<sup>15</sup>. Nel teatro cosmico della belligeranza il male non è più dissolvenza banale, senza cuore, senza anima e senza dignità, a misura in cui tenta disperatamente di sottrarsi ad ogni sfera di responsabilità. Si fa, invece, proterva comunicazione di morte, alla cui responsabilità non si sottrae, ma che, anzi, assume in tutte le forme simboliche e comunicative essenziali.

Si prendano come esempio le prigioni di Guantanamo, le torture sistematiche perpetrate in Iraq dalle truppe anglo-americane o le "esecuzioni mirate" e l'eccidio di civili portati metodicamente avanti dal governo israeliano. Ebbene, qui la morte dell'Altro è celebrata come trofeo e come necessità imperiosa, di cui si assume la piena responsabilità<sup>16</sup>. Sulla questione della tortura, Bush non si è limitato tanto a difendere Rumsfeld; in realtà, ha tenuto a ben valorizzare il lavoro di morte lì eseguito dagli Usa. Sharon e gran parte del mondo politico israeliano, per parte loro, si dichiarano pubblicamente responsabili del genocidio del popolo palestinese, ritenendolo un obiettivo cruciale nella loro strategia di potere.

Sul fronte opposto, dall'attentato alla Twin Towers a quello di Madrid, dagli "attentati-kamikaze" contro civili in Israele (e nel mondo) alla decapitazione, con lugubre sfoggio mediatico, degli ostaggi in Iraq e nell'area arabica, fino allo scempio dei resti mortali dei caduti (in Palestina e in Iraq), v'è una eguale e contraria celebrazione di furore simbolico. Anche qui la morte dell'Altro è ritenuta l'unica via di salvezza. Ed è in funzione di questa salvezza che viene assunta la responsabilità pubblica di quelle morti, come di quelle future promesse.

Ad ambedue i fronti della guerra totale, non ci si sottrae al male; lo si è a tal punto interiorizzato da ritenerlo il *bene*. Il bene del Sé è qui esattamente il male dell'Altro. Prima ancora di agire *per* il Sé, si agisce *contro* l'Altro. Il male si responsabilizza come portatore necessario del bene. Perciò, non è più banale. Tutti i decisori in questione si ritengono innocenti: colpevole è solo e sempre il nemico. Per Eichmann, invece, responsabili sono esclusivamente le gerarchie superiori, ai cui ordini non ci può sottrarre. Eichmann, per salvarsi, elude il problema e lo trasferisce, proiettandolo in sfere di cui disconosce qualsivoglia paternità.

L'assunzione della responsabilità, nella guerra globale, attiva contestualmente un processo di transfert: fa slittare il male verso l'Altro categorizzato come nemico. Alla base opera quel

processo, prima descritto, che riduce al proprio simile il campo dell'umanità. Il dissimile è concettualizzato come il nemico ed il male assoluto, proprio in ragione della sua (presunta) non appartenenza al campo umano. Il dissimile e l'altero, in quanto tali, sono ritenuti espressione di *subumanità e/o controumanità*. In tutte e due i casi, costituiscono delle radici velenose da estirpare. Più ancora degli indubitabili interessi economici, strategici e geopolitici, sono questi archetipi profondi e questi codici simbolici a motivare alla guerra assoluta. Non casualmente, è questo *immoralismo escatologico* che i poteri globali tentano furiosamente di azionare, per costruirsi intorno un consenso planetario. Non sempre vi riescono. Anzi, incontrano crescenti difficoltà; ma non demordono. La pulsione di morte che li divora non li abbandona: fuori dalla logica della morte, per loro v'è la morte. La violenza su corpi inermi e il supplizio dei sentimenti trovano in questo centro cancerogeno uno dei loro massimi punti di motivazione ed implementazione. Se ogni guerra è una catena, la guerra globale è una catena globale, per il corpo, la mente e l'anima.

#### 4. Sacro e profano

La guerra globale, più che una "guerra giusta", è una *guerra santa*. Ma "santa" in un senso completamente nuovo. Non in quello approssimato dall'escatologia religiosa della lotta contro i non-credenti; motivo successivamente ripreso dal nazionalismo reazionario, soprattutto tedesco di Ottocento e inizio Novecento<sup>17</sup>. È opportuno ricordare che, semanticamente, in tale paradigma non-credente non significa "senza fede"; ma, più propriamente, professante una "fede diversa". Nella sequenza che va dalla secolarizzazione alla globalizzazione, passando per la complessità sociale, la fede ed il sacro si mondanizzano e, per converso, il mondano si sacralizza. Da una parte, assistiamo ad una commistione crescente tra poteri religiosi e poteri mondani; dall'altra, nuove e profane figure vengono ammantate di aurea religiosità. Così, dalla sacralità del 'politico' barocco trascorriamo alla sacralità del mercato, della finanza e del calcolo di potenza. La nuova "guerra santa" non è più combattuta tra luce e tenebra, verità e menzogna, Dio e Satana; bensì tra teocrazia del mercato<sup>18</sup> e teocrazia allo stato puro, tra teocrazia della performance democratica e teocrazia dell'atto incorrotto. Perciò, la Chiesa Cattolica si trova a mal partito in tale contesa, stretta in una morsa da cui non riesce a svincolarsi. Ondeggia tra il sostegno alle "guerre umanitarie", ogni volta che coniugano o ripristinano la logica di potere dei suoi propri valori confessionali, e la sconfessione delle guerre autocentrate sulla teocrazia del mercato.

La "guerra santa", oggi, non si pone come una "guerra di religione" e nemmeno come uno "scontro tra civiltà". Religione e potere sono talmente integrati da rendere obsoleta una "guerra di religione". Nell'intercampo della globalizzazione, a loro volta, le civiltà appaiono talmente contaminate che alcun scontro è tra loro ipotizzabile. Ciò che nella cronaca e nella comunicazione spicciola compare come "guerra di religione" o "scontro di civiltà" non è che uno specchio deformato, ammaliante e ingannevole nei suoi splendori e nelle sue miserie. Nello spazio/tempo globale, sacro e profano frullano/e sono frullati dalle medesime relazioni di potere. Non v'è più distinzione tra sovrano e sovranità, nel senso che la sacralità della sovranità si pone ora come corpo del potere sovrano. Il sacro ed il profano coabitano nello stesso corpo, definitivamente oltre ogni residua forma di conflitto. Prende vita e si anima mostruosamente una *sovranità amalgama*, incarnazione perfetta di un potere sublimamente orrido. Un potere non più dimidiato come il Centauro e nemmeno organologico come il Leviatano; anche qui registriamo il definitivo superamento del "momento machiavelliano" e la rottura del "cristallo di Hobbes". Qui il sovrano si caratterizza anche come "salvatore", guerriero e dispensatore della protezione del mondo, nella stessa misura in cui il sacro si immanentizza nel controllo assoluto del contingente. Non v'è più spazio di mezzo tra sacro e profano: vivente e non-vivente stanno sempre nello spazio/tempo globale, colonizzato da figure, fenomenologie e relazioni di potere miste che hanno, ormai, incorporato tanto i saperi profani che le ritualità del sacro.

Il sacralizzarsi del profano ed il profanarsi del sacro dettano le regole e costituiscono le mosse della guerra totale come "guerra santa". Non una religione contro l'altra, non una civiltà contro l'altra; bensì apparati mondano-sacrali che si contendono il possesso del mondo, in nome della teocrazia del denaro o della teocrazia dell'atto puro. Ma qui, come ancora nella geniale ricognizione di Benjamin intorno al "dramma barocco", il sovrano è ancora primo rappresentante della storia e, per questo, facultizzato a incarnarla e rappresentarla, tenendola in mano così come tiene lo scettro?<sup>19</sup>.

Uno dei portati più rilevanti della commistione di sacro e profano, di cui stiamo argomentando, è che la sovranità non può più elevarsi come garanzia di rappresentazione. Allora, si inabissa in un movimento di trasfigurazione totale della storia. Il sovrano, nella globalizzazione, disfa la storia, anziché rappresentarla. La sacralità che gli è ora intrinseca lo aiuta in questo tentativo estremo. Ma, forse, possiamo essere ancora più precisi: la sacralità immanente ai poteri globali fa sì che ora essi si *autorappresentino* al di sopra della storia, dissolvendone l'architettura mossa. La sovranità qui non si pone più come rappresentanza e rappresentazione; cerca, invece, di farsi immediatamente storia, linearizzandola in un movimento di dissoluzione/sostituzione. Il sovrano qui, più che tenerla in mano, *ingabbia* la storia. Il problema della sua rappresentazione diviene, così, un anacronismo concettuale. La teologia classica è qui sconfitta, esattamente come essa aveva sconfitto l'idea e la prassi dell'intangibilità della sovranità. Ci troviamo, di nuovo, ad un passaggio che capovolge la tradizione e ne riscrive la simbolica e la semantica.

Siamo, così, pervenuti ad una confluenza teorica decisiva e vertiginosa, ben esemplificata dalle figure di C. Schmitt e di W. Benjamin che, nell'opera che abbiamo appena richiamato, si rifà esplicitamente alla teoria schmittiana della sovranità<sup>20</sup>. Se lì la sovranità è decisione sullo e nello stato di eccezione, la sovranità *ora e qui* è immediatezza della catastrofe. Catastrofica non è la situazione d'eccezione, ma la sovranità. Nel senso assai preciso che ora essa esalta e, insieme, catastrofa il continuum storico, forzandolo e violandolo, per catturarlo e costringerlo nelle orbite che tenta di sovrimprimergli da *fuori* ('politico') e da *dentro* (simbolo e cultura). Ciò ben al di là di qualunque costituzione materiale e formale. Nasce qui la figura inedita del sovrano senza costituzione<sup>21</sup>. Figura niente affatto assimilabile al monarca assoluto, la cui sembianza esprimeva la rappresentazione della storia; e nemmeno alla teocrazia papale, la cui sembianza intendeva essere espressione diretta dell'escatologica della storia.

Il sacro, ora, non promana più dal contatto col divino; ma direttamente dall'essenza della sovranità. La metamorfosi è la scaltra depositaria di una astuzia simbolica e, insieme, filosofica, a misura in cui recide e rimuove il rischio comportato dal contatto con Dio, quale "completamente altro" dall'umano. Il sovrano, incorporando in sé il sacro, non è più l'estremo soggetto del rischio. Anzi, si proietta come comando sul rischio. Fuori dalla sovranità, qui, il soggetto è arrischiato e si arrischia. E dunque: il rischio viene estirpato, misurato e governato solo attraverso il contatto con la sovranità. Essa si erge come una deità mondana che ha immanentizzato il sacro e trascendentalizzato il profano. La separatezza del sacro è, così, superata. Adesso il sacro profanato è vicino; ma resta superiore. La sovranità è ora proprio la sacralità profanata vicina e, insieme, mondanamente superiore. Ecco perché la *sovranità-mondo* non ha più bisogno di servirsi di caste separate (sacerdoti e simili) e di luoghi di culto separati (templi e simili).

La sovranità resta una forza impersonale terribile; ma ora perde tutti i suoi residui attributi soprannaturali, per farsi interamente e tremendamente sacralità terrena. L'impuro, conseguentemente, non attiene più alla rottura della sfera del sacro; quanto, piuttosto, si riferisce alla invalidazione o mancata validazione della sacralità della sovranità. Con ciò, esso cessa di essere *l'altro del sacro*, per divenire compiutamente *l'altro della sovranità*. Fuori dal proprio comando, la sovranità non vede che nemici impuri. La teoria della sovranità del pensiero politico moderno, nei vari passaggi e mutamenti di forma resi necessari dalla riproduzione delle logiche del potere, non poteva che approdare a questo terminale di follia estrema.

Se il nesso sacro/profano non rinvia più ad una struttura oppositiva, ma ad una, invece, di tipo partecipativo, ne viene che il teatro e le dinamiche del conflitto culturale e sociale mutano radicalmente. Proprio perché ora la sovranità disloca solo entro le sue sfere relazioni di empatia attiva col potere, tutto ciò che rimane ad essa esterno viene classificato come estraneità non tollerabile. A tutto ciò che resta fuori dalla sovranità - che non è poco e nemmeno privo di interesse e valore ed è destinato a sicuri sviluppi di quantità e qualità - non resta che unirsi contro le pretese sovrane di dominio assoluto. L'estrema profanazione del sacro rende possibile, per quanto difficile e complicata, l'organizzazione del *non-sovrano* e del *non-potere* contro la sovranità-mondo, fuori della quale si insediano ed espandono i territori e i soggetti della libertà. Tale possibilità squarcia il continuum della storia, al di là e ben oltre il *terrore* e la *paura*, riaprendo le opportunità e le occasioni stesse del vivente umano e non-umano. Ma di questo dovremo occuparci altrove.

## 5. Paura, minaccia e speranza

Ritorniamo alle figure/simbolo della paura e del terrore che s'accompagnano all'idea e alla prassi di sovranità; e della sovranità-mondo, in particolare. La situazione barocca appare chiara e ce lo ricorda Benjamin, ancora una volta magnificamente: "Dove c'è scettro, c'è terrore"<sup>22</sup>. E qui il terrore consta esattamente nella paura di perdere lo scettro, o per una congiura o sotto l'incalzare di sedizioni. Si insediano a questo livello di profondità antropologica le ragioni che fanno del Principe l'incarnazione perfetta, se non eccelsa, dello spirito melanconico. L'"uomo melanconico", fin dalle definizioni teoriche aristoteliche, è la personalità dualistica per eccellenza: carattere scisso e irrisolto tra genialità e cupezza, creatività e autodissoluzione, contemplazione e furia<sup>23</sup>.

Ma, ora, la melanconia si trova ad essere, in gran parte, revisionata e riadattata dalla dialettica dei poteri globali. Dallo strato antropologico profondo della melanconia viene rimosso il terrore, rielaborato nei termini dell'esperienza della perdita. A sua volta, la perdita viene simbolicamente asportata, attraverso l'estensione onniglobale della presenza. Nello spazio/tempo globale, i poteri globali si fanno onnipresenti ed è attraverso l'onnipresenza che ricacciano indietro e sublimano la paura e la perdita che ora tentano di agire unicamente come minaccia verso l'esterno. Nelle architetture del mondo esterno i poteri globali passano, quindi, alla costruzione e ricostruzione del nemico, la cui distruzione funge da rilevatore immediato della loro propria dismisura. Diventati onnipresenti, incutono terrore che ora agiscono unilateralmente, non essendo più disponibili a subirlo passivamente. Si trasformano, pertanto, in una macchina *ariflessiva* e *reattiva*. Ariflessiva, nel senso che viene in loro meno il pensiero e l'azione dell'autotrasformazione critica. Reattiva, nel senso che l'automodellazione avviene in loro prevalentemente per linee esterno/interno: gli input di comando diventano la risposta autoritaria agli output individuati come lacerazione o messa in crisi della dismisura sovrana.

*Dalla paura alla minaccia*: sta qui il passaggio chiave che la sovranità-mondo realizza a confronto della sovranità barocca. Detto in termini ancora più chiari: la paura interna (la detronizzazione) viene convertita in minaccia esterna (l'aggressione permanente). Per non avere più paura, i poteri minacciano e cercano di tenere in pugno il mondo sotto la spada dell'intimidazione. I minacciati sono ancora più intimoriti e arrischiati dei paurosi e degli insicuri normali. Alla normalità della paura e dell'incertezza si aggiunge il surplus dell'aggressione intimidatrice, dall'ambito simbolico a quello materiale. E tale surplus diviene status normale. Si delineano qui i contorni di una macchina di potere che riconduce invariabilmente la sua complessità e multiformità ad una struttura metapoietica espulsiva. In prima istanza, rileviamo l'espulsione di questa struttura antropomorfa profonda e la sua proiezione verso l'esterno, per farle mettere radice nel mondo. In seconda, registriamo l'espulsione del non-conforme, dell'altero e del diverso da tale struttura che tenta di farsi mondo. La struttura metapoietica dei poteri globali si rappresenta nei termini dell'*assolutamente significante*, declinando ciò che le è esterno come *assolutamente insignificante* e l'ostile come *assolutamente irrilevante*. La sovranità non è più afferrata dallo smodato desiderio barocco di rappresentare la storia; ora, totalmente prigioniera dei suoi deliri, cerca di sostituirsi alla storia, per proteggersi dalla paura e agire attivamente la minaccia.

Nell'epoca della riproduzione virtuale del reale e della riproduzione reale del virtuale, la sovranità-mondo coniuga la storia come catastrofe perenne. Se la sovranità barocca aveva provveduto a dichiarare l'irredimibilità dello spazio/tempo storico, votato e vocato all'immanenza assoluta dell'assoluta caducità<sup>24</sup>, la sovranità-mondo cerca disperatamente di attribuire un senso alla esperienza del vuoto, tentando di surrogare l'assenza di trascendenza col pieno della sua presenza. Se già con la morte di Socrate e col barocco muore definitivamente la tragedia, per lasciar posto esclusivamente al dramma<sup>25</sup>, ora è il dramma medesimo che si volatilizza nelle sembianze della guerra, della paura, della minaccia e del terrore. Il dramma lascia ora il posto ad un'apocalisse senza redenzione. Della dialettica apocalittica viene conservato il giudizio universalistico; ma da essa è risolutamente espunta qualunque possibilità di transito verso il trascendente. L'apocalisse ora si quotidianizza come firmamento nero imperforabile e invalidabile.

Quella in cui l'umanità si trova inabissata non è una tragedia (non v'è catarsi) e nemmeno un dramma (non v'è melanconia); ma un'apocalisse senza cuore e senza orizzonte. La perdita dell'orizzonte si incarna in una terra cosmica ed una sovranità-mondo che, internandosi in sé, riconoscono solo il loro proprio confine, perdendo irrimediabilmente tutti gli altri. Ma questa perdita è un tremendo atto di forza e, insieme, una devastante pratica di violenza simbolica: è l'*hybris* negativamente categorizzata dalla sapienza greca. Terra e sovranità senza limiti significano esattamente potenza e violenza sconfinite. Niente può qui sconfinare, se non l'esercizio

del potere e la sua violenza simbolica. Il momento escatologico, pur interno alla terra cosmica e alla sovranità-mondo, ripiega su se stesso e si implementa nei puri termini dell'autoespansione illimitata, subdolamente postasi come un immanente trascendentalizzato: cioè, come spazio/tempo infinito incontrollato e incontrollabile, non arginabile e inaggrabile. Allignano in questo sostrato simbolico-antropomorfo sia il paradigma della "fine della storia" (nelle sue varie declinazioni) che la teocrazia del mercato: tanto per fare solo due esempi macroscopici. Teoremi, questi, esemplificativi di un corollario ancora più esiziale: l'assoluta impossibilità ed inanità della ribellione. Il regime simbolico che dissolve in sé tutte le linee di confine trova giustificazione solamente alla sottomissione al comando ed al comando sulla sottomissione. Nuove forme di signoria e nuove forme di servitù si tengono strette in una danza lugubre.

Se il dramma mette in scena la storia che si mostra e avanza con la fisionomia allegorica della rovina<sup>26</sup>, la perdita dell'orizzonte trasforma il palcoscenico della storia in castrazione del simbolo. Siamo ora situati non al di qua e non al di là della bellezza, non prima e non dopo il sublime; bensì circondati da cataclismi simbolici, la cui multiversità di senso ci viene fatta ingoiare acriticamente, non senza averla prima metabolizzata socialmente come sostanza lineare, amorfa e inerte. Paura e minaccia diventano gli strumenti primari e, insieme, ultimativi di tale metabolizzazione: esse agiscono come elementari forze di distruzione/ricostruzione simbolica che serrano l'umanità in un cappio, esaltando la dismisura della sovranità. Le macerie contro cui imbattiamo e con le quali conviviamo vengono contrabbandate come fato necessario, destinalità incombente e irreparabile, in forza di cui è richiesta una dismisura sovrana ancora più sproporzionatamente grande. Come direbbe Benjamin, qui il simbolo riassorbe in sé gli esseri umani, anziché rinviare agli altri (esseri umani) e alla infinita varietà di significato e di senso della vita. È, questo, lo stile della sovranità-mondo. Stile che va al di là della benjaminiana secolarizzazione del tempo come "preciso presente"<sup>27</sup>. No, qui il presente è globalizzato come infinità: vale a dire, come tempo del continuum. Non è tempo preciso: cioè, tempo della trasformazione. Piuttosto, compare come uniformità accelerata e, insieme, dilazionata come calendario dell'iterazione di processi simbolici disanimati.

La castrazione simbolica che abbiamo appena descritto è il compimento catastrofico della logica unilineare con cui le culture occidentali prevalenti (da Parmenide in avanti) hanno codificato e metabolizzato il simbolo quale contrassegno dell'Uno e negazione dell'Altro. Ma, come sin dal XVI secolo ben sapevano i Guaraní ed ha riscoperto Jung, il simbolo è "la terra dell'uno e dell'altro insieme"<sup>28</sup>.

Prendiamo, ora, "sul serio" i Guaraní, in una prospettiva di senso che si protende oltre il registro narrativo del discorso antropologico-psicoanalitico. Assumiamo, in prima battuta, il simbolo come *terra*. Immediatamente, ci tocca precisare che esso non è la terra dell'uno *divisa* dalla terra dell'altro; meglio ancora, è terra *non divisa*, perché terra che *non divide*. Innanzitutto, non è divisa dal suo opposto: il *cielo*. Il simbolo, allora, è confluenza archetipica di terra e cielo, luce e tenebra, giorno e notte, contingente e orizzonte. L'ambito entro cui insiste è di tipo cosmico: nascono da qui la sua polisemia di senso e la sua irriducibilità alla semantica.

Ma possiamo, con ciò, dire che il simbolo sia altro dal *concetto*, il suo doppio, se non il suo opposto escludente? Se è vero che è la crisi del concetto a far scattare il valore euristico del simbolo, altrettanto certo è che il pieno dispiegamento del simbolo non certifica la morte del concetto. Piuttosto, ne doma la pretesa di onniscienza e onnipotenza, riconducendolo ad uno status di flessibilità normativa e fallacia epistemologica. Se il concetto non può più essere elevato come sovrano demiurgico dell'architettura della vita umana, ancor meno lo può essere il simbolo. Nella terra "dell'uno e dell'altro insieme" rientrano sia il concetto che il simbolo. Non fosse altro per l'evidenza che è, pur sempre, da una persistenza di tipo concettuale che deriva la necessità della giusta messa in valore del simbolo. Il concetto come "regno del noto" non è opponibile al simbolo come "regno dell'ignoto"; e viceversa. Per l'essenziale ragione, che non è dato stabilire linee di confine certe tra noto e ignoto: noto e ignoto sono reciprocamente l'uno nell'altro e convivono nel medesimo intercampo.

Il simbolo non rivendica per sé una funzione ontologica e nemmeno intende istituire un primato. Anzi, svolge un'operazione di detronizzazione della sovranità del concetto, di cui combatte l'onnipotenza e, insieme, lo spirito melanconico. La *desovranizzazione* del concetto operata dal simbolo non è che il processo primordiale, se non archetipico, dello spodestamento del Principe e del Leviatano che governano, prolungando la paura in minaccia. Simbolo e concetto riconquistano l'orizzonte l'uno e per l'altro: per il Sé e per l'Altro. Si giocano qui le possibilità della speranza di reagire alla melanconia, per uscire dal dispotismo dei segni e dei concetti che sta dietro, sotto e oltre la monopolizzazione del potere, comunque esercitata. Non rimane che lasciarsi andare alle infinite trame del simbolo e inventare nuovi linguaggi che si

lasciarsi andare alle infinite trame del simbolo e inventare nuovi linguaggi che si aprano in discorsi ed aprano i discorsi, nelle forme del dialogo e del conflitto di volta in volta inventate e mutate. Qui i linguaggi che si fanno discorsi e i discorsi che non cessano di aprirsi stanno sempre tra noto e ignoto. Ecco perché, in tale prospettiva, simbolo (polisemico) e concetto (desovranizzato) giocano un ruolo assieme e non sono contrapponibili.

Come minimo, quanto appena detto comporta l'esigenza di ripensare quella "crisi della ragione" assurta a leit-motiv del dibattito epistemologico e filosofico degli ultimi decenni del secolo scorso. Ripensare quel dibattito, per conservarne gli umori creativi, accomiatandosi, invece, da paradigmi che, forse, troppo sbrigativamente hanno attribuito al concetto in quanto tale un'azione tirannica, demolitiva degli impulsi vitali ed espropriatrice della conoscenza vera e autentica.

Che la ragione non possa più valere come punto di riferimento privilegiato e orizzonte della vita umana e della stessa riflessione appare, ormai, un dato difficilmente controvertibile. Ma la crisi dei fondamenti e degli universali, a cui noi stessi abbiamo fatto positivo cenno, non comporta perciò stesso la vulnerazione delle facoltà razionali in quanto tali. Piuttosto, indica (questa volta, sì) la crisi della ragione speculativa, metafisica, calcolante, misurante e uniformatrice. Che queste siano le uniche modalità di esistenza della ragione è difficile a sostenersi. Con la crisi dei fondamenti e degli universali, si nebulizza non la ragione in quanto tale; bensì colano a picco i modelli di razionalità dominanti nella cultura occidentale, dall'antichità alla contemporaneità.

Su un versante per intero positivo, la "crisi della ragione" comporta la caduta euristica dei significati totalizzanti e del pensare e significare onninglobante. Con il che entrano in fibrillazione tutte le equipollenti identità organicistiche. Non a caso, "crisi della ragione" e "crisi dell'identità" si richiamano indissolubilmente e ognuna funge come causale di sovralimentazione dello stato di sofferenza dell'altra. Ma la perdita di identità dei significati della ragione metafisica e misurante non comporta, di per sé, la caduta di tensione di tutti i significati e gli enunciati razionali possibili. E questo è già vero con Eraclito, i cui modelli di razionalità e conoscenza sono stati sterilizzati, a partire dalla "teoria delle idee" platonica e dalla metafisica aristotelica.

Ma chiediamoci: "Quando la ragione occidentale pensa la sua crisi?". Allorché - e in maniera alquanto sospetta - dall'abisso in cui è precipitata misura, con il proprio, il fallimento della sua "struttura originaria", la cui catastrofe era ineluttabile<sup>29</sup>. Se questo è vero, qui si esprime non già la crisi della ragione in quanto tale; bensì lo scacco dell'itinerario trionfante della filosofia occidentale. Parimenti, viene qui alla luce la debolezza intrinseca della "struttura originaria" di quell'itinerario. Ne viene che occorre deviare sia dalla "struttura originaria" che dall'impoverimento unilateralizzante che di essa è stato progressivamente perpetrato. Parlare in questi termini di "crisi della ragione" appare più corretto e, insieme, produttivo: non liquida la razionalità e nemmeno la esalta; ne ricerca, semplicemente, le forme vive accanto e all'interno di altre forme di vita. Siamo dentro il labirinto: non soltanto del simbolo, ma anche del concetto.

Se ci ritraiamo dall'esperienza coattiva della perdita dell'orizzonte, impattiamo frontalmente contro il labirinto dei concetti, dei simboli e delle pullulanti e proteiformi realtà dello spazio/tempo che abitiamo. Siamo di nuovo posti di fronte all'orizzonte. Riguadagnare l'orizzonte vuole propriamente dire tornare ad avere memoria del confine e del fatto elementare che viviamo sui e tra i confini. Una volta squarciata la corazza protettiva e intimidatrice che la foderà, ben presto, rileviamo che la globalizzazione è la gravitazione di un labirinto in espansione: confini che si squarciano, accavallano, intersecano, combinano, confliggono, scompongono, intrecciano ecc.. Vivere, abitare, comunicare e sperare significa essere gettati nel cosmo come forme gravitanti di questo labirinto di confini mobili. Del resto, ognuno di noi è mappa costitutiva di confini interni e si interpone relazionalmente e media socialmente come un *interconfinante*. La detronizzazione del sovrano e la desovranizzazione del concetto ci restituiscono alla memoria: cioè, ci riconsegnano alla esperienza interiore ed esteriore del confine. Ricostruiscono, quindi, il nostro rapporto di empatia con il dolore e la gioia che ci circondano, precedono e seguono. La caducità e l'inermità si scoprono in tutta la loro crudele insensatezza: figure e maschere del dominio. Riaffiorano ora gli infiniti possibili e gli infiniti confini: figure e metafore della libertà.

Nell'incontro e nella convivenza difficile tra il simbolo sovrabbondante (di senso) e il concetto desovranizzato, il flusso dell'esistere riprende e la vita ricomincia dalle sue possibilità occultate e conculcate. Lo spazio/tempo riacquisisce le sue dimensioni simboliche, semantiche ed esistenziali. Il tempo chiuso si dischiude, per non essere più solo durata del dolore e dell'orrore; lo spazio globale perde il suo carattere onnivoro e ultimativo, per diventare topologia dei

confini che intercomunicano senza invadenze. La speranza è il rientro nello spazio/tempo che ci è stato sottratto, per abitarlo. Rientrare nel mondo, per abitarlo, è esattamente lo sperare. Nel mondo si sta ora come abitanti; non più come entità senza un rilievo, un valore e un significato propri. Ce lo indica già Eraclito: risvegliarsi è rientrare nell'universalità, nel tutto governato attraverso tutto. Ma per quanto cammino si possa fare, ci ammonisce ancora Eraclito, non si potranno mai raggiungere i confini dell'anima. La speranza è la ripresa del cammino dell'anima e della voce del cuore, dai punti/istanti più dolorosi della propria e dell'altrui vita e della vita del mondo. Essa è il risveglio del cammino.

## 6. Felicità, esilio e parola

Così definito il quadro di insieme, possiamo con maggiore puntualità affrontare alcune delle questioni più delicate fin qui sollevate e che, essenzialmente, trovano ancoraggio nei temi del dolore, del mito e della tecnica.

Per E. Severino, essere uomini significa essere *coscienti* del *dolore*<sup>30</sup>. E qui il dolore non compare tanto nella sua accezione fisiologica, quanto nei suoi attributi esistenziali. Il dolore, per gli umani, nasce dal carattere condizionato del loro essere. Si potrebbe dire: esso è intrinseco alla loro fragilità ed estrinsecato dalla loro limitatezza. Ma, ora, avere coscienza del dolore non significa affrancarsene: esso non è sradicabile dall'esistenza umana. Nelle società antiche, l'elaborazione del mito è stato lo strumento specificamente umano per l'elaborazione del dolore. Poiché il dolore è *irrimediabile*, la vita umana, nel suo primo vagito, si è costituita come *rimedio* al dolore. Le stratificazioni culturali riprodotte da tutte le formazioni sociali dell'antichità non fanno altro che disegnare e innovare il repertorio dei rimedi posti al dolore. Per millenni, le forme della vita umana sono state, in gran parte, determinate dai modi con cui gli umani hanno rimediato al dolore.

A questo livello di profondità, con acume, Severino scorge una prima rilevante frattura nella storia della cultura occidentale: il passaggio dal mito alla filosofia. Il mito pone in scena il carattere tragico della vita; la filosofia si incarica di occultarlo. L'occultamento del tragico (della vita) avviene attraverso la sua cacciata (dalla vita): la filosofia, soprattutto con Platone, si pone come la retta via che, attraverso la verità, conduce alla felicità. Con un'operazione di perfetto rovesciamento, verità e felicità rimpiazzano il dolore come attributi esistenziali della condizione umana. Di fronte al dolore, per vincerlo e ricacciarlo via, si erge il discorso giusto: la verità delle virtù che conducono alla felicità. Nella prospettiva aperta dalla filosofia platonica, la verità illumina e dà senso alla vita, strappandola dall'angoscia del dolore e dal sortilegio del male: diviene il mezzo che conduce al fine della felicità. Essa, cioè, guida gli umani verso la felicità.

La felicità, dunque, diventa il rimedio filosofico al dolore. Ma, come non manca di avvertire Severino, la verità come mezzo e guida del discorso filosofico è anche uno strumento tecnico: a ben vedere, è la *tecnica della verità* che guida e orienta il discorso della felicità. Solo dopo aver operato questo strappo originario, la tecnica può essere ritenuta il destino dell'Occidente. Possiamo anche dire che, in un certo senso, è la verità - l'illuminazione filosofica - ad aver tecnicizzato il mondo. Sembrano, perciò, unilaterali tutti quegli approcci che categorizzano il dualismo assoluto filosofia/tecnica<sup>31</sup>. Il dominio assoluto della tecnica è stato insediato dal dominio assoluto dell'idea. Meglio ancora: l'ibridazione di filosofia e tecnica si è specificamente posta come rimedio *soppressivo* del dolore. Nascono anche da qui le sopravvalutazioni moderne e contemporanee intorno al farmaco come cura.

Con la scomparsa del tragico e del dramma viene, così, meno l'esperienza autentica e profonda del dolore. Per sciogliersi dalla stretta del dolore, gli umani si sono spinti nella braccia voraci della idea pura e della tecnicità perfetta. Rimosso il dolore dal loro orizzonte di aspettativa, si sono trovati, di colpo, precipitati negli incubi della vita quotidiana: dalla guerra di strada del medioevo alla guerra totale dell'attualità. Con la globalizzazione, questo processo di lunga lena mette in scena delle vere e proprie allucinazioni collettive. Rivolta alla tecnica la loro disperata invocazione di salvezza, gli umani si trovano da essa precipitati nel vortice del totalitarismo dell'implosione del senso<sup>32</sup>. La tecnica è stata divinizzata e, proprio nella qualità di nuovo Dio, viene deputata della salvezza del mondo. Esattamente al contrario, la divinizzazione della tecnica edifica l'inferno sulla terra. Il senso implode; la tecnica esplode. Come già rileva Severino, teologia e tecnologia qui si incastrano perfettamente e, aggiungiamo, partoriscono dei mostri. La deificazione della tecnica è l'elevazione secolare della tecnologia alle forme del divino.

Il tentativo prometeico di guadagnare agli uomini la potenza della tecnicità assoluta degli dèi è la punta estrema verso cui ha potuto spingersi il sacrificio, di fronte al *dolore* del *non sapere* e del *non potere* degli umani. Il mito è questa narrazione tragica: dà voce e immagine all'impotenza della condizione umana e la rielabora, rendendola vivibile e riscattabile. In esso, il senso non implode; ma illumina e purifica. Grazie al mito, il dolore è attraversato dal riscatto. La messa in catene di Prometeo non significa l'onnipotenza del dolore e la sconfitta irrimediabile degli umani; piuttosto, segna il declino del titanismo del pensiero tragico. Dalla tragedia si aprono feritoie, per un pensiero ed una prassi che, fatto ritorno dagli dèi agli uomini, sappiano porre il cosmo al centro delle loro attenzioni. Il mito è anche una cosmogonia e, soprattutto per questo, ha aiutato gli umani a vivere nel e contro il dolore, elaborandolo come situazione ineludibile e problema irrisolvibile. È innegabile: come puntualmente colto da Jung, l'uomo del mito si è rivelato ben più saggio dell'uomo della tecnica.

Prometeo si stacca dalle tradizioni; agli occhi degli dèi, ciò costituisce la colpa estrema, poiché messa in discussione è la loro autorità suprema. Come dice Jung: in Prometeo, il più alto grado di coscienza di sé si traduce in colpa<sup>33</sup>. Come evitare la colpa, senza perdere in consapevolezza? Sta qui la domanda ricorrente, rispondendo alla quale fuoriusciamo dal mito, senza sconfinare nella tecnica della verità e nella verità della tecnica. Bene, questa domanda non bisogna mai smettere di porsi: si tratta di avviarsi oltre l'insana pretesa di trovare, per essa, risposte risolutive. Al fondo, è questo stesso domandare perenne a costituire le risposte mai ultimative e sempre in farsi che spostano in avanti, all'indietro ed in profondità la vita degli umani. L'errore tragico di Prometeo e del pensare/agire titanico risiede nella presunzione che la consapevolezza estrema di sé sia la porta di accesso all'attingimento pieno delle facoltà del divino. È, così, che egli cade nella colpa: pensare sé come dispensatore supremo del bene e l'umanità come immagine degli dèi. Così non era e non è. La generosità del sacrificio manca il suo scopo. La tragedia di Prometeo nasce da qui e qui si consuma e muore.

Il distacco dalle tradizioni non è la premessa per la scalata al cielo, in risalita e ridiscesa dall'Olimpo, allo scopo di deificare l'uomo e/o umanizzare il mondo; piuttosto, la mossa strategica che rende l'umanità partecipe, non già superiore, al vivente umano e non-umano. Le tradizioni vanno superate e conservate, in un incessante movimento di *critica* e *cura*: le origini, costantemente rimesse in questione, non vanno mai perdute; come mai smarriti vanno gli approdi storici del possibile, continuamente ricostruiti e riposizionati. L'origine si riannoda con la meta e, in questo movimento, è modificata essa stessa, perché incessantemente mutano e si riaprono tutti i tempi e gli spazi della vita. La tragedia di Prometeo è la metafora del naufragio di quel principio primo che si disloca contestualmente come principio ultimo, ponendosi come intrascendibile dell'esistente e sua regola di conformità.

Attraverso l'audacia di Prometeo e il suo tragico scacco la simbolica e la semantica del mito si confessano e, in un qualche modo, svelano l'inconfessabile sete di dominio progettuale dell'esistente che forgia la volontà degli esseri umani. Da questo punto di vista, Prometeo è il padre diretto dell'"oltre-uomo" di Nietzsche; evidenza che testimonia quanto il filosofo tedesco, nonostante i suoi intenti, non sia riuscito ad affrancarsi del tutto dall'epos greco. La tecnica fattasi verità e la verità fattasi tecnica, invece, esercitano un potere di condizionamento assoluto sulla simbolica e la semantica. Nel paradigma prometeico il simbolo soffre, ma parla; in quello della tecnica, è ridotto alla condizione di ancella: tace e obbedisce. Su questo crinale, come ben ci avverte Severino, nella deificazione secolare della tecnologia si consuma una frattura ben più profonda di quella segnata dal passaggio dal mito alla filosofia: l'attribuzione alla tecnica del potere mitico della salvezza trasforma l'originaria *verità* in *fede*<sup>34</sup>. Ma quella della fede è una condizione di *non verità*: emerge, così, il carattere di non verità di ciò che, pure, si intende salvare<sup>35</sup>. La fede rimanda, invariabilmente, alla potenza: cioè, alla non verità del potere. La tecnica come *scopo* che *realizza scopi* è il nuovo Dio; la pura e semplice realizzazione di scopi è il ritrovato che cancella il dolore e si pone come surrogato della felicità e delle virtù.

Secondo Severino, la tecnica porta a compimento il destino nichilista dell'Occidente, sospingendo verso l'apice e sublimandola quella dialettica originaria che, dal *Sofista* di Platone, continuamente fa scorrere tutte le "cose" dal niente verso l'essere e dall'essere verso il niente<sup>36</sup>. La tecnica è qui nichilismo estremo ed alienazione perfettamente compiuta. Ed alienazione del soggetto umano medesimo, dalla tecnica asservito. Niente più della tecnica riduce gli "enti" a *prodotti*: cioè, creati dal nulla e verso il nulla condotti. Niente più della tecnica riduce i soggetti stessi in "enti": cioè, in prodotti. L'intuizione di Severino è fondamentale, poiché ci consente di demistificare uno dei luoghi originari della metafisica occidentale, entro il cui ambito è l'essere medesimo ad essere forgiato e concepito come *téchne*; il che segna anche un impor-

tante spartiacque rispetto all'ontologia esistenziale di Heidegger<sup>37</sup>. Da questo tratto originario, aggiungiamo, promana il carattere violento dell'ontologia dell'essere e di qualunque altra ontologia<sup>38</sup>. Possiamo dire: l'ontologia reca impressa entro di sé il marchio della violenza, in quanto è specificamente riduzione dell'essere a produzione: ontologicamente, la vita umana e non umana è un prodotto. L'Altro è, allora, ciò che non si lascia ridurre allo status di prodotto: in quanto tale, o non entra mai in produzione, oppure è da essa espulso. Ma, a ben guardare, la stessa rimozione dell'Altro è un'operazione produttiva: il processo tecnico attraverso cui si decide *quali* "enti" mettere in produzione è, contemporaneamente, *produzione dell'esclusione* dell'Altro, non semplicemente base della spirale consumistica. E l'esclusione dell'Altro si spinge ben avanti ed in profondità nel processo produttivo, fino a divenire produzione bellica. Col che, di nuovo, tutto ritorna con coerenza nel circolo chiuso essere/nulla, della cui raggiera, più che mai nella globalizzazione, traggono profitto la teologia del mercato e la teocrazia del terrore.

Da questo angolo di osservazione, la produzione di massa costituisce l'astuzia più raffinata attraverso cui il dolore viene convertito in consumo ed il consumo in (pseudo)felicità. L'edonismo consumistico delle società ad alto coefficiente di sviluppo, soprattutto dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, supplisce alla carenza di creazione poetica: là dove la vita è ridotta al produrre, è messa in catene la poiesi, intesa come attività creativa non riducibile alla strumentalità della produzione/riproduzione<sup>39</sup>. Ciò conferma e spiega meglio il processo di cattività del simbolo, di cui il logos si è reso protagonista. La schiavitù del simbolo e la messa in catene della poiesi sono due processi strettamente collegati, non separabili, se non per comodità di analisi ed esposizione. La dominazione tecnica del mondo nasconde la sua insensatezza e l'insensatezza del mondo in cui viviamo, falcidiando l'eccedenza del simbolo e sterilizzando la non strumentalità dell'agire poetico. Il non senso si fa, così, senso; o meglio: l'implosione del senso e la perdita dell'orizzonte si mascherano e diffondono come tempi e luoghi dell'umano e del non-umano. Il rapporto col mondo diventa di puro consumo; ma consumando, si smette di vivere e di riflettere. Il mondo che consumiamo, in realtà, ci consuma, senza che nemmeno ne avvertiamo il rischio tremendo. L'Altro è aborrito, proprio perché non è consumabile; soltanto quando lo abbiamo assimilato e neutralizzato culturalmente, siamo disposti a consumarlo e a farci consumare da lui. Tutto deve sempre rientrare nella spirale infernale del consumo, escrescenza estrema del cerchio essere/nulla. Nell'epoca presente, questa dialettica terribile raggiunge il culmine: come una colata lavica inarrestabile, intende sottomettere a sé lo spazio globale in tempo reale.

Stando così le cose, di fronte al dolore e al male che abitano il nostro tempo, la mistica della riconquista del senso si rivela un'arma troppo spuntata. Se non regrediamo dalla implosione del senso (e dal totalitarismo che ne è la causa) ai nascosti e sottostanti processi di schiavitù del simbolo e di cattività della poiesi, siamo destinati a rimanere prigionieri del cerchio infuocato del dominio della tecnica. Altrimenti detto: il senso non è salvabile, se non si fuoriesce dall'ambito dei meri mezzi e non si assume la consapevolezza estrema che è proprio il senso il *prodotto per eccellenza* della struttura metapoietica che domina il mondo oggi. Quando la produzione assume le modalità della *produzione di senso*, il mero appello al senso non costituisce e nemmeno prefigura opzioni valide. È nel senso medesimo, così come costruito dagli esseri umani sin dall'antichità, che va ricercato il limite estremo. Se dai Greci all'epoca romantica, il male è ancora una figura esterna, antagonizzata come "destino" o "fato", nell'epoca del dominio della tecnica le figure del male si interiorizzano nelle forme e nei mezzi stessi che l'umanità ha forgiato, per dominare il mondo: la tecnica è ora il virus dell'umanità<sup>40</sup>. In quanto ragione costitutiva dell'essere e della civiltà, la tecnica fa ricadere le ragioni e le regioni del male in un universo interamente umano: quello dei prodotti. È nel regno dei prodotti che ora si agitano e nascondono le figure del male che diventa, perciò, una presenza ancora più inquietante, sottile e metafisica. La produzione di massa, anziché generare i prodotti della felicità e/o la felicità come prodotto, irradia i centri diffusivi dell'angoscia, per eccesso di macchinismo e consumismo. L'angoscia contemporanea nasce, in gran parte, dal terrore ancestrale di perdere il possesso della tecnica e la fruizione dei suoi prodotti materiali e simbolici. L'umanità, soprattutto quella che abita le regioni dello sviluppo tecnologico, teme di essere estromessa dal circuito del consumo, interiorizzato come la "valle dell'Eden". L'infelicità, costruita con i codici simbolici della tecnica, è assunta per intero come indigenza, nel senso di mancato o insufficiente consumo. Il macchinismo consumistico è il surrogato della felicità o, per meglio dire, il velo di ignoranza steso sull'infelicità. Ecco perché oggi nel mondo della tecnica siamo tutti *in esilio*.

Si tratta di rompere, dunque, l'esilio della tecnica e cominciare a pensare/costruire la felicità dentro e oltre questo esilio. Ciò inizia a diventare possibile, se sradichiamo la riflessione e l'at-

tenzione dall'essere. Si afferma, allora, l'urgenza di ripensare la storia dell'Occidente. E pensarla non più solo come "storia dell'essere" che tende al niente; ma anche come struttura del caos cosmico, di cui la metamorfosi vivente, non già la sequenza essere/niente, è la chiave di lettura principale. Anche essere e niente sono strutture della metamorfosi; ma strutture *posizionali* e non *transizionali*<sup>41</sup>, in quanto riproducono all'infinito gli stessi regimi, variandone esclusivamente l'allocatione gerarchica.

Concentrando l'indagine sul campo simbolico, ci resta da precisare che l'esilio nella tecnica e della tecnica si stratifica culturalmente e storicamente come progressiva interiorizzazione e mondanizzazione della colpa, di cui il "peccato originario" biblico è l'archetipo. In questa tradizione teologica, come è noto, la sofferenza è l'emanazione della colpa: si soffre, perché si è colpevoli. Senza colpa non vi è *sofferenza*; bensì *angoscia*. La teologia cristiana, però, prevede anche l'angoscia innocente, quella senza peccato che, per molti versi, tormenta Giobbe. In genere, chi soffre ne conosce i motivi, perché sa di essere in colpa. Chi è angosciato, invece, non conosce i motivi del soffrire; non avendone cognizione, si sente perseguitato da entità ostili e superiori. Nasce da qui il dilemma dell'incolpevole Giobbe che precipita nella sofferenza, senza riuscire a ravvisare la colpa che ne è all'origine. Nondimeno, in Giobbe, mai viene meno la fiducia in Dio<sup>42</sup>. Contestuale alla angoscia è, pertanto, la domanda: "Ma perché soffro? per quale colpa?".

Nel dominio incontrollato della tecnica si soffre non solo senza conoscerne i motivi, ma senza più nemmeno domandarsi il perché. La sofferenza si dilata angosciosamente e l'angoscia diventa condizione della sofferenza. Così, l'angoscia metafisica prende il sopravvento. Ciò in tanto avviene, perché rimosso è il problema della colpa. La sofferenza è qui la proiezione necessaria non della colpa interiore, ma la conseguenza possibile dell'aggressione esteriore. La tecnica è l'involucro ovattato che protegge dall'aggressione e, insieme, proietta nel mondo esterno un progetto di dominio totale. La colpa si interiorizza nella tecnica che, poi, la rimuove e, nel contempo, la mondanizza. Ne consegue un regime carente di vita così designabile: è colpevole chi non è premiato dal primato della tecnica. Si delimitano i contorni di una situazione, in un certo senso, metafisica, in quanto il meccanismo che esclude dal premio i colpevoli si afferma come orizzonte primo e ultimo, dimensione intrascorribile della condizione umana. Dalla colpa rimossa trascorriamo al "premio" corrisposto dalla rimozione: l'esilio nel dominio della tecnica; fenomeno, questo, anch'esso a sfondo "metafisico". Come è cancellata ogni traccia di colpa, così viene occultato l'esilio, a cui la tecnica costringe. Anzi, l'esilio viene esperito come felicità: più si è esiliati nella tecnica, più si crede di aver attinto lo status di felicità. Nella globalizzazione, essendo la rimozione della colpa incommensurabile, l'esilio è integrale. E dunque: la felicità, in quanto maschera dell'esilio, è solo degradazione e degenerazione. Più si consuma tecnica, più si è consumati da essa. In questo consumo, più ci si crede felici e più, invece, si è infelici: in esilio, nel cuore stesso della vita.

Il terrore a cui ricorrono i poteri globali ha questo solido terreno di coltivazione. Ciò illustra piuttosto bene anche i motivi che ne fanno un'entità sempre più impalpabile e difficilmente designabile, a misura in cui si carica di un sentimento di angoscia metafisica. Qui il rimedio non è fornito dalla metafisica, ma dall'identificazione (sociologica) dell'Altro come autore della minaccia angosciante, in virtù della quale, come Giobbe, si sente la propria vita appesa ad un filo. Il sentimento dell'angoscia viene agito dai poteri globali, esattamente, come devalorizzazione compiuta della vita umana (personale e collettiva). Essi fanno sapiente uso della tonalità filosofico-affettiva del nichilismo: il *niente* apocalittico e metafisico è la migliore condizione di partenza, per l'affermazione su scala planetaria del loro dominio. Più il sentimento del niente invade il mondo, impossessandosene, più i poteri globali giustificano e alimentano la loro propria insindacabile sovranità, postulandosi come l'unico vero "essere" opposto al "niente" e, nel contempo, come il più terribile "essere" generatore del più terribile "niente". In tutti e due i casi, essi si mostrano come entità orribili: onnipotenti e spietate, capaci di produrre qualunque catastrofe e di neutralizzare qualsivoglia male. Sono diventati Behemoth e Leviathan insieme, rifiuti e rifondati nella stessa figura antropomorfa e nella medesima unità di spazio e di tempo.

Sedizione (Behemoth) e ordine (Leviathan) sono le strutture che, fondendosi, incarnano la sovranità-mondo. Contrariamente a quanto sarebbe dato pensare, i luoghi entro cui questo bifrontismo massimamente si esercita non sono di ascendenza politica; bensì estetica ed esistenziale. L'esilio della tecnica non solo crea pseudo-felicità di massa, ma declina e organizza a livello planetario l'*economia della felicità*. L'economia della felicità assurge alla dimensione di super branca dell'economia del consumo, sostituendo l'economia del benessere, dato che la customizzazione della produzione non si regge più sulla produzione di oggetti seriali *durevoli*.

La felicità, al contrario del benessere, non è uno status durevole; ma una condizione precaria che richiede una riproduzione puntuale, attraverso l'offerta di prodotti e consumi gratificanti, di generazione sempre più evoluta. La globalizzazione accetta la sfida dei padri costituenti americani e la supera, stravolgendone il senso: in luogo del diritto alla *ricerca* della felicità, subentra l'*offerta* della felicità che diviene il bene di consumo più ambito e riprodotto. Qui si è e si diventa felici soltanto all'interno del canale dell'offerta, consumandone i prodotti materiali e immateriali e l'arcano simbolico che li qualifica. La produzione di oggetti seriali *volatili* è la chiave di volta dell'economia della felicità: dalla cura del corpo e della mente alla cura del sé. Già oggi, l'economia della felicità fattura mille miliardi di dollari l'anno, superata soltanto dall'industria dell'auto e dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione<sup>43</sup>. In questi termini rinnovati, per i poteri globali, la felicità diventa la questione politica per eccellenza, quanto più si contrappone al "nulla" e, simmetricamente, si pone e viene posta come qualificazione principale dell'"essere".

Sull'abisso dello spettro della felicità offerto e imposto dall'esilio della tecnica, si erge la necessità impellente di un pensiero/prassi oltrepasante che è pensiero/prassi della speranza e, insieme, pensiero/prassi problematico. Situarsi oltre l'agonia della tragedia e i dilemmi dell'angoscia: questo il passaggio che si para innanzi a noi e che dobbiamo aprire e varcare. Dall'inferno dell'anima, dal dolore della carne e dalle contorsioni della riflessione occorre risalire, non solo per restituire il respiro all'oscuro, al simbolico, al mistico e all'irrazionale, soffocati dalla razionalità filosofica; ma anche e soprattutto per non rimanere prigionieri della nostalgia del *mai stato* o dell'*altrimenti possibile*. Occorre riaprire tutti i dialoghi interrotti o bloccati del tutto tra il certo e l'ignoto, tra l'Io e l'Altro. Diversamente, ci ridurremmo all'ennesima operazione di facciata che cambia gli enunciati, ma non i codici. Non basta strappare la parola al linguaggio, se, poi, essa non apre nuovi linguaggi; se essa medesima non si rivela inciampo, intralcio, perché parte più interna e vulnerabile del *male di esistere*. Per la parola - e sommamente per la parola poetica - tutto è mistero: il nulla, l'uno, il molteplice, l'origine, il silenzio, il sacro ecc.

La parola manca di visione: è vero. Ed è circondata dalla realtà: è parimenti vero. La parola, come gli umani, è sempre vista e mai vede. Come gli umani è, dunque, sempre perseguitata. Come, con profondo rigore, ci mostra Maria Zambrano, la persecuzione è la prosecuzione dell'*essere sempre visto, senza mai riuscire a vedere*<sup>44</sup>. La parola non sa mai niente e niente conosce. Essa non fa altro che rimediare a questa impossibilità. Al fondo, questa è la sua ragion d'essere vera. Dal nostro punto di vista, essa non è *rappresentazione*, ma *rimedio* conoscitivo del non sapere e del non potere. Allora, non è principio di individuazione, ma esposizione delle domande già inoltrate: non le identifica, ma le rende visibili. Tra identificazione e visibilità rimane uno scarto: ciò che è visibile, non per questo è identificato ed è identificabile. All'inverso, è proprio il visibile che, a volte, è meno identificabile dell'invisibile. Nella mancanza di identificazione che ne qualifica lo statuto la parola non è riducibile a domanda: essa non si forma davanti a qualcuno che può rispondere; è già risposta alle domande silenziose e inascoltate che tutti ci hanno indirizzato e che sono lì, in attesa del dialogo. Essa, cioè, è sempre sola, anche davanti a se stessa. Rompe la solitudine, con l'ascolto e la risposta; ben prima della domanda. La parola ascolta; perciò, chiede. Ascolto e domanda costituiscono il suo cuore vibrante e la ragione di tutte le sue sofferenze. Nell'ascolto/domanda che è proprio della parola si coltiva la speranza: ascoltare tutti significa rispondere a tutti, sperando che la risposta arrivi a segno e partorisca le domande nuove, in noi, in chi ci ascolta, in chi ci interroga e in chi interroghiamo. La parola, in estrema sintesi, chiama l'altro attraverso se stessa e se stessa attraverso l'Altro.

Ecco perché, per Ingeborg Bachmann, il mancare delle parole equivale al mancare del mondo e la mancanza di mondo indica la mancanza di parole nuove. La parola non è solo monologo dell'angoscia, ma anche dialogo della speranza. La poesia dice: "Lasciatemi morire!". Ma il verso, nel desiderio di morte, cova una insurrezione.

(...)

Non è morire, è insorgere  
la parola. Senza comprensione  
per lo sfruttamento  
porre fine a questo sfruttamento: Venga la rivoluzione.  
Venga, che venga dunque.  
Io dubito. Ma venga  
la rivoluzione. anche del mio cuore.

**Ingeborg Bachmann**<sup>45</sup>

Nella parola che desidera morire sta la vita che rinasce e che ci chiama ad un cammino più difficile, attraversando oscurità impervie. La solitudine della parola cerca l'abbraccio della vita: sa bene che questa non è lo "smalto del nulla". Tanto più oggi, nel deserto dell'angoscia planetaria, la parola chiama all'ascolto di voci sotterranee e all'avvistamento di volti nascosti. Passa (anche) per la parola l'evocazione degli stranieri che ospitiamo dentro di noi e che, tuttavia, siamo restii ad accogliere senza riserve, pur essendo loro una delle sorgenti vitali intorno cui la nostra identità si è da sempre formata. Ben venga, allora, la rivoluzione del cuore.

## 7. Celebrazione della morte e morte della vita

La simbolica della globalizzazione è inquietante; e lo abbiamo appena visto. E tuttavia, rimaniamo ancora ben lontani dai nuclei caldi della problematica, se non spingiamo ancora più a fondo l'indagine sul rapporto sfuggente e doloroso intercorrente tra la vita e la morte.

Lo sguardo che siamo soliti lanciare verso la morte ha effetti pietrificanti, prima ancora che i nostri occhi possano posarsi su di essa. Il panico con cui ne patiamo l'irrompere ci impedisce di vederla in faccia. Ci pensiamo sempre come vivi; mai come morti. La morte, anzi, la espungiamo dalla vita. In un certo senso, possiamo definirci mortali, in quanto esseri morenti che hanno irrimediabilmente smarrito la presenza della morte. I riti e i miti della grande nemica prendono luogo da questa rimozione ancestrale.

I mortali sono viventi destinati a morire che, tuttavia, non intendono consegnarsi alla morte. Lo smisurato potere della tecnica altro non è che il tentativo di insediare uno sconfinato potere della vita sulla morte. Anche l'arte reca in sé il rischio letale di manifestarsi come trionfo della durata della vita oltre la morte. Dove questo rischio si realizza, l'arte diventa una sorta di protesi della vita, oltre la vita stessa. Ciò *che* è si consegna a ciò *che resta* e solo ciò che resta può qui sperare di averla vinta sulla morte. Qui dura ciò che resiste alla morte, ciò che ne aggira l'ombra e il silenzio; non già ciò che vive accanto e ben dentro la morte. Vita e morte vengono dissociate: non dialogano più, se non per dichiararsi guerra<sup>46</sup>. L'ombra e il silenzio non ci parlano più: diventano la minaccia suprema e angosciante. Diventiamo sempre più incapaci di porci in ascolto di ciò che è estraneo al consumo dei nostri linguaggi, i quali tolgono parola alla morte e fanno parlare unicamente la vita che abbiamo rinserrato in una miniatura mutilata. Con l'avvento dell'informatica e della microelettronica negli ultimi decenni del '900 e l'esplosione delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nuovo, la vita miniaturizzata è stata commutata in virtualità spettacolare. Fuori di questo spettacolo, tanto rutilante quanto svuotato di energia vitale, tutto è alterità assoluta e silente. Più miniaturizziamo la vita e più l'impacchettiamo con la morte, senza esserne nemmeno consapevoli. Nella vita miniaturizzata, più ci illudiamo di essere vivi e più, in realtà, siamo spettri viventi.

Parte da qui un movimento iridescente che tenta di mandare ad effetto un ingannevole stato di levità universale. Nella filosofia dominante che governa i processi di globalizzazione in atto, questo movimento ha la funzione precipua di eludere in via definitiva il tema della finitezza della vita, dilatata come spazio/tempo del bene assoluto, in alternativa alla morte, avversata come spazio/tempo del male assoluto. La logica e la logistica che governano la globalizzazione sono incapaci di pensare la finitezza della vita, finendo col posizionare, loro malgrado, la morte come infinità invalicabile. Un infinito vitale si scontra qui con un infinito funerario. Il terrore di mettere coerentemente in tema la finitezza della vita fa il paio con l'incapacità non solo di tematizzare, ma addirittura di intravedere la finitezza della morte. L'ostilità illusoriamente dichiarata alla morte è, invece, contrarietà alla vita; la passione superficialmente dichiarata alla vita è, invece, celebrazione della morte. Pulsioni sadiche e autodistruttive si combinano e fissano l'orizzonte cupo dell'era globale: l'epoca che presume di aver aggirato la morte, in realtà, non riesce più a vivere. Anche per questo, la guerra e il terrore ne marchiano il campo di esistenza.

In un contromovimento rispetto alla metafisica platonica, è come se l'anima della globalizzazione volesse liberarsi dalla sua tomba: il corpo<sup>47</sup>. Non a caso, uno dei paradigmi che meglio accompagna genesi e sviluppo della globalizzazione è quello del *post-umano*<sup>48</sup>, nato sulla scia degli studi sull'intelligenza artificiale che, a loro volta, hanno preso origine dalle teorie matematiche della comunicazione, elaborate sul finire degli anni Quaranta del secolo scorso da C. Shannon e W. Weaver. Nelle categorie del post-umano, spazio e tempo si assolutizzano, affrancandosi dai limiti del biologico e del genetico. L'incrocio tra meccanismi cibernetici e orga-

nismi biologici si regge sul postulato che la mente umana sia la sede di pure e semplici unità di informazione che, in quanto tali, sono trasmissibili in tempo reale come dei normali bit e, addirittura, trasferibili nel cervello dei computer, vere e proprie menti viventi artificiali.

Siamo stati generalmente abituati a pensare l'umanità come un *costrutto storico*<sup>49</sup>. I codici del post-umano, sia quelli a declinazione ottimistica che quelli di segno critico, mettono in crisi siffatta elaborazione, ritenendola falsificata dall'ibridazione tra organico e inorganico, tra natura e cultura, tra biologia e tecnologia, tra desiderio e macchina ecc. Definitivamente smontato è qui il dualismo cartesiano e post-cartesiano che ha sempre opposto corpo a mente, corpo ad anima e così via discorrendo. Con il che si compie irrevocabilmente la parabola della metafisica platonica: il corpo non è più la tomba dell'anima; bensì una sua coestensione macchinalmente e intellettivamente perfettibile.

Se tra tecnica e umanità non si interpone più una contraddizione e la tecnica è posta, invece, come sviluppo estremo e impensato dell'umanità, diventa immediatamente chiaro che l'umanità stessa è configurabile come sviluppo impensato della tecnica. L'ibridazione tra umano e tecnica è tale che sembrano superate le linee di confine tra le due dimensioni. L'anima non ha più una tomba, allora; il corpo, allora, non è più un mero contenitore organico marcescibile. L'invenzione dell'anima come giustificazione della trascendenza e dell'oltrepassamento della linea d'orizzonte della morte<sup>50</sup> svela qui il suo anacronismo.

Nell'intercampo della globalizzazione, dalla morte di Dio trascorriamo alla *morte della morte*. L'epoca globale si spaccia come anima del mondo, proprio per il suo essere infinità spaziale ed eternità defluita nell'istante. Il suo corpo non è più fatto solo di materia organica; ma è anche un fascio nervoso di bit emotivi, pulsionali, comunicativi e decisionali. La globalizzazione crede, così, di conquistarsi la durata eterna: diventare anima liberata dalla tomba del corpo. Se l'autocoscienza infelice consegna gli esseri umani alla consapevolezza della morte come destino, l'autocoscienza ebbera di sé della globalizzazione tenta di infrangere la destinalità della morte, ponendosi come un universale eterno nel tempo e nello spazio. Contrariamente da quanto potrebbe sembrare a tutta prima - e sbandierato da ideologie e retoriche di comodo -, ciò segna il tramonto definitivo dell'individualismo sovrano: non la singolarità dell'individuo e della sua vita ha valore per l'autocoscienza tronfia della globalizzazione; bensì la sopravvivenza seriale della massa e delle dimensioni e composizioni di massa, in proporzione diretta alla loro riduzione a puri soggetti/oggetti di consumo. Il conflitto non è più tra la sopravvivenza della specie e quella dell'individuo; bensì tra le regole del mercato globale e le forme di vita che si ribellano alla riduzione a unità di calcolo finanziario-economico.

L'autocoscienza tronfia della globalizzazione deve, in altri termini, espellere l'Altro dal suo raggio di orizzonte e dal suo campo visivo: per non vedere la sua propria morte, essa non deve e non può vedere l'Altro. Solo, così, la morte dell'Altro non la colpisce, né la inquieta. Anzi, la morte dell'Altro è la conferma ulteriore della sua superiorità e del suo primato. L'Altro è l'estraneo, l'assente, chi resta sempre fuori campo: ossia, chi è destinato alla morte. Ha in destino la morte proprio perché è fuori dal campo che solo esprime la vita e la sua eterna evoluzione. Ciò spiega meglio come si possano eliminare dalla faccia della terra centinaia di migliaia di persone in assoluta tranquillità di spirito e di coscienza. Quelle persone rientrano nella categoria dei *morti viventi*: si ritiene che non vivano già più e il loro destino di morte è, conseguentemente, metabolizzato come la salvezza della (propria) vita. L'autocoscienza infelice diceva: "Se l'Altro muore, sono anch'io destinato alla morte"; al contrario, l'autocoscienza tronfia della globalizzazione declama: "Se l'Altro muore, io vivo". Vengono, con ciò, rimossi gli interrogativi cruciali del *perché* vivere e del *perché* morire. La vita e la morte, nell'autocoscienza tronfia della globalizzazione, vedono immiserirsi il loro senso. La vita diviene una *disperazione positiva*: una coazione ad essere a tutti i costi e contro tutti i costi. La morte si trasforma in una *disperazione spersonalizzata*: un'ecatombe di esseri già nientificati e, quindi, oggettivati nel calcolo dei rifiuti globali.

Dietro l'autocoscienza ebbera della globalizzazione si cela una lunga storia della filosofia occidentale sull'insignificanza della morte. Tale storia parte da Epicuro ("Dove c'è la morte non può esserci la vita") e arriva fino a Wittgenstein ("Quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi") e Sartre (la morte è "pura fatticità esterna")<sup>51</sup>. In breve, la coesistenza di vita e morte è ritenuta impossibile; da qui viene dedotta l'impensabilità della morte.

Ma la morte non solo *conferma* la vita; può anche *smentirla*, conferendole un senso che mai per l'innanzi aveva avuto; come accade a Ivan Il'ic<sup>52</sup>. Essa, dunque, non è pura insignificanza o fatticità coattiva. Si vive e si muore sempre: dove si vive è il tempo e il luogo di dove si muore; dove si muore è il tempo e il luogo di dove si vive. Ogni essere umano è sempre nello spa-

zio di mezzo tra vita e morte: mai completamente della vita; mai completamente della morte. Anche quando è ridotto a carcassa putrescente, un mortale non perde la libertà e i limiti della propria vita perduta. Il senso del movimento è, così, designabile: *ciò che è resta*; non più: *ciò che resta* è. Ma, per (continuare ad) essere, ogni mortale ha bisogno della cura amorevole dell'Altro: l'*Altro contemporaneo* e l'*Altro generazionale* sono essenziali alla sua vita e alla sua morte. È la rimozione dell'Altro che rende insignificante sia il vivente che il morente: senza e fuori dall'Altro, impensabile non è soltanto la morte, ma la vita stessa<sup>53</sup>.

Eppure, c'è del vero nell'osservazione intorno alla generosità della natura, per aver dispensato le specie non umane dal pensiero della morte<sup>54</sup>. La *normalità* della morte renderebbe qui *anormale* pensarla ossessivamente. Il pensiero compulsivo appare come una combinazione di egoismo e narcisismo. Chi incardina la propria vita sull'immagine di sé, ben difficilmente riesce ad accettare che quell'immagine possa dissolversi irreparabilmente, davanti agli occhi degli altri, prima ancora che ai suoi. L'immagine dovrebbe garantire l'immortalità dell'Io, proiettato per gli altri come una figura eterna. Senonché la morte, con il corpo individuale, decompone l'immagine stessa dell'individuo. L'assillo della morte significa e mette in scena l'ossessione della propria immagine perduta. Chi perde la propria immagine nello specchio di Narciso, ancora di più non tollera che sia perduta agli occhi degli Altri.

L'immaginario si fa scena e la scena restituisce la vita come immagine pura ossessionata dal pensiero della morte: pura virtualità disincarnata e disanimata. La virtualità dell'ossessione narcisistica è priva di corpo e di anima: tomba di se stessa. L'incapacità di pensare la normalità della morte ci rende immemori del carattere straordinario della vita; così come ci rende ignari che la straordinarietà della vita non è che l'altra faccia della normalità della morte. Il pensiero della morte è, in genere, avviato mestamente verso l'autocoscienza infelice, perché soccombe alla prova a cui è sottoposto. Le specie non umane non sono chiamate a questa prova, ma ad altre, non meno difficili e terribili. Pensare la morte, senza smarrire la vita e senza, nel contempo, ritenersene proprietari: ecco la prova a cui gli umani sono chiamati. La consapevolezza della vita come evento straordinario richiede l'attraversamento del dolore della morte: cioè, la coscienza del transito verso la fine. In ciò gli umani acquisiscono la consapevolezza che non sono padroni della propria vita, sulla quale non hanno da esercitare alcun diritto di proprietà.

Chi acquisisce la coscienza di non poter padroneggiare la vita come signore assoluto, non può assolutamente esaurirsi nella spirale depressiva della coscienza infelice. La vita non si ferma, ma si compie con la morte, in cui precipitano e si svelano tutti i non-senso e il senso. La morte non copre; ma palesa. Le forze che spingono alla creazione e alla distruzione, cessano di scontrarsi, ma convergono nello stesso punto. La vita chiude il suo ciclo con la morte e proprio con la morte ha altro da dire e altro dice. La maledizione: "Tu non dirai più nulla e più nulla godrai!", non colpisce più. La morte non tappa la bocca alla vita, come la vita non oscura mai la morte. Tutto il detto e tutto il fatto si prolungano nel non detto e nel non fatto: è la morte a dare parola al non detto e al non fatto. La morte interroga gli altri e la medesima vita spenta. Essa è una domanda sulla vita e sul come è stata spesa. Il quesito: "E dopo?", cessa di terrorizzare e non occupa più per intero la scena. Di fronte alla morte, la domanda che ora insorge è un'altra: "E prima?". L'asse direzionale degli interrogativi si inverte: la morte interpella gli arresti e le possibilità inesprese del presente e del passato. Il *possibile vivente*, non l'*impossibile sopravvenuto*, costituisce l'orizzonte del suo operare. Il *prima* riorienta il *dopo*. Il prima e il dopo sono sempre nella vita ed è la morte stessa a ricondurre sempre alla vita. Da prima e da dopo si torna sempre al *qui*, da dove sempre si ricomincia. Diversamente da quanto ritenuto da Cioran, non si è veramente felici, ignorando il tormento della coscienza della morte; all'opposto, l'esperienza della vita non può prescindere dalla scossa morale inferta dalla coscienza della morte, come ci ha ben mostrato Tolstoj.

Analizzando la morte e la vita fuori dalle logiche dei costi e dei ricavi, arriviamo ad uno dei nodi più delicati del paesaggio culturale del Novecento europeo, dal quale ripieghiamo verso i luoghi formativi della modernità. In ballo, in prima istanza, è nientemeno che il rapporto tra felicità e sicurezza, realtà e desiderio: vale a dire, la psicoanalisi freudiana. Come è noto, Freud sostiene che gli uomini civili hanno rinunciato a parte della loro felicità, in cambio della sicurezza<sup>55</sup>. Da qui deriverebbe, in seconda istanza, l'equazione modernità = civiltà. Il posizionamento dell'equazione sarebbe contestuale alla nascita della società moderna, a quello scambio pattizio tra lo Stato che promette sicurezza e i cittadini che, in cambio, cedono parte della loro libertà. Il passaggio, volendo esemplificare in massimo grado, è da Hobbes a Freud: *da* quanto di freudiano troviamo anticipato in Hobbes a quanto di hobbesiano troviamo ancora miscelato in Freud; e viceversa. Espressioni assai qualificate del pensiero politico postmoderno e della

sociologia critica rimangono tuttora ancorate a questi cardini teorici, producendo dei veri e propri corollari della tesi freudo-hobbesiana, secondo cui la società postmoderna altro non sarebbe che l'esplosione di quella dissimetria tra libertà e sicurezza inaugurata dall'evo moderno<sup>56</sup>. Per usare un lessico freudiano, la morte della morte costituisce uno dei punti cruciali del rimosso<sup>57</sup> che, per tanta parte, accompagna e definisce l'epoca globale che stiamo vivendo; come abbiamo, a più riprese, cercato di tratteggiare.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. Ant. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Pratola Serra (Av), Elio Sellino Editore, 2003.

<sup>2</sup> A titolo indicativo, si rinvia ai materiali ospitati dal 1989 sulla rivista "Giano".

<sup>3</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della religione*, Bari, Laterza, 1980, p. 17.

<sup>4</sup> K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1996.

<sup>5</sup> Questa interpretazione di Kraus è già proposta da R. Calasso, *La guerra perpetua*, saggio posto a conclusione di K. Kraus, *op. cit.*; cfr., in part., pp. 766-767.

<sup>6</sup> K. Kraus, *op. cit.*, p. 618.

<sup>7</sup> Come è noto, la prima perspicua definizione di "insecurizzazione" si deve a J.-L. Mathieu, *L'insecurité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995. La categoria è stata molto presente nel dibattito critico italiano intorno al "comunitarismo securitario": cfr., in proposito, il testo di Ant. Petrillo citato nella nota n. 1.

<sup>8</sup> Su una linea, a volte, di divergenza assoluta dalla prospettiva di indagine che stiamo qui cercando di costruire è la posizione (del resto, assai ben argomentata) di Giovanna Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jurgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Per la Borradori, la globalizzazione si muoverebbe ancora nel framework universalistico inaugurato dall'Illuminismo. Responsabilità della filosofia sarebbe, quindi, quella di ritradurre i valori universalistici dell'illuminismo nel mondo globalizzato. Filosofi, pur dissimili, come Habermas e Derrida vengono accomunati proprio all'interno del compimento del "progetto (incompiuto) della modernità". Non discutiamo la liceità dell'accostamento, del resto acuto, tra il razionalismo critico habermasiano ed il decostruzionismo derridaiano. Ciò che nell'approccio non convince è il presupposto: il postulato secondo il quale l'Illuminismo sarebbe ancora il nostro orizzonte di senso, contro cui combatte il terrorismo internazionale, nel tentativo di frantumarlo, per affermare i suoi valori teocratici. L'evidenza storico-culturale ci dice, all'opposto, che l'ideale illuministico è precipitato in crisi per ragioni fisiologiche e sotto l'urto di "pressioni interne"; non già a fronte di attacchi di "nemici esterni". Inoltre, proprio la razionalità illuministica non è disgiunta da dosi di autoritarismo non sempre illuminato; come già Kant, Hegel, Marx, la "teoria critica" e le ricerche post-strutturaliste di Foucault, per richiamare solo alcuni eminenti esempi, ci hanno ben mostrato. Ma non è questo il luogo, per discutere partitamente tali tematiche.

<sup>9</sup> Si veda, sull'argomento e in generale, il recente e bellissimo libro di G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia della globalizzazione*, Bollati Boringhieri, 2003. Sull'esigenza di *sporgere dal differente*, per entrare in contatto e vedere *la differenza*, cfr. altresì le acute osservazioni svolte da U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>10</sup> Come, rifacendosi a Nietzsche e soprattutto a Jung, ci mostra con profondità e finezza U. Galimberti, *op. cit.*.

<sup>11</sup> Le considerazioni sui temi dell'"essere" e dell'Altro qui, come altrove nel testo, semplicemente enunciate poggiano sulle argomentazioni svolte in A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2005; in specie, il cap. 1.

<sup>12</sup> E. Jünger, *La mobilitazione totale*, "Il Mulino", n. 5, 1985 (ma 1930), pp. 753-770.

<sup>13</sup> Per una ricognizione sfaccettata degli aspetti ideologici ed escatologici insiti nella guerra, con particolare riguardo al primo conflitto mondiale, cfr. l'eccellente AA.VV., *Ideologia della guerra. Temi e problemi* (a cura di F. Masini), Napoli, Bibliopolis, 1987.

<sup>14</sup> Per un'analisi ravvicinata della problematica, si rinvia al cap. XIII; al quale cap. si rimanda anche per la categoria "sovranità-mondo", più avanti richiamata.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>16</sup> La semplice ammissione fatta dai militari anglo-americani ai rappresentanti della Croce Rossa Internazionale, in visita alle prigioni irachene, che il regime detentivo disumano riscontrato era previsto dalla "procedura" vale come una inequivocabile assunzione di responsabilità. Se la tortura diviene procedura, è

chiaro che è "regola di trattamento" dei prigionieri. Ammettere di averla proceduralizzata, significa attribuirsi la pubblica responsabilità.

<sup>17</sup> Sull'argomento, si rinvia alle puntuali osservazioni di M. Mengens, *Idea di patria e coscienza di popolo nelle poesie di guerra dal 1817 al 1914*, in AA.VV., *Ideologia della guerra*, cit.

<sup>18</sup> Già Marx aveva qualificato l'oro come il "dio delle merci" (*Il Capitale*, Libro I, cap. 1, Torino, Einaudi, 1975). Nella globalizzazione, il mercato mondiale è assunto quale centro teocratico di regolazione del flusso non solo delle merci, ma delle informazioni, delle comunicazioni e delle stesse migrazioni umane. Le culture e i paradigmi politico-economici dominanti lo hanno trasformato in un vero e proprio feticcio. Nelle teorie e prassi che ne discendono, più che nel marxiano feticismo delle merci (*Il Capitale*, Libro I), ci imbattiamo nella teologizzazione del mercato come autorità somma, in una combinazione perfetta di sacralizzazione e secolarizzazione.

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 44, 47.

<sup>20</sup> Per la precisione, Benjamin rinvia alla schmittiana "Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità", poi in *Categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-86. I riferimenti benjaminiani a quest'opera di Schmitt (del 1922) si trovano alle pp. 48 ss.

<sup>21</sup> Questa linea di ricerca si basa sull'analisi svolta nel cap. XIII, § 3. Per tutti i discorsi correlati al carattere di dismisura della sovranità, invece, si rinvia al cap. XII.

<sup>22</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, p. 143. L'espressione è di Gryphius e Benjamin la riporta, per sviluppare il suo discorso, assai profondo, sulla componente melanconica che caratterizza afflittivamente la figura del sovrano, partendo qualche pagina prima (p. 140) dalla "Melancholia I" di A. Dürer (1514). Inoltre, nella sua ricostruzione, Benjamin non omette di riferirsi ai "Pensieri" di B. Pascal (p. 142), in cui viene espressa la consapevolezza della malattia della meditazione che affligge l'esistenza, inclinandola verso uno status melanconico. È della complessa "esperienza melanconica" che Benjamin fornisce una penetrante descrizione, dalle prime definizioni aristoteliche all'alto Medioevo e fino all'epoca barocca (pp. 140-161). Non pare che Benjamin fosse a conoscenza dello scritto freudiano sulla melanconia, pubblicato per la prima volta in "Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", n. 4, 1917. Rimane, però, da osservare che l'associazione freudiana della malinconia al lutto non rende il discorso attraente, da un punto di vista benjaminiano. La componente luttuosa precipita, in Freud, il melanconico nella "attesa delirante di una punizione" che diviene l'altra faccia della completa "perdita di interesse" per il mondo esterno. Nel profilo ripreso e ricategorizzato da Benjamin, invece, il melanconico non perde mai i suoi attributi positivi di "sovranità decisionale" e "creatività costruttiva", rimanendo prototipo della personalità scissa e dimidiata. Il saggio di Freud *Lutto e melanconia* si può trovare in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 115-134.

<sup>23</sup> Soccrono ancora le acute osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*. Sul punto, rimane ineludibile R. Klibansky-E. Panofski-F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983. Come è noto, i principali testi classici sulla melanconia sono: "Problemata XXX" attribuito ad Aristotele (trad. it. Aristotele, *La malinconia dell'uomo di genio*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1994); R. Burton, *Anatomia della melanconia*, Milano, Rizzoli, 1981 (ma 1621). Per studi più recenti, si rinvia indicativamente a: R. Wittkover, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi 1968; W. Lepenies, *Melanconia e società*, Napoli, Guida 1981; A. Brillì, (a cura di), *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982; J. Hillman, *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985; S. W. J. Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano, Guerini 1990; F. Rella, *Negli occhi di Vincent.. L'io nello specchio del mondo*, Milano, Feltrinelli, 1998; A. Mancini, "Un di si venne a me malinconia...". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano, Angeli, 1998; P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, il Mulino 1999; B. M. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma, Donzelli, 2001; R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 2003.

<sup>24</sup> Si leggano, in proposito, le profonde e struggenti osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*, pp.162-253. Osservazioni che, dedicate all'allegoria e al simbolo, sono giustamente ritenute la parte teoreticamente più feconda del saggio, con il tentativo benjaminiano di definire una "teoria della conoscenza" acconcettuale, basata sulla "conoscenza per visioni" a mezzo dell'allegoria. Teoria che ha costituito anche per noi un riferimento prezioso.

<sup>25</sup> Decisive risultano, ancora, le analisi di Benjamin richiamate nella nota precedente. Qui Benjamin si aggancia alle considerazioni genialmente svolte da F. Nietzsche: *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, ambedue in *Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma, Newton Compton, 1993. Acute

osservazioni, su questo campo problematico, sono articolate da G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, Sellerio, 1980; in part., pp. 205-212.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 183-184 e *passim*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>28</sup> Sull'argomento, cfr. le bellissime pagine scritte da U. Galimberti, *op. cit.*; in part., pp. 13-32. Per la definizione junghiana del simbolo, oltre che all'opera appena citata di Galimberti, si rinvia, perlomeno, a C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Milano, CDE, 1990.

<sup>29</sup> Continuano a rimanere decisivi, sul punto, E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981; *Id.*, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.

<sup>30</sup> E. Severino, *Tecnica e architettura*, Milano, Cortina, 2003, p. 25.

<sup>31</sup> Sulla tecnica, oltre alle opere di E. Severino già richiamate, si rinvia al pregevole e assai profondo U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002. Non sempre il discorso di Galimberti converge con quello di Severino; come non sempre il nostro discorso converge con quello di Severino e quello di Galimberti. Per la sterminata bibliografia sul tema, si rinvia all'opera appena richiamata di U. Galimberti.

<sup>32</sup> Sulla specificità di questo processo, cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, pp. 680-715.

<sup>33</sup> C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Milano, CDE, 1991, p. 278. Non a caso, l'ostilità dei Titani (non solo di Prometeo) a Giove è celebrata come "introduzione" alla storia del genere umano, già nella tradizione Orfica: cfr. K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, CDE, 1987, pp. 174-175; tutto il cap. XIII del libro è dedicato a "Prometeo e il genere umano", pp. 174-191. Sul mito di Prometeo, evidentemente, il riferimento primario rimane Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 105-146.

<sup>34</sup> E. Severino, *op. ult. cit.*, p. 77. Il tema è toccato da Severino anche in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, CDE, 1988, già nel primo capitolo che affronta, in termini critici, il tema dei "limiti dello sviluppo". Qui egli riconduce il concetto di *fede* alla nozione weberiana di "sopravvivenza dell'umanità", ritenuta (appunto) una "fede" che si scontra con altre "fedi" (pp. 24-25). Se tra "diritti uguali", come ben ci ha insegnato Marx, vince sempre il diritto del "più forte", nel conflitto tra fedi vince quella che ha più "forza" di persuasione e di colonizzazione. Il carattere di verità di una fede, fin dall'inizio, poggia sul potenziale di forza implicita che essa è in grado sprigionare. Riportiamo questo passaggio chiave di Severino: "In una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che fa decidere lo scontro tra le diverse fedi di cui quella dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile - giacché esse sono fedi, proprio perché non sono verità incontrovertibili -, ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo. Dove, come nella nostra civiltà, si crede che la scienza sia l'unica forma autentica di sapere, la fede più forte è quella nella cui maggiore forza si ha fede, E l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è appunto la fede nella cui maggior forza si ha fede e che quindi domina e conduce al tramonto ogni altra fede" (p. 25).

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Per una ricostruzione del quadro di insieme e delle linee di articolazione principali del pensiero di Severino, oltre alle opere già citate, si rinvia a: *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1979; *Téchne*, Milano, Rusconi, 1979; *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980; *La filosofia del futuro*, Milano, Rizzoli, 1989.

<sup>37</sup> La circostanza è acutamente individuata da U. Galimberti: "Qui Severino ha visto meglio di M. Heidegger, perché, a differenza di Heidegger, ha colto nella stessa concezione greca dell'essere, che l'essere era già pensato fin dall'inizio come *téchne*" (*Psyche e techne*, cit., nota n. 11, p. 349). Sicché non può meravigliare che, mentre per Severino la tecnica è coerentemente il campo dell'alienazione, per Heidegger costituisce ancora "l'ambito del disvelamento" (cfr., soprattutto, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976). Se la critica severiniana ha, come crediamo, fondamento, non è "il regime della verità" e del "disvelamento" a caratterizzare la tecnica, come ancora reperiamo in Heidegger; al contrario, la verità che si costruisce come tecnica e, più ancora, la tecnica che si irradia come verità allestiscono il *regime del potere*: vale a dire, il dominio della non verità. Come ci ricorda, con efficacia, U. Galimberti: "... nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, la verità non è più svelamento, ma pratica di dominio (*op. ult. cit.*, p. 349; ma, più in profondità, pp. 356-369).

<sup>38</sup> Sia concesso, per lo sviluppo di questo discorso, rinviare ad A. Chiochi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, cit.; cfr., in part., il cap. 1.

<sup>39</sup> Per l'argomentazione dell'assunto, sia consentito rimandare a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995 (in part., cap. 2, §§ 2, 10, 13); Id., *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Mercogliano (Av), Quaderni di "Società e conflitto", 1997 (in part., cap. 2, §§ 1-2). In tutti e due i testi, sul tema, viene assunto come principale riferimento teorico G. Marrao, *Metapolitica*, "Laboratorio politico", n. 1, 1983.

<sup>40</sup> Cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, p. 689.

<sup>41</sup> Sul punto, si rinvia al § 1.

<sup>42</sup> Intorno alla figura di Giobbe e al tema dell'angoscia, cfr. il bel libro di G. Mura, *Angoscia ed esistenza*, Roma, Città Nuova, 1982.

<sup>43</sup> D. Taino, *Ma è possibile essere felici? Il tormento dell'Occidente (ricco)*, "Corriere della Sera", 5 luglio 2004, p. 16.

<sup>44</sup> Cfr. Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, Ed. Lavoro, 2001.

<sup>45</sup> Ingeborg Bachmann, *Non conosco paese migliore*, Parma, Guanda, 2004, p. 13; i versi citati chiudono l'abbozzo lungo "Ingresso nel partito". Il libro in questione è una raccolta postuma di frammenti e abbozzi, scoperti dai due fratelli della Bachmann: dato alle stampe a Monaco nel 2000, è stato tradotto da Silvia Bortoli e appena pubblicato.

<sup>46</sup> Negli anni '60 del secolo scorso, N. O. Brown ha avuto il merito di gettare un occhio dissacrante su questa problematica: cfr. *La vita contro la morte*, Milano, Edizione CDE, 1989. A questo testo ci richiame-remo ripetutamente nello sviluppo delle nostre argomentazioni.

<sup>47</sup> Platone: "... il corpo è pur sempre la tomba dell'anima, il luogo dove per il momento è sepolta" (*Cra-tilo*, 400 b-c).

<sup>48</sup> Per una prima panoramica su questo affascinante campo tematico e i contesti che più direttamente gli sono correlati, cfr. R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Milano, Feltrinelli, 2003; A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Roma-Napoli, Theoria, 1985; M. Costa, *Il sublime tecnologico. Piccolo trattato di estetica della tecnologia*, Roma, Castelvevchi, 1998; G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1980; D. J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995; G. O. Longo, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Roma, Meltemi, 2003; T. Macrì, *Il corpo postorganico*, Milano, Costa & Nolan, 1996; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; H. R. Maturana-F. J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia, Marsilio, 1985; M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi, 1994; C. E. Shannon-W. Weaver, *La teoria matematica delle comunicazioni*, Milano, Etas, 1971; A. R. Stone, *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*, Milano, Feltrinelli, 1997; R. Terrosi, *La filosofia del postumano*, Genova, Costa & Nolan, 1997; N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966.

<sup>49</sup> Per inciso: il primo a mettere in discussione il postulato è stato M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.

<sup>50</sup> Su questo complesso e profondo tema, cfr. il bellissimo U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2004.

<sup>51</sup> Di Epicuro rileva *Lettera a Meneceo*, in *Scritti morali*, Milano, Rizzoli, 1994; di Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1968; di Sarte, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1964.

<sup>52</sup> L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, Milano, Se, 1986.

<sup>53</sup> Sul punto, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, cit.

<sup>54</sup> Cfr., per tutti, E. M. Cioran, *La più antica delle paure*, in L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, cit.

<sup>55</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971.

<sup>56</sup> Cfr., per tutti, la ben argomentata posizione di Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

<sup>57</sup> Come è risaputo, lo studio freudiano classico sull'argomento è: *La rimozione* (1915), in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976.

## Cap. XII DISMISURE GLOBALI

### 1. Multimondo

#### 1.1. Tra accelerazione della storia e decelerazione della politica

Alcuni anni fa, J. Gray, a proposito della costruzione di un'unica civiltà mondiale che comportasse il superamento delle tradizioni e delle culture del passato, ha parlato di universalismo di impronta illuministica ricomprendente in sé illuministi francesi, repubblicani americani quali T. Jefferson e T. Paine, pensatori liberali come J. Stuart Mill e persino K. Marx<sup>1</sup>. Secondo questa impostazione, le politiche e le strategie degli Usa e degli organismi sovranazionali come il Wto, il Fondo monetario internazionale e simili risponderrebbero a questo impulso universalistico di origine illuministica.

Certamente, la tesi di Gray è discutibile in più punti; a partire dalle considerazioni sul presunto legame di appartenenza organica all'illuminismo di un pensatore come Marx che, per quanto qua e là condizionato dai retaggi della "filosofia dei lumi", appare sostanzialmente esterno all'universo categoriale razionalistico che è tipico dell'illuminismo. Ma, a prescindere da questo ordine di valutazioni, il discorso di Gray mette a segno alcuni importanti punti. Vediamone i più salienti.

L'universalismo illuministico contemporaneo:

- a) ha un profilo chiaramente utopistico; nel senso dell'irrealizzabilità<sup>2</sup>;
- b) è destinato a produrre instabilità a scala mondiale, nelle relazioni internazionali e nelle transazioni commerciali e finanziarie;
- c) produce miseria sociale allargata nelle periferie terzomondiali e nelle aree marginali delle stesse roccaforti dello sviluppo;
- d) incrementa i processi della stratificazione e della ineguaglianza sociale;
- e) indebolisce le politiche di regolazione e allenta tutti i vincoli del legame sociale;
- f) alimenta e sovraeccita un conflitto crescente, di natura culturale e sociale prima ancora che politica, tra i Nord e i Sud del mondo;
- g) eleva gli strumenti penali e di reclusione carceraria a mezzi privilegiati delle politiche di controllo sociale;
- h) ingenera boom economici che non hanno carattere redistributivo, ma rispondono a criteri di allocazione oligarchica: i ricchi diventano sempre meno numerosi e sempre più ricchi; i poveri, al contrario, sempre più numerosi e sempre più poveri;
- i) innalza allo zenit la devastazione dell'ambiente e dell'intero ecosistema del vivente umano e non umano.

In ciò Gray legge una *hybris* sconfinata ed un altrettanto sconfinato imperialismo culturale<sup>3</sup>. Il fatto è che, a misura in cui proliferano *mercati deregolamentati*, si affermano *diverse varietà* di capitalismi e di regimi politici, non di rado, apertamente autoritari che con il modello di democrazia pluralista non hanno più nulla a che spartire. L'*hybris* illuministica viene, con ciò, smentita alla radice; ma, proprio per questo, si ostina a mantenere fermi i propri assunti ed il proprio *modus operandi*, scatenandosi sempre di più in termini di affermazione di potere.

Possiamo, più pertinentemente, definire l'illuminismo contemporaneo investigato criticamente da Gray come *ideologia della globalizzazione*; cosa tutt'affatto diversa dalla globalizzazione quale sistema differenziato e complesso di processi culturali, sociali, economici e politici che squarciano trasversalmente universi globali e locali. E qui, come è sin troppo evidente, recuperiamo la nozione marxiana di ideologia come *falsa coscienza*; basterebbe già questo a segnare uno spartiacque decisivo e definitivo tra l'illuminismo e Marx, i cui limiti ci sembrano disegnare un'altra parabola<sup>4</sup>.

Trasversalità, reciprocità e complementarità paiono gli attributi salienti dei processi di globalizzazione in atto. A questi se ne deve aggiungere un altro non meno rilevante: l'*accelerazione* di tutti i processi di trasmissione e ricambio dei saperi, delle conoscenze, delle informazioni e comunicazioni e degli stessi poteri. Il principio di accelerazione che è proprio della storia<sup>5</sup> viene esaltato, fino a sublimarsi nella decisione e comunicazione *in tempo reale*. Lo speculare e complementare principio di decelerazione della politica<sup>6</sup> si coniuga come *politicismo governante*: quanto meno il 'politico' e la politica padroneggiano le accelerazioni della globalizzazione, tanto più si impongono come decisori di processi sistemici di cui non hanno piena cognizione e

su cui non possono affermare piena sovranità.

'Politico' e politica si agganciano alla globalizzazione, per non essere tagliati fuori dalle accelerazioni della storia e, così, surrogano la loro crisi di legittimità e non tematizzano il carattere obsoleto dei modelli e moduli entro cui sono rinserrati. Ciò li pone in una relazione assai ambigua con i poteri economici e finanziari emergenti e dominanti: da un lato, ne sono condizionati; dall'altro, intendono condizionarli nel breve-lungo periodo, cercando di preservare le loro prerogative di potere, ponendosi come centro di governo dei processi di globalizzazione.

Sotto la spinta di queste mosse e contromosse, è in via di completa ridefinizione la mappa delle relazioni tra istituzioni e poteri economico-finanziari, da una parte, e istituzioni e poteri politici, dall'altra, secondo le movenze alternate e intrecciate degli accordi e dei conflitti. Il gioco delle alleanze e dei contrasti è assai complesso e variabile: non vede semplicisticamente lo schieramento economico-finanziario contrapposto in quanto tale a quello politico e viceversa; convergenze e contrapposizioni, al contrario, tagliano trasversalmente i due schieramenti. E ciò tanto a scala globale che al livello locale.

La globalizzazione agisce nel cuore della contraddizione tra accelerazione della storia e decelerazione della politica. E la contraddizione è accentuata dal fatto che ora, per la prima volta nella storia, a fungere quale fattore di *globalizzazione culturale* non sono gli Stati, le teocrazie e/o le religioni, ma le *imprese globali*<sup>7</sup>. Nuovi stili di vita e nuovi inputs culturali trovano il loro punto di applicazione originario più nella diffusione dei prodotti immateriali delle nuove tecnologie della comunicazione che nell'azione intenzionale delle agenzie della socializzazione e acculturazione. Ora, proprio questa evidenza induce a ritenere che la globalizzazione culturale veicolata dalle imprese globali non avvenga sotto l'insegna delle culture delle differenze; al contrario, assume le sembianze di una codificazione di massa di una nuova forma di universalismo: l'ideologia della globalizzazione (appunto). Ciò accentua il conflitto tra culture globali e culture locali, rendendo, altresì, viepiù stridenti le relazioni tra economico-finanziario e 'politico'.

Uno degli effetti perversi della globalizzazione è quello di rendere *più piccolo* il mondo; ma un mondo più piccolo è un mondo *più pericoloso*. Da qui il montare inesausto di progressioni conflittuali di tipo culturale, politico ed economico e che, soprattutto in un'era globale, sconfinano periodicamente in conflitti armati; come la storia degli anni '90 e l'alba del nuovo secolo ci hanno ampiamente dimostrato. È, così, potuto nascere un *sistema globale di sovranità*, autointestitosi della titolarità di garante indiscusso dell'*ordine* e della *sicurezza internazionale*, scalzando le vecchie istituzioni sovranazionali (come l'Onu) preposte al compito. Questa nuova forma di sovranità internazionale ha il suo centro gravitazionale nel potere degli Usa, delle imprese globali, dei decisori sovranazionali in materia economico-finanziaria (Fmi, Wto ecc.) e del dispositivo politico-militare della Nato. Ad un livello gerarchico inferiore si collocano gli altri paesi avanzati, le loro *elites* e le loro istituzioni nazionali e comunitarie, a partire dalla Ue; ad una soglia ancora più bassa sono schierate le oligarchie terzomondiali. L'insieme di questi conglomerati politici, economici, sociali e militari costituisce la macrostruttura sistemica e mobile di quella che abbiamo definito ideologia della globalizzazione. Produrre, comunicare e diffondere a scala planetaria l'*ideologia del dominio* nelle forme storiche e culturali della globalizzazione è una delle funzioni cardine di tale macrostruttura.

### 1.2. Al di là delle figure sintesi e delle prescrizioni ideologiche

Da questa rappresentazione della realtà discendono non pochi problemi di carattere formale e sostanziale, attinenti tanto al momento specifico della elaborazione teorica che a quello della ricerca empirica, su un versante che definire pluridisciplinare è dire ancora poco. Qui cercheremo di avvicinarci ai problemi di definizione e di ricerca (teorica ed empirica) che ci sembrano più rilevanti.

Iniziamo con una negazione: la globalizzazione non corrisponde ad un mondo che si è irreversibilmente fatto *unico*<sup>8</sup>. I processi di combinazione importati dalla globalizzazione non si risolvono nella evirazione delle differenze; piuttosto, ne accelerano la messa in comunicazione. Le immedesimano le une nelle altre e, in questo modo, amalgamano su scala allargata nuove combinazioni di differenze. Al tempo stesso, i processi della globalizzazione ricostruiscono le sfere politiche, culturali, esperenziali e simboliche della *distanza*; così come ridisegnano quelle della *presenza*. *Presenza in remoto* e *permanere della distanza* fin dentro la *presenzialità*: stanno qui i due fuochi ineliminabili della globalizzazione. Solo in superficie il mondo pare fattosi uno; già sotto i primi strati delle apparenze ideologiche ci avvediamo che quello della glo-

balizzazione è un *multimondo*. È l'ordine politico-culturale dominante che tende a ridurre ad uno il multimondo della globalizzazione, elaborando una particolare versione ideologica del primato (culturale) delle classi superiori, in una singolare intercomprensione tra "struttura" e "sovrastruttura" che costituisce lo smantellamento dei residui ancora circolanti del materialismo storico-dialettico.

Ma poiché le "idee dominanti" non si risolvono, in forza di un automatismo politico-culturale, nelle "idee delle classi dominanti", l'ideologia della globalizzazione non fornisce una perspicua rappresentazione del mondo; al contrario, *falsa* il mondo della rappresentazione e la rappresentazione del mondo. Rientrano in questo *teatro delle apparenze* le teorie del postmoderno, del postindustriale e del postfordismo. La critica del carattere di falsità dell'ideologia della globalizzazione, proprio nella sua tensione a mettere in scena altre e più perspicue rappresentazioni del mondo, costituisce la premessa che avvicina all'agitato multimondo che la superficie della globalizzazione tende ad occultare.

Multimondo è la *pluridimensione* reale, per quanto confinata in una linea d'ombra, della globalizzazione; anzi, più multimondo costituisce la realtà prima e ultima della globalizzazione e più l'ideologia del capitale globalizzato tende ad occultarlo, poiché in esso trovano spazio e tempo le voci, i linguaggi, i corpi, le anime ed i soggetti delle differenze. Si tratta di portarli alla luce e accompagnare i loro processi di auto-organizzazione e ricombinazione continua contro l'ideologia della globalizzazione e le sue metastrutture simboliche e materiali. Non ci sarebbe altrimenti scampo dalla tirannia delle forme simboliche, politiche, giuridiche, economiche e finanziarie degli apparati globali che dettano legge nel nuovo ordine mondiale. In un mondo fattosi uno, nessuna linea di fuga è data.

Ferme rimanendo le chiavi di lettura universalistiche della globalizzazione, la prospettiva futurante si risolverebbe in ipotesi così fatte:

- a) *gettare via* (e/o abbandonare) questo mondo, contro cui non resterebbe che esercitare la categoria del rifiuto integrale, visto che il "dominio totale" del capitale avrebbe inglobato lo stesso evento rivoluzionario e le medesime forme dell'antagonismo sociale<sup>9</sup>;
- b) praticare l'esercizio dell'*esodo*, visto che non si aprirebbe altra via di evasione dalla onnipervasività del dominio delle forme capitalistiche<sup>10</sup>;
- c) agire la *biopolitica* della moltitudine vivente contro il *biopotere* dell'impero, configurazione compiuta del capitale globalizzato<sup>11</sup>;
- d) far irrompere l'antagonismo da un *oltremondo*, unica dimensione altera al presente totalizzato e totalitario del mondo globale<sup>12</sup>.

Le prime tre ipotesi, pur divise su questioni scottanti, conservano una eredità comune con il marxismo, nelle sue versioni più libertarie e critiche. La quarta, invece, nel suo posizionarsi in un assoluto altero, assieme al mondo della globalizzazione, contesta le grandi narrazioni teoriche di sinistra, tanto del marxismo socialdemocratico che di quello rivoluzionario. Ci occuperemo inizialmente delle prime due; poi, separatamente, ci soffermeremo sulle "teoriche dell'impero" e, quindi, su quelle dell'oltremondo.

Le ipotesi dell'abbandono e dell'esodo, pur diverse tra di loro in non inessenziali strati, convergono verso due punti assiali:

- a) uno di carattere *teorico*: la concezione monolitica della globalizzazione;
- b) l'altro di carattere *politico*: l'esternalizzazione della soggettività critica, dislocata tutta fuori la globalizzazione.

Diventa conseguentemente problematico: (i) allacciarsi alla vitalità delle differenze; (ii) posizionare una critica risolutiva dell'ordine della globalizzazione; (iii) lavorare alla costruzione di ordini relazionali, sociali, culturali e politici liberi e alteri. La relazione tra trascendenza e immanenza salta del tutto e completamente in ombra è gettato il rapporto tra storia e tempo. Cosicché tra l'ingiustizia dominante della storia e la giustizia affiorante del tempo è invariabilmente la prima a trionfare.

Le "teoriche dell'impero", per loro conto, pur muovendo da una concezione monolitica della globalizzazione, riconoscono l'intima internità della "soggettività critica" al capitale globale ed ai suoi apparati di dominio. Anzi, viene qui apertamente sostenuto che la formazione del capitale globale altro non è che la risposta all'insubordinazione della moltitudine vivente, a livello internazionale. La moltitudine vivente è posizionata contemporaneamente *tutta dentro* e *tutta fuori* il capitale globale. Qui viene dislocata la base oggettiva e, insieme, soggettiva dell'insurrezione planetaria contro l'impero. Il postulato marxiano del doppio carattere del lavoro vivo (forza-lavoro e classe operaia), su cui in gran parte è stato costituito l'edificio teorico dell'operaismo teorico degli anni '60, si sposa con l'assunto foucaultiano secondo cui la resistenza del

popolo anticipa e condiziona le mosse, le strategie e le forme del potere sovrano costituito. La combinazione di questi assunti teorici non convergenti (anzi) produce un nuovo contesto teorico, entro il quale il potere sovrano costituito è ora definito come una forza *reattiva*<sup>13</sup>.

Qui il mondo non viene gettato, nemmeno abbandonato e neanche "esodato". La costituzione della moltitudine in soggettività vivente globale si misura intorno ad una coordinata centrale: l'impedimento e la messa in crisi dei meccanismi di recupero biopolitici con cui il biopotere del capitale globale ha riassunto, interiorizzato e fagocitato i movimenti di insubordinazione e di rivolta sociale. Il bersaglio, quindi, non è la globalizzazione in sé; ma *questa* globalizzazione. L'obiettivo strategico perseguito, esplicitamente dichiarato, è una *globalizzazione alternativa* entro il seno della quale il "tutto fuori" e il "tutto dentro" della moltitudine si coniugano perfettamente. Il sogno marxiano di una "Internazionale proletaria" resuscita e, insieme, si anima di nuove e più potenti forme, si scalda al fuoco di nuove e più vibranti utopie concrete.

Nondimeno, anche in questa posizione rimane problematica la riconnessione con/e del/le differenze. Difatti, alla figura compatta della globalizzazione fa da specchio la figura altrettanto compatta della moltitudine vivente. Allo stesso modo con cui l'operaismo teorico degli anni '70 leggeva la "composizione di classe" nei termini universalistici e riunitificati dell'*operaio massa* (prima) e dell'*operaio sociale* (dopo), così le "teoriche dell'impero" ipostatizzano la moltitudine nei termini universalistici dell'*operaio immateriale*. Ciò nonostante (e diversamente dalle altre due posizioni esaminate in precedenza), al rapporto tra immanenza e trascendenza e alla relazione discontinua tra storia e tempo vengono assegnati adeguati spazi. Il tempo trova un *punto di presa* nella storia, così come la trascendenza lo trova nell'immanenza. E, dunque, ritorna possibile pensare, raccontare e posizionare un'*altra storia* e un'*altra immanenza*, proprio alla confluenza di tempo e trascendenza. Tuttavia, questa confluenza rimane sorda e senza voce, poiché è messianicamente in attesa di un soggetto universale: la moltitudine, che *non può venire* quale soggetto globale portatore dell'alternativa. Le forme *storiche* (dell'unità) della moltitudine corrispondono, per essa, all'infeudamento sotto *condizioni servili globali*<sup>14</sup>.

La moltitudine si trova presa in mezzo, sotto il tiro incrociato dell'immanenza e della trascendenza; avvolta dalle spirali contrastanti di storia e tempo. Non è ancora sulla linea della libertà e della liberazione e non potrà mai esserlo. Occorre scavare entro le sue viscere e scovare le sue identità frantumate e far ripartire da qui una nuova dialogica. Questo significa che i soggetti della globalizzazione alternativa sono ancora in incubazione: debbono ancora nascere o stanno timidamente per nascere. In ogni caso, non somiglieranno mai più ai *soggetti sintesi* ed alle *figure totalità* a cui pensiero e prassi della rivoluzione sociale ci avevano pigramente e riduttivamente abituato. Fino a che le cornici dell'analisi e della proposizione politica rimarranno inchiodate su soggetti sintesi, la globalizzazione alternativa (il tempo altro e nuovo della giustizia e della trascendenza dell'ordine dato) *non potrà mai avvenire*. Ancora una volta, la storia *non avrebbe avvenire*, smemorata come sarebbe del suo *presente futurante* e del suo *futuro anteriore*.

Un cenno, infine, alle posizioni di H. Bey. La "prospettiva rivoluzionaria" qui dismette definitivamente i panni della *transizione*: nessun passaggio di rottura è ipotizzabile dal capitalismo globalizzato verso superiori forme di cooperazione sociale. Per Bey, il dominio planetario del capitale immateriale non è semplicemente un *punto di passaggio* della civiltà umano-sociale; al contrario, è la sua *stazione terminale*. Stazione che si tratta di smantellare; non già di ereditare. Il trionfo totale del capitale segna qui la completa reificazione della storia, ormai totalmente perduta e irredimibile. Occorrerebbe, perciò, situarsi in una posizione *altra* rispetto al mondo della globalizzazione trionfante: in un *oltremondo*. E da qui far irrompere un nuovo antagonismo.

Per Bey, nella smaterializzazione importata e comportata dalle nuove macchine di dominio globale, l'*oltremondo* è esattamente il *mondo reale*. Là dove la smaterializzazione universale domina il mondo, è il mondo reale che si erge come mondo altro. Da un lato, i simulacri del mondo spettrale e reificato del capitale globale; dall'altro, l'*oltremondo*: cioè, il mondo dei soggetti e degli oggetti dominati che, proprio per questo, conservano una piena realtà. Solo da questo mondo di realtà, sostiene Bey, può fare irruzione l'antagonismo; solo da qui parte la sfida vera ed autentica al mondo di puri spettri del capitale globalizzato.

E, allora, non si tratta più di riappropriarsi i rapporti di produzione e le forze produttive incorporate nel capitale globale: questo insieme di relazioni di socialità e di potere tratteggia unicamente il perimetro della società dei simulacri, del mondo falso e perduto delle apparenze e della mercificazione. Ormai, precisa Bey, i rapporti di produzione e le forze produttive immanenti al capitale globale altro non sono che veicolo del dominio del denaro e della riduzione ad

equazione economica dell'intero creato. Questo mondo di finzioni e di deliranti alienazioni non può assolutamente essere conteso al capitale globale; anzi, occorre lasciarglielo in eredità come un pietra tombale. Al capitale globale, invece, va conteso il mondo reale, scagliandoglielo contro. Qui l'oltremondo del reale mira a cancellare il mondo spettrale del capitale globale, per sostituirlo interamente. Da qui il progetto beyano di *federalismo delle differenze*, di impronta proudhoniana e poco incline alle pregiudiziali politiche ed ideologiche sia del "vecchio" che del "nuovo" marxismo. Da qui il forte accento posto su tutte le forme di *resistenza locale*, esaltate a prescindere dai contenuti ideologici che si potrebbe loro attribuire, manipolando i codici di classificazione delle varie tradizioni culturali della sinistra europea.

Bey si spinge ancora più avanti. Egli individua uno scollamento nel rapporto tra denaro e Stato, proprio per il farsi del denaro nuova figura della sovranità mondiale. Quanto più il movimento del denaro si emancipa dalle barriere territoriali e si affranca dalle protezioni degli Stati-nazione, osserva Bey, tanto più lo Stato entra in conflitto con esso; tanto più lo Stato diviene un'istituzione che può essere utilmente impiegata per limitare il potere del denaro ed il dominio del capitale globale. Per Bey, il potere puro dello Stato sarebbe un positivo contrappeso al potere puro del denaro e, quindi, del capitale globale.

Fin qui Bey. Vediamo di sviluppare alcune schematiche osservazioni critiche. Al di là di tutti i "giudizi di merito", non si può non osservare che quella di Bey appare subito come una stimolante provocazione che costringe a formulare salutari interrogazioni intorno allo strumentario teorico delle tradizioni culturali dominanti delle sinistre<sup>15</sup>. Ciò detto, non si possono non rilevare numerose semplificazioni ed ingenuità di fondo.

Innanzitutto, proprio per il carattere invasivo e intrusivo dei nuovi processi di globalizzazione, il mondo reale non si trova disposto in una condizione di incontaminata sorgiva; viceversa, è profondamente implicato, se non gettato, nelle maglie complesse delle nuove forme di potere del capitale globalizzato. Non è giammai un *oltremondo*; ma l'oggetto reale privilegiato delle brame di potenza dei nuovi poteri e, al tempo stesso, forma della resistenza e possibile base di costruzione polimorfa dell'alternativa. La contraddizione terribile non si staglia, quindi, tra due mondi speculari perfettamente compiuti e contrapposti l'uno all'altro. All'opposto, si tratta di cacciare via dal mondo reale gli apparati, i simboli, i simulacri e gli spettri della fetizzazione assoluta. Il corpo a corpo mortale procede, dunque, sia per linee interne che per linee esterne.

Il conflitto, nelle nuove condizioni dell'epoca, dismette i panni del fondamentalismo e del titanismo, perdendo quell'aura di sacralità e di aspettativa messianica che ancora connotava il progetto rivoluzionario nel XIX e nel XX secolo. E nemmeno può acquisire i tratti della "guerra santa" del mondo reale (cioè: l'oltremondo) contro il mondo della derealizzazione assoluta, tanto auspicati da Bey. I nuovi conflitti si deverticalizzano e orizzontalizzano: non c'è ambito e soggetto che non siano attraversati dalle sue forme e dalle sue pulsioni. E si tratta sempre di conflitti orientati tanto verso l'interno quanto verso l'esterno. Da qui la difficoltà immane della messa in dialogo e in comunicazione delle forme della vita e delle figure che ora diventano portatrici di conflitto. Non solo. Difficile e sempre più complessa diviene la stessa messa in conflitto con gli avversari di turno, visto che ci troviamo a coabitare con essi i medesimi spazi di vita ed orizzonti temporali. *È tanto difficile la coalizione dei soggetti del conflitto quanto ardua la messa in conflitto con l'avversario che ora è anche dentro di noi, come è dentro ogni forma di vita.*

Il federalismo delle differenze, proposto da Bey, viene qui meno, proprio perché postula le differenze quali monadi chiuse dell'alterità perfetta. Ancor prima di "federare" le differenze, occorre interrogarle, discoprendone i caratteri di falsità e di inquinamento in esse allocati e diffusi dai nuovi poteri immateriali. Ecco perché la *risposta locale* non è, in quanto tale, sempre buona o sempre sbagliata. Essa va giudicata e verificata non in base a prescrizioni ideologiche (e su questo la critica di Bey coglie nel segno); ma sul piano degli spostamenti degli assi di vita, degli orizzonti di esperienza e dell'esercizio dei diritti. I soggetti del conflitto definiscono e misurano le loro capacità e funzioni di trasformazione del dato reale e della scena immateriale su questo banco di prova e non, invece, nella messa a punto di un repertorio di attribuzioni ideologico-politiche.

### 1.3. Partire da multimondo

Proviamo a delineare un primo schema per una diversa chiave di lettura che, pur presentando evidenti "assonanze", si discosta in maniera "dissonante" dalle ipotesi innanzi passate in

rassegna. Mutiamo lo scenario, già all'abbrivio. Ciò che l'ideologia della globalizzazione occulta, il pensiero critico deve, già in prima battuta, riportare in scena. E multimondo è il nascosto, il non detto, il rovescio dell'ideologia della globalizzazione e degli apparati globali di controllo. È da multimondo che il pensiero critico deve muovere, quindi.

La *regolazione di multimondo*: ecco la terribile sfida a cui le macrostrutture complesse del capitale globale intendono dare una risposta ultimativa. Non nel senso della sua riduzione appiattita all'*unimondo* della conformità sociale e del medesimo culturale; piuttosto, in quello della sua *vampirizzazione allargata*. Multimondo è la sorgente da cui la struttura metapoietica del capitale globale trae linfa: gli succhia l'energia vitale, tenta di domesticarlo e di fagocitarlo ininterrottamente. Nel mentre fa questo, lo *rappresenta ideologicamente* come una enorme e sterminata unità, a cui cerca di imporre regole totalizzanti e comandi imperativi.

Quando parliamo di multimondo, non intendiamo riferirci esclusivamente ad una scala spazio/temporale, alla geografia delle reti transazionali della nuova cartografia dei poteri globali. In multimondo ricomprendiamo (anche):

a) la storia, il tempo, lo spazio, i simboli e le culture delle identità vorticosamente messe in contatto, distanziate e rimesse nelle condizioni di prossimità e di alterità dai processi di globalizzazione in atto;

b) le storie delle sofferenze dei dominati, a tutte le latitudini globali/locali del nuovo ordine mondiale;

c) la pressione degli affetti, dei sentimenti e delle passioni che il politicismo governante dei nuovi poteri globali sottopone a quotidiani massacri;

d) l'intensità del conflitto di genere e l'esplosiva forza energetica dell'irrapresentato femminile.

Immersione in multimondo non è soltanto sprofondamento nei gironi infernali della sofferenza umana; è anche gioiosa e conflittuale emersione dai/dei luoghi della *cattività* quali luoghi della *salvezza*. Un conflitto asperissimo si staglia già all'orizzonte del quotidiano; il *multimondo delle libertà* contro l'*unimondo dei poteri globali*. La contraddizione non è soltanto tra due dimensioni altere della vita socio-umana e/o tra due rappresentazioni antinomiche del 'politico' e del sociale. Linee di frattura squarciano lo stesso universo della *globalizzazione dominante*. Non possiamo ignorare che se come *processo* la globalizzazione emerge come una multidimensione, come *potere* essa tende, dall'inizio alla fine, verso l'unidimensionalità, nel suo incessante tentativo di allargare e consolidarne le giurisdizioni della propria sovranità. Lo stesso multimondo è squarciato da non poche e non lievi cesure: a partire dalla considerazione elementare che esso è attraversato da linguaggi e soggetti alteri, non riconducibili ad un progetto politico-semanticamente di ricomposizione unitaria.

La posta in gioco non è semplicemente la vita della specie; ma dell'intero vivente umano e non-umano. La posta in gioco è già il futuro qui nel presente ed il presente già nel futuro. E, allora, non basta ancora definire: (i) una nuova "teoria politica" del mutamento dell'ordine politico-sociale; (ii) una nuova "teoria della sovranità"; (iii) una nuova "teoria della cittadinanza cosmopolitica". Si esige, in premessa, una violazione radicale dello statuto epistemologico delle scienze sociali ed umane, così come si è andato disegnando, precisando e progressivamente riaggiustando dalla modernità alla contemporaneità<sup>16</sup>. Occorre scardinare le *codificazioni della separatezza* che hanno costituito e costruito la *decisione del 'politico'* come termine opposizionale dell'*etica della vita*. Il carattere artificiale del 'politico' moderno e contemporaneo fa di questa antinomia uno dei suoi miti di fondazione prediletti. Non può sorprendere affatto (anzi) che, su queste basi, l'*estetica della politica* si sia fatta spettacolo esangue e la *morale* si sia convertita nel rito del *lusso sfrenato* delle classi superiori e nella *sofferenza dissipativa* delle classi inferiori.

Le codificazioni della separatezza hanno avuto il torto di abituarci all'insensatezza di scacciare la vita e le sue forme da tutti i sistemi e i sottosistemi edificati ricorrendo all'artificialità socio-umana. Sono nate da qui le grandi opposizioni moderne tra politica ed etica, tra scienza e natura, tra cultura e civiltà. La contemporaneità, a tutto il XX secolo, non è riuscita ad affrancarsi da questa eredità. Anzi, ha ulteriormente scavato nel suo solco. La *messa in esilio* della vita: ecco l'impulso originario del 'politico' moderno e della rivoluzione scientifica della modernità. Sulla vita esiliata 'politico' contemporaneo e scienza contemporanea hanno costruito le proprie immense fortune e le loro grandi devastazioni. Fino al punto di ricavare ricchezze e poteri proprio smungendo la vita in esilio. E così hanno deturpato le forme della vita esattamente come hanno depredato l'ambiente e l'intero sistema solare. La colonizzazione di tutti gli ambiti vitali, fino alle cognizioni mentali ed alle pulsioni affettive e sentimentali, in tanto è stata cosa possibile, in quanto lungo tracciati equivalenti a

ta cosa possibile, in quanto lungo tracciati equivalenti a progressioni di secoli la vita era stata messa in esilio.

Nella vita in esilio non possiamo più avere case vere. Cercarle è oltremodo rischioso e faticoso. Eppure, è proprio dall'esilio che dobbiamo partire. In esso non v'è soltanto cattività; ma anche alterità. Dalla casa dell'esilio, in quanto dimora della specie oggi, dobbiamo muovere, per *esiliare* il mondo delle apparenze ideologiche e l'immaterialità dei poteri complessi che ci stringono il cappio al collo. Esiliarlo non significa sconfiggerlo definitivamente o tenerlo sotto controllo; piuttosto, acquisisce il senso dell'apertura di un conflitto che ha un inizio e che non conosce un termine ultimo. Non v'è e non può esservi vittoria salvifica; bensì la *salvezza in cammino*.

Salvarsi dal mondo delle oppressioni significa lottare in permanenza contro le oppressioni. Salvarsi dal mondo degli spettri e dei simulacri significa lottare in permanenza contro spettri e simulacri. Salvarsi da questo mondo che ci esilia significa partire e ripartire dal centro di questo mondo: l'*esilio*. Non ci sarà mai alcun mondo che non esilierà; non ci sarà mai alcun mondo in cui non vi sarà conflitto. I mondi dell'esilio sono sempre mondi del conflitto. In esilio si può morire; dall'esilio può ripartire la marcia di ritorno della/alla vita.

L'esilio nel proprio mondo, in quanto luogo di coercizione estrema, è la dimora terribile del dolore assoluto; ma, in quanto punto di partenza del viaggio di ritorno per la riconquista della vita del proprio sé e del proprio mondo, reca con sé la gioia del diverso e la possibilità del cambiamento. L'esilio è il buco nero del conflitto e, al tempo stesso, felice ed inesauribile punto di innesco del conflitto.

Siccome in questo mondo siamo tutti in esilio, le forme ed i soggetti del conflitto sono infiniti. L'infinità culturale e sociale della conflittualità fa sì che i soggetti del conflitto parlino innumerevoli linguaggi. Forme e soggetti del conflitto cozzano tra di loro, stentano a comunicare ed a comunicarsi. Non resta che mettersi al loro ascolto ed imparare ad accogliere i loro infiniti linguaggi nel codice genetico della propria identità.

Le identità dei soggetti del conflitto sono in continuo farsi al loro interno; altrettanto incessantemente sono esposte alle irruzioni e contaminazioni esterne delle altre identità conflittuali con cui entrano in contatto e/o collisione. Un moto perpetuo le afferra dal di dentro e dal di fuori. Ciò complica la loro messa in relazione comunicativa; ma eleva ed allarga il potenziale culturale del conflitto, conferendogli, inoltre, una più cogente presa sociale.

Possiamo dire: nella globalizzazione, il conflitto è lo *stato di eccezione* innestato dall'esilio e che i soggetti del conflitto sono le figure ritrovate di questo stato di eccezione. E ancora: il conflitto è *stato di eccezione permanente*, data l'inamovibilità della condizione di esilio da questo e da tutti i mondi possibili. E infine: il conflitto è variabile sia *interna* che *esterna* di tutti i sistemi autorganizzati e di tutte le forme di vita.

Attraverso il conflitto, l'indicibile è strappato dall'ombra della cattività e l'irrapresentato parla i suoi mille linguaggi. La presenza diviene intimità alla distanza, senza che l'una fagociti o elimini l'altra. Il conflitto strappa qui frammenti di realtà all'indicibile e all'irrapresentato, rendendoli *presenza ed esperienza*. Ed esperienza tanto del *prossimo* che del *remoto*. L'ipoteca del dominio e dell'afasia viene meno. Grazie al potere d'urto del conflitto ci troviamo piantati in un'attualità aperta dal passato e che, nel presente, apre il futuro. La meraviglia di trovare *i giorni diversi* nel gelo e nell'orrore dei giorni uguali, di cui tanto ci ha parlato Ingeborg Bachmann, nasce da qui: essa è, insieme, figura incarnata e metafora del conflitto.

Il gioco dei contrasti e delle tensioni, delle scoperte e delle conquiste anima le dialettiche del conflitto, grazie alle quali tutti siamo collocati sui punti/luogo della *tangenza*, verso cui tutti confluiamo e da cui tutti noi non cessiamo prontamente di biforcarci. Le relazioni conflittuali all'interno delle singole identità e tra soggetti diversi, frantumati e ricomposti per essere di nuovo frammentati, avvengono in una tangenzialità vitale e creativa, lungo la quale essi non si limitano a sfiorarsi, ma si contaminano. Ciò che ci schiaccia è un mondo di orrori; ciò che ci attrae è una presenza ardente di alterità. Siamo gettati, con tutta la nostra vulnerabilità, sul ponte che si distende tra il disfacimento del mondo, finito preda di implacabili poteri formali, e un mondo da disfare. Qui non resta che trovare il bandolo del "fare" possibile: la via d'uscita, il ritorno dall'esilio.

Su questo ponte rimaniamo sprofondati nella contingenza dell'attimo; ma esperiamo, contestualmente, l'apertura alla durata. E, perciò, facciamo una integrale e intima esperienza del tempo e dello spazio. L'apertura della contingenza alla durata non ci fa interrompere il tempo storico, per mutarne il decorso storico in maniera autoritaria. La compresenza dei luoghi dell'esilio con i luoghi del conflitto non ci fa precipitare nell'abisso dei totalitarismi comunque ma-

scherati. Ogni luogo non vale esclusivamente per se stesso; così come ogni tempo non ha valore unicamente per sé. Non si tratta, come ancora nel materialismo messianico di Benjamin e nella geografia temporale degli affetti di Proust, di ricomporre l'infranto per averne memoria storica. Piuttosto, l'infranto va ricondotto alle forme della vita, a cui deve essere restituito. E non è la ricomposizione la modalità adatta a condurre in porto questa riconduzione e questa restituzione. Anzi, la ricomposizione, in quanto figura della totalità, deturpa il libero sviluppo dell'infranto, segregandolo in forme coatte e coattive. Ecco perché quella del *poter essere* non può mai acquisire il contrassegno della scienza. O ancora meglio: possibile e poter essere sono assai di più e di diverso dalla scienza; voler ricondurli ai suoi codici vuole dire abbassarli di rango, sterilizzarne la semantica e deprimerne la grammatica.

Il conflitto, soprattutto nell'era della globalizzazione, apre la breccia del tempo e si posiziona in tutti i luoghi dello spazio, della vita e dell'identità. L'eterno presente, l'eterno futuro e l'eterno passato sono le categorie e le situazioni che prende di mira e squassa, dissezionandole e mostrandone l'indigenza. Solo così può sperare di chiedere il conto alla storia ed ai poteri dominanti, dalla parte dei dominati.

## 2. Il precipizio

### 2.1. Infinita della storia e finitezza dei poteri

Nella comunicazione (non solo politica) si fa abuso, sempre più sovente, di un lessico "forte", ai confini del sensazionale; ma è indubbio che l'attentato dell'11 settembre alle Twin Towers di New York e al Pentagono di Washington costituisca uno di quegli "eventi epocali" che deviano il "corso normale" della storia.

Il decorso storico ha sempre movenze sue proprie che sorprendono puntualmente l'osservatore esterno, per il quale sono in gran parte imprevedibili. Gli stessi detentori massimi delle leve del potere non sono in grado di prevedere e governare la storia; dal cui deflusso, al contrario, non di rado sono sorpresi e spiazzati. E tuttavia, a ben guardare, sono proprio le decisioni pubbliche dei detentori dei poteri che innescano dei micro e macro processi a catena, i cui esiti smentiscono flagrantemente le pianificazioni progettuali originarie.

Ora, per quanto decisori politici ed osservatori siano sempre sorpresi dall'irruzione di accadimenti traumatici, la storia "lavora" anche/o proprio sulle loro scelte e sui loro comportamenti. Decisori politici ed osservatori non solo sono attori *controintenzionali*, ma la loro *intenzionalità* è ben povera cosa, a confronto della massa degli avvenimenti e dei processi che si cumulano e combinano, facendo asse e deviando dalle scelte dell'attore politico e dalle strategie di vita quotidiana dell'osservatore e dei semplici cittadini. Possiamo dire, con piena cognizione di causa, che tutti siamo *autori* della storia e, insieme, suoi *non-decisori*. Autori, perché la storia è sempre il composto rielaborato di tutte le azioni e volizioni che entrano in contatto e/o confliggono; non-decisori, perché la storia è sempre altra e, spesso, di segno contrario, rispetto agli atti e alle volizioni decisionali. In quanto umani, possiamo essere ricondotti, a pieno titolo, nelle sfere dei *fattori soggettivi* dell'evento storico, ma di questo non possiamo mai risolvere o racchiudere la *razionalità* che, avendo un profilo *sistemico* e, insieme, *asistemico*, ha uno svolgimento sempre più complesso e differenziato. La cifra complessa e differenziata del processo storico, soprattutto nella società planetaria in cui stiamo vivendo, è tale che dalla complessità deriva sempre maggiore complessità (qualitativa e quantitativa) e alla differenziazione consegue sempre un maggiore grado di differenziazione (qualitativo e quantitativo), in un moto perpetuo che è, insieme, avvolgente ed espansivo.

Ciò ci fa dire, con un immediato richiamo al senso comune, che la storia si può interpretare ed osservare solo e sempre col *senno di poi*. Ma, come sempre, il senso comune non è uno strumento di indagine sufficiente; anzi, se enfatizzato, può condurci fuori strada, dando luogo a delle vere e proprie "illusioni ottiche"; vale a dire, costruzioni e rappresentazioni false e di comodo (cioè: ideologiche) della realtà. Il che smentisce quel convincimento "scientifico" assai diffuso che postula il senso comune quale contraltare disincarnato dell'ideologia. Esiste, invece, un'ideologia del senso comune ed è particolarmente ad essa cui i poteri, soprattutto nelle situazioni di crisi, fanno ampiamente ricorso: a partire dall'"apologo di Menenio Agrippa" fino a raggiungere le narrazioni moderniste e contemporanee intorno al "buon padre di famiglia" e al "buon figlio di famiglia", al "buon padrone" e al "buon servitore", alla "comunità degli amici" e alla "comunità dei nemici" e via discorrendo. Secondo una geometria variabile di simmetrie, complementarità e reciprocità, i luoghi comuni dei dominanti si rovesciano ed amalgamo con

quelli dei dominati, alimentandosi e supportandosi a vicenda, anche qui in un movimento senza fine.

Accanto e prima del "senno di poi" esiste, però, il *senno dell'ora*: cioè, la responsabilità delle proprie azioni e delle proprie decisioni. Poiché ogni azione e ogni decisione si prolunga nei suoi esiti (attesi e imprevisti), l'agire ed il processo decisionale includono entro il loro alveo la sfera della *responsabilità rispetto al futuro*. Ogni attore e ogni decisore dovrebbe, perciò, agire e decidere anche secondo un *orizzonte futurante*, conferendo prudenza, moderazione, flessibilità e reversibilità agli atti ed alle decisioni, confrontandosi non solo col contingente, ma anche con l'emergente ed il tendenziale approssimabile. La storia continuerebbe, sì, ad essere un quid ingovernabile, ma almeno si potrà cercare di abbassare il tasso di ricorrenza degli eventi catastrofici controintenzionali collegati, in particolare, all'agire ed al decidere della comunità politica dominante.

Da questo punto di vista, l'attentato alle Twin Towers ed al Pentagono è una perfetta catastrofe storica controintenzionale. È ovvio, persino scontato, che la terribile responsabilità primaria dell'attentato va attribuita ai propri autori. Ma questo non risolve il discorso sulla responsabilità e, soprattutto, non spiega sufficientemente l'evento; anzi, lo oscura.

Senza voler qui riferirsi alle sfere di ingiustizia scaturite dai "processi di civilizzazione" del pianeta principati nel XV secolo, ma circoscrivendo l'analisi ad una finestra temporale a noi prossima, non possiamo sottacere che negli ultimi decenni i processi di globalizzazione, anziché alimentare strategie inclusive, si sono retti sulla esclusione generalizzata dalle leve del potere e dalla redistribuzione della ricchezza (materiale e immateriale) di 3/4 della popolazione mondiale. Le vecchie "aree del sottosviluppo" sono state precipitate nella miseria totale, al punto che la morte per fame e denutrizione è il destino quotidiano di miliardi di esseri umani.

L'esclusione dal potere e dalla ricchezza si è accompagnata ad un fenomeno ancora più esiziale: l'emarginazione e l'intolleranza culturali, in base a cui si tenta massivamente di togliere voce, lingua, memoria e dignità a identità culturali ed esistenziali altere o semplicemente diverse. Ciò sovralimenta la resistenza degli esclusi. Ed è nelle aree e sacche dell'esclusione estrema che proliferano fondamentalismi ed estremismi assoluti, per i quali la vita umana non ha valore in sé, ma è ridotta a funzione sovraordinata di un disegno teso all'annientamento del nemico. L'Occidente non porta solo la responsabilità della fame e della miseria dei popoli terzomondiali; ma anche quella di essere un canale di alimentazione di fondamentalismi estremi. Scoprirli in azione contro il cuore pulsante ed i simboli primari del potere occidentale aumentano l'effetto di shock e la spettacolarizzazione del trauma che consegue ad ogni catastrofe, quanto più essa è inattesa.

Le responsabilità dell'Occidente in fatto di alimentazione dei fondamentalismi, purtroppo, non si fermano al campo culturale e sociale; esse si estendono a piani di azione più strettamente politici. Per suoi fini politici ed interessi strategici, l'Occidente (con in testa gli Usa) non ha esitato (e, presumibilmente, non esiterà in futuro) a servirsi dei fondamentalismi. Per rimanere allo scenario mediorientale, gli Usa (ed i loro alleati) hanno fatto ampio uso di Saddam Hussein in funzione anti-iraniana, per poi scatenare contro l'Irak la "guerra nel golfo", all'inizio del decennio scorso; idem con i Talebani e Bin Laden: prima appoggiati in funzione anti-sovietica ed ora dichiarati "nemici assoluti" dell'Occidente. Gli israeliani non sono stati da meno: negli anni scorsi, sono arrivati a finanziare Hamas in funzione anti-Olp, salvo pentirsi ora amaramente!<sup>17</sup>.

I poteri ed i potenti hanno sempre cercato di piegare e amministrare la storia, facendo ricorso a strategie mobili di questo tipo. La mobilità delle strategie e delle alleanze sul teatro delle relazioni internazionali non fa che portare allo scoperto il tentativo di declinare l'*irresponsabilità assoluta* dei poteri e dei potenti rispetto alla storia. La permanenza e ricorsività dell'interesse strategico è qui la *costante* o, meglio, l'*invariante*; le alleanze attraverso cui assicurarle, la *variabile*. Sull'infinita della storia si scatena la finitezza dei poteri, stuprandola. Di per sé, il fenomeno è inquietante. Lo è ancora di più nell'attuale fase, in cui lo scacchiere internazionale ha come protagonista assoluta un'unica superpotenza.

## 2.2. Per un inizio di vita diverso

Una delle novità più rilevanti dell'attentato dell'11 settembre, su cui tutti i commentatori politici giustamente hanno riportato l'attenzione, è che gli Usa sono stati colpiti per la prima volta sul loro suolo. Paradossalmente (ma non troppo, forse), ciò avviene proprio nell'epoca in cui essi si ergono come unico ed incontrastato superpotere planetario. Finora, solo sul piano stret-

tamente teorico e fantascientifico il *potere unico* si configurava (anche) come *bersaglio unico*. L'attacco alle Twin Towers ed al Pentagono ha rotto i formalismi della teoria e squassato le ossessioni della fiction, rivelando una realtà ancora più raccapricciante. I contraccolpi sull'immaginario collettivo occidentale sono stati devastanti. Anche perché, come da più parti è stato opportunamente rammentato, "non possiamo non dirci tutti americani", tanto in profondità lo stile di vita americano è, ormai, penetrato nelle fibre della vita quotidiana del pianeta, dallo spazio materiale a quello simbolico. E, forse, proprio per questo motivo si impone un rapporto più disincantato e ateo con questo stile di vita, senza maledizioni fondamentaliste e senza apologie unilaterali di segno opposto. Si tratta, molto più semplicemente, di superarne i limiti e di conservarne i positivi ed innegabili "punti di non ritorno".

Il "mito americano" dell'invincibilità e inviolabilità è stato attaccato in alcuni dei suoi topos originari. In epoca contemporanea, questo mito è stato indissolubilmente legato al nucleare e, dunque, è riconducibile in maniera stringente al bombardamento di Hiroshima e Nagasaki, atto fondativo e, insieme, peccato originale delle democrazie pluraliste occidentali. Dopo l'11 settembre, quel mito è segnato e violato da un'azione avente una cifra mitica ed una carica simbolica esattamente contrarie: la destabilizzazione delle democrazie occidentali, col ferro e col fuoco della morte di migliaia di civili innocenti.

Una risposta agli attentati dovrebbe partire dall'interrogativo da parte delle democrazie occidentali sul loro atto di fondazione originario maculato, facendo spostare e gettare lo sguardo sul loro volto oscuro e terribile. Il nemico non è solo fuori; è anche dentro. Non basta combatterlo fuori; occorre estirparlo anche dentro. E si tratta di due nemici diversi: fuori occorre fare i conti con la storia degli altri; dentro, con la propria. Fino a che una riflessione del genere mancherà, le guerre si concluderanno nel solito dei modi: la morte di migliaia di persone e la tragedia della mancata risoluzione dei problemi posti quali loro causale. Non si esce da questo dilemma terribile, se l'Occidente non appare disposto a riconoscere le proprie responsabilità ed i propri torti; a riconoscere e prendere commiato dall'*orrido* che lo deturpa e ne caratterizza ancora la storia.

Il guaio è che la guerra, in genere, è uno strumento evocato e pianificato proprio per perseguire finalità contrarie: conservare integri il proprio status ed i propri deficit, attaccando quelli altrui. In questo senso, non si limita ad essere una mera "continuazione della politica con altri mezzi", come ritenuto da Clausewitz. Nemmeno riesce ad elevarsi nel suo opposto, nel teorema secondo cui la politica è la "continuazione della guerra con altri mezzi", come suggestivamente adombrato da Foucault. La guerra è anche politica in senso autonomo; non semplicemente una sua proiezione. La politica è anche guerra in senso autonomo; non semplicemente un suo prolungamento. Tra politica e guerra, si situa il *conflitto*. La scelta a favore del conflitto scongiura la guerra; anche le politiche di guerra. Ed è la sola che si mostra in grado di attivare il dialogo tra le differenze e, attraverso questa via, il conseguimento di una pace, di volta in volta, negoziata e ricontrattata nelle condizioni del conflitto.

Controintenzionali appaiono tanto la scelta della "guerra globale" al terrorismo, dichiarata dall'amministrazione americana, che il "terrore estremo" praticato dalle organizzazioni fondamentaliste. Le azioni estreme di terrorismo planetario non sono in grado di intaccare la dominanza del potere Usa; al contrario, rafforzano gli Usa e consentono loro di coagulare uno schieramento internazionale progressivamente più largo. Allo stesso modo con cui, sul versante opposto, la "guerra globale" contro il terrorismo, a misura in cui mieterà vittime tra la popolazione civile, alimenterà e tramanderà per generazioni e generazioni odi e desideri di rivalsa sempre più intensi, allargando il fossato tra Occidente ed Oriente, tra Sud e Nord del mondo. Si sta qui seduti sul precipizio di un vicolo cieco: alla guerra segue all'infinito la guerra; esattamente come al terrore segue all'infinito il terrore.

All'amministrazione Bush, come ai loro alleati occidentali e medio-orientali, manca del tutto un approccio adeguato a queste problematiche decisive. Addirittura, è possibile rilevare un difetto di pianificazione strategica a livelli di analisi caratterizzati da una complessità inferiore. Se, come da ultimo ci ha ricordato G. Bosetti<sup>18</sup>, sul medio-lungo periodo, il fondamentalismo islamico estremo è destinato alla sconfitta, per condizioni storiche esterne e suoi limiti intrinseci, allora, la scelta della guerra si rivela ancora di più nella sua controproducente insensatezza. Ma, ovviamente, nella scelta della guerra non sono ravvisabili unicamente inadeguatezza politica e pressapochismo strategico. In ballo v'è anche la sfrenata volontà di potenza delle tecnostutture di dominio, all'ombra delle quali siedono i governi democratici occidentali. Il punto dolente è che le democrazie pluraliste occidentali sono in mano a neo-oligarchie dal basso profilo politico-culturale, dedicate anima e corpo alla mera riproduzione allargata del (loro) potere.

Un potere sconfinato ed illimitato è stato colpito al cuore. La sua inviolabilità è stata rivelata come illusoria<sup>19</sup>. La spettacolarizzazione dei media (vecchi e nuovi) ha celebrato la perdita dell'inviolabilità che, per gli Usa, è stata una specie di perdita dell'innocenza. Il riflesso condizionato ha lacerato fin da subito questo potere globale; ancor più lo lacererà nel medio-lungo termine. La pulsione titanica di recuperare l'autorità infranta ed esercitare di nuovo, oltre i limiti precedenti, un dominio di tipo universale afferra subito le viscere e la rete nervosa del nuovo Leviatano. La trance istantanea si proietta nella progettazione, altrettanto immediata, di un atto di forza ancora più grande della ferita patita. Come in un infernale gioco di mosse e contromosse allucinanti e paranoiche, l'orrore della morte occupa per intero la scena. Sta qui la responsabilità più grave degli attentatori dell'11 settembre: aver fatto della morte un consumo spettacolare planetario. Sta qui la responsabilità più grande degli Usa e dei loro alleati: non sottrarsi a questo gioco mortale, per predisporre, invece, altre (e più efficaci e risolutive) risposte.

Se questo è il nostro presente e si profila anche come il nostro futuro prossimo, dobbiamo ricominciare a ridiscutere tutto, partendo da alcune domande essenziali. Dopo esserci chiesto: "Perché il terrore?", dobbiamo chiederci: "Perché la guerra"?

Non si tratta di mettere sullo stesso piano, qui come in altre occasioni simili, aggressori e aggrediti: occorre sempre saper distinguere. Ci viene richiesto, invece, un esercizio di *etica della responsabilità*: esaminare le logiche di azione degli atti degli aggressori e degli aggrediti e scongiurare, attraverso questo esercizio, che la "vittima" di oggi si trasformi nel "carnefice" di domani. La dichiarazione di "guerra globale" al terrorismo non spezza la logica di azione degli aggressori, ma, in un certo senso, la eredita e la implementa su scale ancora più larghe, esaltando e immettendo in un circolo planetario logiche di azione mortuarie.

Alcuna ferita può essere sanata, in questo modo. Al contrario, la ferita originaria si trasformerà in una sorgente per ferite a catena, secondo una proiezione infinita nello spazio e nel tempo. Il sommerso ed il luciferino della storia vengono alla luce, scorrendo giù da questa sorgente: qui è il demoniaco a farsi storia. Non siamo presi da un sottile ed impalpabile male metafisico; piuttosto, sospinti nella voragine dell'orrore, di una umanità gettata in pasto all'odio ed alla morte. La mobilitazione totale contro il nemico assoluto è qui una mobilitazione totale a favore della morte: a partire dalla propria e finendo con quella dell'Altro.

Paure antiche e odi nuovi diventano le coordinate intorno cui la politica di dominio costruisce le sue pianificazioni belliche; sul lato opposto, odi inestirpati continuano a gettare il seme del terrore. È responsabilità di tutti arrestare queste logiche di azione e impedire che l'intero pianeta sia incendiato dall'odio. Proprio perché non v'è mai equivalenza tra aggressore ed aggredito, l'aggredito ha la responsabilità etica e l'obbligazione politica di rompere le architetture dell'aggressione, per allestirne altre, di altro segno e di ben altro senso, per dar corso ad un inizio di vita diverso.

### 2.3. I rischi non calcolati del decisore unico

Perlomeno dal secondo conflitto mondiale in avanti, la politica estera degli Usa, non può ritenersi semplicemente politica estera americana; ma si è via via elevata come condizionamento autoritativo delle politiche estere degli alleati occidentali. Dal 1989, con un'ulteriore dilatazione del suo campo di azione e delle sue sfere di influenze, la politica estera americana ha teso a coniugarsi e rappresentarsi come *politica internazionale* tout court: o, meglio, come la *politica interna* della globalizzazione.

Non è qui il caso di fare la storia della politica estera americana di quest'ultimo cinquantennio. Tuttavia, di essa vanno colte alcune componenti cardine, prima e dopo l'89.

Fino a tutto l'89, la politica estera americana ha avuto buon gioco nello stagliarsi contro il *nemico assoluto* dell'Occidente: il regime sovietico. Con la caduta dell'impero sovietico, essa ha perso il suo contraltare epocale. Nondimeno, ha continuato a coniugarsi in funzione di contrasto ed eliminazione del nemico assoluto, sia con le amministrazioni repubblicane che con quelle democratiche.

La proiezione dell'apparato simbolico e dei codici di mobilitazione della guerra fredda oltre le barriere temporali della persistenza storica di questa, però, incunea una massa di problemi di non poco conto che né le istituzioni politiche e né quelle militari americane sono state in grado di affrontare adeguatamente. In primo luogo, perché la circostanza richiedeva e richiede una redistribuzione dei poteri dentro e fuori le tecnostrutture del potere politico-militare. In secon-

do, perché la cultura della belligeranza esterna ha profondamente pervaso di sé il sistema politico e culturale, le coscienze individuali e l'immaginario collettivo americano.

Si è preferito mantenere in piedi tutta l'enorme impalcatura della guerra fredda, rifunzionizzandola e rifinalizzandola contro il "nemico esterno" di turno. L'amministrazione americana ha goduto, conseguentemente, di una assoluta libertà di movimento nell'individuazione del nemico, a seconda degli interessi strategici e delle aree in cui l'interventismo militare veniva applicato. Ciò spiega, perché non vi siano state sostanziali differenze nella politica estera americana nel passaggio da Bush padre a Clinton e da Clinton a Bush figlio. Ciò spiega, inoltre, perché la politica estera americana sia stata così fallimentare: incapace di venire a capo, in via risolutiva, di neanche uno degli innumerevoli conflitti regionali su cui si è esercitata<sup>20</sup>. L'uso reiterato e ricorrente della forza, al di là delle apparenze, non è affermazione di autorevolezza; semmai, è la spia di una crisi di autorità e di progettualità strategica. Per rispondere alla loro crisi di autorità e di progettualità, gli Usa hanno fatto sempre più impiego della forza, in un circolo vizioso che si va estendendo all'infinito. Ciò ha fatto e fa gli interessi dei poteri e delle organizzazioni economiche che affidano le loro proprie fortune alla moltiplicazione dei conflitti armati nel mondo ed alla gestione dei traffici internazionali delle materie prime strategiche; ma non legittima una autorità politica; anzi. In questo senso, si rivelano convincenti quelle tesi che, da tempo, vanno sostenendo che gli Usa sono un "gigante militare" ed un "nano politico". Come ci ricorda G. Kolko: "Il problema dell'America oggi è quello di sempre; una politica senza una coerenza, una riflessione, un disegno politico. È il problema che non sono riusciti a risolvere in America latina, in Centro America. Ora hanno di nuovo un problema con il nemico da trovare o piuttosto da *inventare*. Il programma dello scudo spaziale, abbracciato da Bush, non è che la rappresentazione di questo fatto"<sup>21</sup>. La contemporaneità del venire meno del duopolio Usa-Urss e dell'esplosione massiccia dei processi di globalizzazione ha introdotto nel sistema delle relazioni internazionali una novità dalle conseguenze incalcolabili: la *concentrazione* nello spazio/tempo americano di *tutti* i problemi che agitano la scena internazionale. Le amministrazioni americane, da Bush padre fino a Bush figlio, hanno bellamente ignorato questa evidenza; o, peggio, hanno preteso di tenerla sotto controllo unicamente con la potenza tecnologico-militare. Gli Usa, nel sistema delle relazioni internazionali a *dominante unica* che si è andato delineando in quest'ultimo decennio, fungono non solo da *input*, ma anche da *output* dei conflitti internazionali. Mentre è innegabile che di questo sistema sono i decisori unici, rimane anche chiaro che ne divengono il bersaglio privilegiato, perché chiamati a rispondere della coerenza dell'ordine internazionale e perché il potenziale di conflitto è al loro interno che si condensa ai massimi livelli possibili. L'isolazionismo di Bush jr. è apparso, perciò, tanto più miope e folle. L'attacco dell'11 settembre ha messo in scena questo dato, a cui colpevolmente la teoria politica delle relazioni internazionali e, ancor di più, il pensiero strategico vicino alle posizioni del Pentagono hanno trascurato di dedicare la necessaria attenzione. Fino all'attentato dell'11 settembre, nel nuovo sistema di relazioni internazionali gli effetti di *output* sul decisore unico hanno assunto forme striscianti e contenuti meno dirompenti, "limitandosi" ad una generalizzata messa in discussione del primato americano nelle aree terzomondiali. Per la pochezza ed il fallimento della loro politica estera, la crisi di autorità e legittimità degli Usa è cresciuta tanto intorno al sottosistema degli *input* decisionali quanto intorno al sottosistema degli *output*. Di fronte a questi processi, che negli ultimi anni hanno assunto un profilo macroscopico, l'amministrazione Usa è sempre restata cieca e sorda.

Il fallimento degli *input* decisionali ha, così, finito con l'allargare il raggio di azione degli *output* decisionali. In un certo senso, ha preparato e assecondato il salto di qualità fatto dal sottosistema degli *output*, con l'attacco dell'11 settembre. La miopia principale della strategia americana è stata qui quella di aver consentito che gli *output* si accumulassero nel tempo e nello spazio, fino all'esplosione introiettiva nel cuore del sistema globale. Mentre gli *input*, a fronte del fallimento sistematico di tutte le strategie americane, non riuscivano ad *esternalizzarsi*, gli *output* si sono *internalizzati*, nel cuore del sistema globale!

Come è stato fatto rilevare, il terrorismo planetario estremo, purtroppo, ha anticipato i deliri di onnipotenza della nuova amministrazione americana: ha *ri-pensato l'impensabile*; così come l'11 maggio di quest'anno Bush jr. ha, per l'ennesima volta, ribadito<sup>22</sup>. Se Bush è andato ipotizzando velatamente un uso strategico e localizzato del nucleare, il terrorismo estremo planetario ha concretamente messo in scena il "finora-impensato" con le formule pratiche dell'orrore. New York è stata rimessa di fronte ad un mondo estremo ed estraneo, di cui ha patito l'estraneità e l'ostilità. Le conseguenze sono state micidiali e devastanti. Eppure, in nessun luogo come a New York - e mai come in questa epoca - il *mondo era di casa*. In un certo senso, New

York era ed è il mondo. L'amministrazione americana non ne ha tenuto debitamente conto; col risultato, l'11 settembre scorso, di vedersi proiettata in un incubo. Ma se il mondo era ed è di casa a New York, necessitava e necessita che da New York esso sia visto con occhi diversi; soprattutto ora, dopo la catastrofe<sup>23</sup>.

#### 2.4. Fugaci digressioni

Quale il "regime di vita" tenuto a battesimo l'11 settembre? Quale il "regime di vita" che la guerra di risposta all'11 settembre allarga e approfondisce?

Nell'ora si prepara il dopo: mai come oggi, questo antico adagio si rivela calzante e cruciale. Non è la guerra (*questa* guerra) che si sta preparando il dato più devastante in sé, bensì il carattere di totale distruttività dei suoi fatti immediati, ancor prima di quelli di medio-lungo periodo. Se è vero che l'attacco dell'11 settembre muta l'"ordine naturale delle cose", è nella scia di questo mutamento che interviene la guerra che incombe. Ciò ci induce a desumere che intanto e prima qualcosa ci è sfuggito. Qualcosa - e non da ora - è sfuggito non solo al pensiero ufficiale, ma anche a quello critico. Eppure, dai limiti del pensiero ufficiale e dai confini del pensiero critico dobbiamo ripartire.

Di fronte all'orrido, le strategie del silenzio costituiscono la risposta immediata. Ma l'ammutilamento che si riproduce all'infinito toglie alla vita anche i residui della sua gaiezza, la forza e la speranza della trasformazione. Sul precipizio, allora, occorrerà ritrovare le parole e le voci. Parole e voci, per dire di questo nuovo dolore infinito e di questa estrema spinta alla disumanizzazione del pianeta per tramite dell'uomo. Si precisa: "uomo"; non "genere" (umano). Ma trovare anche parole e voci che sappiano rintracciare il fervore e la gioia del cambiamento.

Eventi come quello dell'11 settembre, ancora di più, indicano che le categorie politiche tradizionali sono saltate del tutto - e non da ora. Ma le categorie di interpretazione e di critica non si improvvisano. E nemmeno si recupera facilmente il gap teorico che il pensiero critico, in tutte le sue molteplici manifestazioni, ha accumulato in questi ultimi decenni.

Siamo "seduti sulle spalle di giganti": è vero. Ma da quest'altezza la terraferma ed il mare aperto restano troppo lontani, fino al punto da risultare evanescenze fantasmatiche. A misura in cui questa evanescenza si gonfia, il tempo e lo spazio ci appaiono in prospettive sempre più distorte che o fanno perno sui tempi e sugli spazi della lontananza: *non ora*, recita qui il leit motiv di fondo; oppure si incardinano su quelli della vicinanza: *non dopo*, è qui il leit motiv. Nel primo caso, si eternizzano le finestre temporali e le categorie concettuali ereditate dal passato; nel secondo, si rende il presente un ingombro, saltandolo a piè pari. In gran parte, è in questa parabola che si è dissolta l'esperienza del pensiero critico degli anni '60 e '70. Nella medesima unità spazio/temporale, esso ha sia guardato troppo indietro che spinto troppo avanti l'occhio. Ne è conseguito uno sguardo schizofrenico e dispersivo, mentre il camminare, invece, risultava incerto, incauto e poco produttivo. La sconfitta (anzi: *le sconfitte*) degli anni '80 nascono anche da qui.

È finito per sempre il tempo dei "giganti del pensiero". L'attacco dell'11 settembre ci segnala che ne sono venute meno le condizioni di riproducibilità sociale, culturale e tecnica. Il nostro spazio/tempo ha implacabilmente annullato le distanze tra immanenza e trascendenza, tra pensabile ed impensabile, tra reale e virtuale, tra locale e globale combinandoli, sovraordinandoli e sovraimprimendoli in un tourbillon incessante. Per vedere e sentire, ora, occorre saper stare tanto *in alto* quanto *in basso*, tanto *sul luogo* quanto *altrove*. Non sappiamo e non riusciamo più stare "in alto" e "altrove"; non riusciamo ancora a stare "in basso" e "sul luogo". Qui il dilemma. E da qui le fugaci digressioni che seguono.

Siamo stati finora abituati a concepire lo Stato moderno come *spazialità chiusa* e, per contro, ci siamo subito abituati a pensare la globalizzazione come *spazialità aperta*. La sovranità, nella teoria politica classica<sup>24</sup>, ha assunto il ruolo cardine di *tempo*, se non *orologio*, del potere. Le variabili politiche della sovranità dovevano *aprire* la geometria del potere, altrimenti bloccata e implosa nella statualità chiusa. Questa, grosso modo, l'architettura teorica intorno cui hanno finito col ruotare e differenziarsi i paradigmi politici che sono transitati dalla modernità all'attualità. Tanto per fare un esempio calzante, questo universo categorico vede schierati al suo interno, seppur su poli opposti, un Carl Schmitt con un Karl Marx e i loro vari eredi novecenteschi.

Ma lo Stato, quasi sicuramente, non è stato mai una spazialità chiusa. Tantomeno, la sovranità ne è stato l'efficace orologio regolatore interno. Le ermeneutiche consegnateci da queste chiavi di lettura sono discopribili, a quest'altezza del tempo, nella loro interna friabilità. Col che

ci indirizziamo verso il "cuore" del pensiero controrivoluzionario e del pensiero rivoluzionario, con una movenza unica ed articolata. Aver ritenuto che le geometrie della sovranità si dispiegassero su una doppia e contrapposta direzionalità ha fatto incorrere in un errore, per eccesso di semplificazione. Ad un lato, si è posizionato il pensiero controrivoluzionario: comando dello Stato sul 'politico' a mezzo di sovranità; a quello opposto, il pensiero rivoluzionario: comando del 'politico' sullo Stato a mezzo della sovranità. Le teorie contemporanee della "governance", in gran parte, costituiscono una sorta di soluzione mediana tra queste due polarità e, per il resto, sviluppano e innovano i codici machiavellici dell'"arte della politica" e/o "arte del governo".

Lo Stato non si è mai rassegnato a rimanere confinato entro i suoi limiti iniziali: attraverso il 'politico' e la sovranità, ha sempre cercato di forzarne la soglia e ri-architettarne geometrie e contenuti. Piuttosto, il limite dello Stato sta nell'illimitatezza della sovranità. La sovranità dello Stato si estende sempre oltre il corpo dello Stato. Non solo e non tanto perché lo travalica, ma perché ne fornisce costruzioni di senso più onnicomprehensive. Lo Stato si è sempre servito della sovranità e la sovranità ha sempre servito e "diretto" lo Stato. La teoria politica ha preteso di collocarsi in mezzo e da lì operare la sua scelta di parte, schierando il 'politico': 1) "o con lo Stato" 2) "o con la sovranità". In realtà, nel momento stesso in cui si sceglie l'uno si sceglie l'altra; e viceversa. Non è possibile spezzare la coappartenenza Stato/sovranità e, per questa via, risulta illusorio spezzare il "triangolo di forze" Stato/sovranità/'politico'.

In quanto tale, lo Stato non è solo stabilimento del confine, è anche e sempre superamento continuo del confine. Lo Stato è, per sua natura, sconfinamento. Ecco perché la guerra ha potuto essere concettualizzata e condotta sempre tra Stati. Ecco perché la sovranità è coesistente alla guerra; e qui Foucault ci aiuta assai più di Hobbes e Schmitt. Non siamo spettatori della crisi (o *implosione*) dello Stato come *spazio chiuso*; bensì, con la globalizzazione, assistiamo alla crisi (*esplosione*) dello Stato come *spazio aperto*. Moloch, nello stesso tempo, va in frantumi in mille pezzi e si ricompone su una scala globale: non è più lo "Stato-nazione", non è nemmeno lo "Stato delle multinazionali", ma è lo Stato che tende a situarsi oltre i confini dati di partenza e da qui riposizionare la sovranità, con la (sua) forza ed il (suo) potere. Declina la sua fine: l'implosione, come un atto sorgivo: l'esplosione.

In tal modo, tende a coniugare l'illimitato della sovranità come suo proprio illimitato. Da qui rimonta la sua pretesa a legittimarsi come *legalità sovrana* intangibile e indefettibile. Come spazio chiuso, ingloba ora la sovranità; come spazio aperto, tenta di portare politicamente in giro la sua sovranità illimitata. La metamorfosi della figura dello Stato che avviene nell'epoca della globalizzazione è, sì, in radicale rottura con la forma-Stato che avevamo finora conosciuto, ma ne è anche l'erede legittimo. Negli spazi aperti della globalizzazione, lo Stato non è solo *regolatore*, ma anche *agente* di crisi, perché costantemente cerca di annettersi e succhiare il carattere illimitato della sovranità. Le due guerre mondiali del XX secolo rappresentano la base storica di accumulo di questo processo; le (prime) "guerre della globalizzazione" combattute nell'ultimo decennio del Novecento costituiscono una pallida anticipazione di quello che ci aspetta dietro l'angolo della storia.

Nell'epoca della globalizzazione, lo Stato *apre* e *chiude* gli spazi degli sconfinamenti, in base al puro calcolo politico della riproduzione allargata della sua potenza. È uno *Stato globale* che invade confini, per *chiuderli* e piegarli alla logica del proprio dominio. In quanto Stato globale, è apparato policentrico che si compone e scompone di variegate unità sotto una dominanza unica. Forma, questa, che lo vede assomigliare e, insieme, farsi differente dagli imperi del passato. Il carattere policentrico dello Stato globale non è solo un reticolo espansivo di alleanze mobili; ma anche *unità* di potenza, spazio e tempo: la massima potenza è ora coesistente all'intensità del tempo e alla illimitatezza dello spazio, sia con riferimento agli effetti immediati che a quelli di medio-lungo termine. Ma la dimensione di globalità dello Stato sta ora anche in una ulteriore e decisiva circostanza: nel nuovo ordine internazionale a decisore unico, lo Stato globale è capace di risucchiare con le sue ventose la stessa resistenza potenziale e reale ai suoi voleri e poteri. Fa uso, secondo contingentamenti storici e geopolitici, di ex-nemici contro ex-alleati. E lo abbiamo visto. La razionalità dello Stato globale è tanto ferrea quanto mobile. Questo non vuol dire che sia efficace; anzi. La sua inefficacia è pari soltanto al suo carattere iperstrutturativo. E lo abbiamo cominciato a vedere, in questi ultimi 10 anni.

Appare chiaro, qualunque sia la sua dirompenza e massa d'urto, che la "guerra globale" contro il terrorismo non potrà mai avere la stessa risonanza spettacolare che l'attacco alle Twin Towers ed al Pentagono ha *già* avuto, come gli osservatori più acuti ed accorti hanno già trovato modo di segnalare. L'attacco terroristico ha mostrato e offerto al mondo, in diretta planeta-

ria, un *inedito epocale*: la vulnerabilità del gigante americano (abbinata alla precipitazione degli indici delle borse). La "guerra globale", per contro, non può ambire ad impiantare e ramificare l'*inedito*. L'*inedito* v'è già stato: il crollo delle Twin Towers. La "guerra di pu(o)lizia internazionale" è qui un *deja vu*: uno spettacolo ed un mito, quindi, non ulteriormente consumabili. Sul piano della comunicazione globale e della spettacolarizzazione della comunicazione, le strategie Usa partono già sconfitte.

Occorrerebbe un'inversione di tendenza radicale: l'opzione a favore del conflitto e di strategie pacifiche, in luogo della scelta della guerra. Dal mito della guerra si transiterebbe al mito ed alle micronarrazioni della pace. Un terreno, questo sì, *inedito*, per le logiche di controllo politico-militare che hanno guidato l'interventismo Usa e dei loro alleati, in quest'ultimo decennio. Questa sì, una variabile di rottura delle spinte omicide e suicide che impregnano le logiche del terrore assoluto.

V'è una corrispondenza perversa tra il carattere suicida incarnato dagli attori del terrore estremo e le logiche mortali che modellano la pulsione alla "guerra globale" contro il terrorismo. I kamikaze del terrore sublimano la loro aspirazione alla vita assoluta nel sacrificio estremo della propria esistenza che diviene sorgente di morti a catena non solo e non tanto per il nemico estremo, quanto per civili inermi, indifesi ed innocenti. Secondo una perfetta logica complementare, la "guerra globale" al terrorismo spinge sempre di più l'Occidente verso la prospettiva del suo *suicidio*.

Siamo qui posti di fronte ad un processo dalle tinte tragiche: il *suicidio dell'Occidente*. L'uso planetario della forza tecnologico-militare da parte dell'Occidente, ben lungi dall'assicurargli il primato assoluto sul globo, lavora alla sua autodissoluzione, a misura in cui esso tenta di insediarsi e territorializzarsi come autoritario ed assoluto padrone del mondo. Processo che, sulla media-lunga durata storica, gli organizzerà contro i risentimenti, l'odio e la ribellione di tutto il resto del mondo. Una civiltà retta fundamentalmente, se non esclusivamente, sul potere bruto è tendenzialmente destinata all'estinzione; mentre intanto, nell'immediato, si trova esposta ad attacchi interni ed esterni sempre più dirompenti. Questo antico principio politico-strategico vale soprattutto nella presente epoca storica, caratterizzata da interdipendenze temporali e spaziali assolute. Non estendere il calcolo strategico e la pianificazione politica a quest'ordine di problematiche cruciali è la prova svelata delle pulsioni suicide che presiedono e regolano le opzioni del decisore globale; non risvegliarlo dalla sua notte suicida è la mancanza più grave dei suoi alleati.

### **3. La dismisura**

#### *3.1. Il gioco della libertà*

Abbiamo più volte avvertito e comunicato l'esigenza di "ricominciare daccapo". E anche ripetuto che riallineare sulla griglia di partenza pensiero e prassi non vuole affatto dire muovere da una sorta di "punto zero". Più precisamente - e al contrario - intendevamo e intendiamo sottolineare con forza l'urgenza della determinazione di un radicale "punto di svolta" politico-culturale nei confronti della teoria/prassi classica e post-classica e della teoria/prassi rivoluzionaria e post-rivoluzionaria. Questo vale soprattutto oggi, dopo l'11 settembre 2001. Già prima, pensiero e azione (sotto tutte le latitudini) non solo non erano in grado di cambiare il mondo nel solco della libertà e della felicità, ma nemmeno di interpretarlo adeguatamente. Dopo l'11 settembre, quello che era uno scarto pauroso è diventato un abisso.

Siamo collocati nel bel mezzo di questo abisso. Che non è semplicemente indigenza del pensiero teorico (segnatamente, quello critico) e delle prassi politiche di trasformazione e governo. La metafora dell'abisso ci parla di un tempo aspro e selvaggiamente ingiusto, in cui coltivare la speranza e la determinazione della svolta diventa un'impresa ancora più ardua che in passato. Più ardua, ma non disperata e disperante.

Non ci aspetta la "fatica di Sisifo". Non siamo condannati in eterno a questa realtà brutta ed alle sue macabre evoluzioni; anzi, questo mondo brutto è da condannare. Le radici dei mutamenti possibili continuano ad allignare in esso e si vanno facendo sempre più tenaci. Basta saperle trovare e mettersene all'ascolto, spogliandosi della boria sapienziale che abbiamo ereditato.

Anche se tutto si complica e si fa più difficile, un "altro mondo" continua ad essere possibile. Tale possibilità, dal vortice dell'abisso in cui siamo precipitati, si va irrobustendo. Ritenere che questa possibilità si capovolga in necessità, in forza di un miracolo della dialettica, è una illu-

sione, prima ancora che un'ingenuità culturale, politica ed epistemologica. Proprio le possibilità difficili richiedono intensi tempi di lotta, di impegno e di responsabilità: reclamano di estrarre e far scorrere plasticamente tutta la forza immaginativa e creativa che si raccoglie nelle pieghe dell'esistenza del tempo e di tutti coloro che lo abitano animati da desideri di libertà.

Ogni epoca, anche quella più dura e servile, non smette mai di offrire un repertorio di chances, grazie cui è possibile costruire il *gioco della libertà*, divincolandosi dai ceppi dei poteri. Il tempo è sempre anche *chance della libertà*. Giocare la libertà come *chiave* del tempo: ecco una delle posizioni della possibile griglia di partenza. Non per addomesticarlo e nemmeno per liberarlo; è il tempo giocato dalla libertà, invece, che libera vivente umano e non umano in un abbraccio incondizionato.

Dobbiamo, per questo, far ripartire discorso e prassi da "componenti primordiali" che costituiscono, al tempo stesso, le "realità ultime" della vita storica, sociale ed esistenziale della specie umana, nel suo multiverso di soggettività interne e relazionalità esterne: i *diritti di libertà*. Ciò ci colloca in un'era geologica primaria che fa paradossalmente e drammaticamente intersezione col centro infuocato dell'abisso in cui siamo al presente gettati. Dimoriamo in una sorta di "spazio di mezzo", tra *stato di natura* e *catastrofe* della contemporaneità: l'asprezza del primo si cumula con gli orrori della seconda, secondo una progressione che soltanto la metafora vichiana della "grande selva" è in grado di evocare.

Riprendere tra le mani il discorso sulla libertà e sui diritti, da questa postazione terminale, è un argomento di discussione non rinviabile.

### 3.2. *Il virus della modernità*

Come è noto, in linea generale e prevalente, lo "stato di natura" è stato concettualizzato in maniera bifronte. Da una parte, il realismo politico antico e moderno lo configura come stato di belligeranza e di sedizione; dall'altra, la teoria dei diritti soggettivi universali che (già con gli istituti medievali del "common law", prima ancora che con Rousseau e le rivoluzioni americana e francese) assume gli uomini come titolari di indefettibili e incomprimibili diritti naturali di libertà<sup>25</sup>. Nel primo caso, il superamento della sedizione dello "stato di natura" insedia i *poteri dello Stato* di contro ai soggetti; nel secondo, i diritti soggettivi naturali si traducono in *poteri dei soggetti* di contro allo Stato.

Al di là delle differenze e delle contraddizioni, pur notevoli, tanto il realismo che l'universalismo sono riconducibili ad una medesima linea genealogica: la sussunzione dei diritti sotto l'architettura motivazionale-finalistica del potere. Le rappresentazioni politiche e le codificazioni simboliche fornite da questi due approcci allestiscono una scenografia del potere imperniata su differenti e contrapposte *figure* e *dinamiche*; ma la *razionalità* teleologica e la *funzionalità* logica che ne sono alla base è unica.

In tutte e due le ipotesi appena descritte, tra poteri dei soggetti e poteri dello Stato si incunea la guerra che funge, abbastanza chiaramente, quale *volano* di de-costruzione e ricostruzione dell'organizzazione della complessa macchina del potere. Ad un polo, l'uscita dallo stato di natura significa il superamento della situazione della "guerra civile" (latente o palese che sia), con la conseguente attribuzione allo Stato del monopolio del 'politico', della sovranità e, dunque, dell'esercizio della violenza. Al polo opposto, la storicizzazione dello stato di natura comporta la ribellione dei soggetti liberi contro il dispotismo sovrano, oscillante tra due ipotesi limite: a) il *diritto di resistenza*; b) il *diritto di rivoluzione*. A ragione, Foucault demistifica la rimozione tutta ideologica della guerra dall'universo del discorso politico operata dalla "teoria della sovranità" e dal "decisionismo politico"<sup>26</sup> e, aggiungiamo noi, dal giuspubblicismo contemporaneo.

Sia che si tratti delle sintesi politiche dello Stato decisionista che delle de-costruzioni apportate dal diritto di resistenza e/o dal diritto di rivoluzione, appare chiaro che la guerra funge da tramite essenziale ed ineludibile per la stabilizzazione dell'ordine politico e delle sue figure mutevoli. Non a caso, O. Hintze ha potuto legittimamente scrivere: "La guerra è diventata il grande volano dell'intera impresa politica dello Stato moderno"<sup>27</sup>, tanto nella forma di "guerra interna" (e/o guerra civile) quanto in quella di "guerra esterna".

Da un lato, registriamo l'affermazione di *potere sovrano* a mezzo di guerra; dall'altro, sono i *diritti* ad imporsi a mezzo di guerra. La geometria delle simmetrie che interconnette e, insieme, squarcia entrambe le polarità trova un impensato e attualissimo punto di incastro nelle *guerre umanitarie* della fine del XX secolo e dell'inizio del XXI, a dimostrazione ulteriore del loro comune retaggio. L'impianto concettuale polarizzato della modernità reca dentro di sé un virus

che non è stato mai disinfestato. Entro il suo seno, i contrari si intercompennano secondo un gioco di concordanze complementari. Stato, poteri e soggetti appaiono divisi su tutto; eppure, prigionieri dello stesso modello di razionalità, manipolano le medesime logiche.

Ma, allora, più che *divisi* su tutto, essi sono *uniti* sull'essenziale: l'uso particolaristico del potere. Il "tradimento della rivoluzione", la "perversione dell'intolleranza", la "disseminazione dei totalitarismi", il "rovescio dei diritti", l'"abiura delle libertà" nascono da questo gorgo profondo. Non deve apparire, dunque, stupefacente che oggi i poteri globali, nel dichiarare di voler difendere e servire i diritti universali, lancino guerre di aggressione contro Stati sovrani che mietono migliaia di vittime tra la popolazione civile. Come si possano valorizzare i diritti fondamentali degli esseri umani, attraverso delle guerre di sterminio, è una categoria residua del non-pensato, di fronte cui il pensiero politico ha innalzato bandiera bianca, riducendosi ad uno spiazzato balbettio.

### 3.3. Il dipanamento del "nodo gordiano"

Il "nodo gordiano" non districato, da cui si ingenera il virus della modernità, non sta nella sovrapposizione o fungibilità tra diritti e potere; come pure, a tutta prima, parrebbe. I diritti positivi, in quanto tali, non si identificano con i poteri; più esattamente, li regolano. Essi, in quanto diritti di regolazione, non possono autosospendersi di fronte del potere. La positivizzazione dei diritti insedia, piuttosto, la insopprimibile differenza tra soggetti e poteri. Beninteso, a misura in cui discorso e prassi dei diritti non si calibrano e modellano su discorso e prassi dei poteri; come fin troppe volte è sinora accaduto.

In argomento è il rapporto tra libertà e dispotismo. Che non pochi commentatori ed analisti politici, dopo l'11 settembre, sublimano e riconducono ad un "scontro tra civiltà": tra Occidente (libertà) ed Oriente (dispotismo). Giova ricordare che non è stato Huntington il primo a dissertare di "scontro delle civiltà"; già Hegel, nella sua "filosofia della storia", evoca questo scenario globale<sup>28</sup>. Solo che Hegel, nei momenti di crisi dell'Occidente, guarda all'Oriente come soluzione, se non alternativa. Per i contemporanei assertori dello "scontro tra civiltà", al contrario, la crisi dell'Occidente si ipostatizza come eliminazione dell'Oriente. Meglio ancora: l'Occidente si disloca qui come totalitario spazio/tempo assoluto, eterno ed irredimibile.

Di questa problematica ci preme qui mettere in rilievo non l'esaurimento/rovesciamento di quel *logos* moderno costitutivo dell'autocoscienza positiva dell'Europa intorno alle categorie primordiali dell'individuo, della libertà e dello Stato. Queste categorie e questo logos non si sono esauriti per il sopravvenire dell'epoca della spoliticizzazione e della neutralizzazione del 'politico'; per il proliferare sovrano del "disincanto" e della "tecnica"; per l'irrompere della "guerra civile mondiale" che accompagnerebbe la parabola intera del XX secolo ecc. ecc.; esiti, questi, che sono tutti, in un qualche modo, ben iscritti nel codice concettuale primario. Non riteniamo che l'immagine di autocoscienza accreditata corrisponda all'Europa storicamente esistita ed esistente; piuttosto, ne fornisce una lettura sfocata e mutilante, dal versante dei *poteri* e non dei *soggetti*, dei *dominanti* e non dei *dominati*.

Non che esista un punto di vista scientifico dalla parte dei dominati e tantomeno si può fondare una perspicua e cospicua visione del mondo dalla parte dei dominati. Anche questa è un'ingenuità epistemologica, prima che un'illusione politica. Un'ingenuità generosamente postasi alla ricerca della libertà assoluta; ma assolutamente e destinalmente votata allo scacco ed al rovesciamento nel suo contrario: il dispotismo. Stare dalla parte dei dominati è una cosa; pretendere di fondare una "scienza della liberazione" dalla parte dei dominati è tutt'altro. Libertà e liberazione non si lasciano ridurre a "scienza", né sussumere dai dominanti; tantomeno i dominati debbono e possono aspirare alla loro sussunzione.

L'impianto concettuale della modernità e molte delle costruzioni che vi hanno fatto seguito, pretendendo talora di ribaltarne natura e logica di funzionamento, sono caducati, prima di tutto, da interne indigenze: la pretesa, innanzitutto, di ricondurre il gioco della libertà ai giochi del potere. Un'*idea normativa* della libertà ha infettato tanto i paradigmi culturali (moderni e contemporanei) della conservazione che quelli della trasformazione, tanto quelli della controrivoluzione che quelli della rivoluzione. La *dismisura* è qui il virus letale. Quella dismisura che costruisce algide geometrie di potere intorno al vivente ed al sociale, ai soggetti ed ai corpi, ai diritti e alle libertà, ai desideri ed ai bisogni, alle emozioni ed alle passioni, alle visioni ed ai sogni. Rompere questa dismisura: sta qui lo scioglimento del "nodo gordiano" di cui stiamo argomentando.

La dismisura accompagna tanto la parabola del potere che quella dei soggetti. Ecco perché il gioco del primo si incastra con quello dei secondi; ecco perché le movenze dei secondi si impigliano nella rete del primo. La dismisura sta esattamente nel concepire la costruzione dell'organismo associato come organizzazione sociale di istituzioni razionali rispondenti a finalità funzionali. Ciò, per un verso, rende possibile l'ordinata convivenza civile; per l'altro, automatizza il comportamento sociale e lo subordina a norme imperative che, per quanto variabili e difformi nel senso e nel segno, sono comunque ricondotte sotto l'imperio di comando delle istituzioni dei poteri. La glacializzazione della vita sociale e la rimozione degli affetti e della intersoggettività dalla sfera pubblica nasce da qui; già qui rinveniamo in azione gli stampi della "gabbia d'acciaio" weberiana.

La recisione mitopoietica del "nodo di Gordio" operata da Alessandro rappresenta bene, non solo sul piano simbolico, il senso e il segno della dismisura che stiamo indagando. Se è vero che il "nodo di Gordio" ben simboleggia l'intensità dell'incontro/scontro tra Occidente ed Oriente<sup>29</sup>, altrettanto vero è che la *recisione* si origina e rimanda ad un discorso di potere universale e totalizzante. In un certo senso, essa segna la messa in cattività dell'elemento spirituale, affettivo e passionale sotto la sfrenata volontà di dominio degli elementi razionali e funzionali. L'architettura dei poteri disegna ed estende la sua immensa rete di comando: la razionalizzazione dei poteri si sposa con un progetto/processo di razionalizzazione dell'esistente sociale e umano.

Sostenere che qui sia l'Occidente ad aver avuto la meglio sull'Oriente è, a dir poco, impreciso. Qui inizia, piuttosto, la storia del *tramonto* e del *suicidio* dell'Occidente. Inizia la storia della marginalità e della ribellione dell'Oriente. Inizia la storia della sconfitta intrecciata e simultanea di Occidente ed Oriente. La recisione del "nodo gordiano" ha operato una scissione primigenia tra l'emozionale ed il razionale, tra il passionale ed il funzionale, tra lo spirituale ed il materiale, tra visione e realtà, da cui hanno preso origine catene sequenziali di terribili colonizzazioni culturali e politiche. Il nodo, invece che reciso, va sciolto. Ciò richiede il seppellimento definitivo dei residui del titanismo dispotico del discorso amico/nemico, alimentando e rendendo fertile quello della dialogica plurale amico/altro.

Rendere misurabile il tempo, il vivente ed il sociale, al di sopra delle loro pulsazioni interne, sciacciandole con un atto di imperio: ecco la dismisura originaria che accompagna e marchia la recisione del "nodo gordiano". La dismisura nasce proprio dalla sfrenata volontà di *misurare il non misurabile*, allo scopo di renderlo compatibile ai propri schemi logico-razionali, per meglio curvarlo, così, ai propri interessi e pulsioni di potere assoluto. Nei suoi risvolti oscuri, la rivoluzione scientifica della modernità ha questi ancestrali progenitori.

La necessità della dismisura nasce dalle viscere del Leviatano: dalla esigenza insopprimibile del potere di farsi assoluto, intangibile e indefettibile. Solo il vertice ed il vortice della dismisura, come aveva già visto Jünger<sup>30</sup>, garantiscono la conversione immediata del *pensiero* in *comando*. Ancora di più: solo la dismisura è in grado di allestire la messa in scena della trasformazione istantanea del *comando* in *obbedienza* e della *forza* in *atto* brutale di sottomissione. Spettacolo terribile e devastante, questo. E oggi, nell'epoca della società globale e dei poteri planetari, lo rinveniamo in azione con un'intensità mai esperita e nemmeno immaginata. Ecco, dunque, che cogliamo la dismisura all'opera nel viaggio che continuamente ci riconduce dalle origini al termine del presente e al principio del futuro.

### 3.4. I sentieri accidentati della libertà

Quella che viviamo è, prima di tutto, l'epoca della dismisura planetaria dei poteri. Entro tale contesto, la questione di essere "cittadini" o "stranieri" va integralmente riformulata. Non si è più "cittadini" o "stranieri" per la posizione di internità o estraneità rispetto ad un ben determinato "Stato-nazione", come ancora in tutto l'Ottocento e parte rilevante del Novecento. Ciò smuove - e non di poco - le architetture teorico-concettuali e i reticoli materiali intorno cui è stata costruita la mappa dei diritti di cittadinanza. Molteplici e notevoli le novità subentrate. Qui ci limitiamo a rilevarne le più significative, secondo l'ordine di discorso che stiamo cercando di argomentare.

Nelle teoriche della cittadinanza sociale e dei diritti universali, coesistente allo status di cittadino è la titolarità dell'esercizio di diritti all'interno di un'arena geo-politica definibile nazionale in senso lato. Così non è più. L'internità ad un'area geo-politica data non traccia ipso facto la base sovrana da cui far partire l'esercizio dei diritti di cittadinanza. L'essere cittadino di uno

Stato, per esser più chiari, non garantisce la titolarità dei diritti. Trascorriamo qui da una tipicità positiva ad una negativa.

Fino ad oggi, cittadini e cittadinanza erano in una relazione di connessione indissolubile; da ora in avanti, il rapporto tra cittadini e cittadinanza si fa sempre più problematico. Le sacche sociali di *cittadini senza cittadinanza* si vanno infittendo, all'interno di quella che si va sempre più qualificando come una *società centrifuga*. Lo statuto di cittadino si svuota delle prerogative classiche finora riconosciute; si riempie di nuove e più ristrette determinazioni. Il repertorio dei diritti si restringe; come si comprimono le fasce sociali che ne beneficiano. Se allo straniero continuano, per definizione, ad essere negati i diritti di cittadinanza, ora gli stessi cittadini sono esposti alla minaccia di essere considerati "stranieri": può essere loro strappata la titolarità dei diritti fondamentali, a misura in cui non riconoscano le strategie identitarie o contestino apertamente le finalità politiche dei poteri globali.

L'arena geo-politica di definizione dei diritti di cittadinanza conosce un simultaneo processo di restringimento ed allargamento: a) si corrode costantemente il paniere dei diritti riconosciuti e il ventaglio delle figure che ne sono depositarie; b) si dilatano progressivamente, da quella nazionale, alla sfera sovranazionale i processi di costruzione identitaria. Alle figure interne di "nemico dello Stato" vanno sostituendosi quelle di "nemico dell'Occidente". L'Occidente, sia come concetto astratto che come nucleo geo-politico centrale dei poteri globali, costituisce ora la nuova arena di imputazione dei diritti di cittadinanza, da cui non può che discendere la germinazione di inarrestabili processi di esclusione sociale, tanto all'interno che all'esterno. Siamo, come si vede, alla formazione di un radicale contraltare alla cittadinanza cosmopolitica.

Con tutta chiarezza, le teorie della cittadinanza cosmopolitica discendono da una concezione che assume la libertà come status sorgivo e naturale della condizione umana<sup>31</sup>. All'inverso, possiamo affermare che per la teoria/prassi dei poteri globali lo status che meglio si confà agli esseri umani sia la sottomissione esponenzialmente crescente. Nella prima ipotesi, gli individui sono portatori di diritti naturali inalienabili; nella seconda, gli individui sono titolari di diritti *a condizione* che siano sottomessi, sia in virtù della loro passività che in forza di una coercizione allargata. La concezione di libertà declinata nella seconda ipotesi trasforma la *coppia* libertà/schiavitù in un'*unità* stratificata internamente. La sottomissione degli individui e l'asimmetria dei diritti costituiscono, quindi, i fuochi intorno cui ruota l'esercizio dei poteri globali.

Secondo un'autorevole dottrina, il concetto/termine di libertà è esclusivo dell'Occidente (della cultura greco-latina, segnatamente), a cui deve la sua nascita e fioritura<sup>32</sup>. Secondo questo filone, il concetto di libertà ammette un'apertura immediata del Noi all'Altro e dell'Altro al Noi. Tutto sta, poi, a posizionare dei discrimini all'interno del Noi e dell'Altro e tra Noi e l'Altro.

Nella cultura greca, l'Altro è riassorbito nel Noi, nella qualità di una sua diversa coniugazione: è l'Altro che si distingue dal Noi, senza contrapporsi. Il Noi e l'Altro richiamano, quindi, un identico universo concettuale-valoriale e un medesimo topos. Chi è esterno a questo universo e a questo topos, invece, costituisce l'Altro che si oppone al Noi. È, dunque, il nemico, il "barbaro". La dialettica di amicizia Noi/Altro qui si proietta nella dialettica di inimicizia Noi/Nemico. Solo grazie a questo perenne gioco di rimandi di inclusione/esclusione, i Greci possono giustificare la guerra contro il nemico esterno e la schiavitù all'interno della comunità politica libera. La coppia libertà/schiavitù è, così, neutralizzata<sup>33</sup>. La condizione di schiavo costituisce qui la giusta posizione del diverso schierato su un polo valoriale e topologico opposto a quello dominante. L'antagonismo è ridotto a schiavitù, a mezzo della guerra, mentre il conflitto interno ridefinisce la mappa e i "padroni" della libertà. Gli schiavi ed i "barbari" sono dei paria "senza diritti": ecco il virus che la polis trasmette allo Stato moderno ed ai poteri globali contemporanei. L'irradiazione della libertà nella sfera politica è, come sostiene Hannah Arendt, *libertà della polis*<sup>34</sup>; ma dalla polis e, più in generale, dall'inclusione politica sono esclusi gli schiavi (e le donne). La libertà della polis è, dunque, fondata sull'esclusione e la schiavitù.

Per quel che più sta vicino alle determinazioni essenziali del nostro discorso, possiamo ritenere sostanzialmente conforme a quella greca la concettualizzazione di libertà fornita dai Romani. Con un'aggiunta di non lieve rilievo, però: l'irruzione tipicamente romana del diritto ("jus") nell'ambito delle relazioni sociali e nella sfera pubblica. Le pratiche della libertà sono regolate dalle procedure definite dal diritto. Sicché si è liberi e, nel contempo, schiavi sia rispetto alla politica che al diritto. Il diritto diviene il mezzo precipuamente romano di legittimazione della libertà e della schiavitù, al punto che gli stessi "liberi" sono "schiavi" del diritto. La giuridificazione della libertà procede in uno con la giuridificazione della schiavitù. La vita pubblica e privata è regolata dal diritto che diviene la bussola della libertà. Per questa via, la libertà diviene spazio su cui si introverte e con cui interferisce la legge. La "libertas" romana acqui-

sisce, così, un doppio statuto: uno privatistico e un altro pubblicistico. In ambedue i casi, essa è protetta dalle leggi. Ma, ora, nella sfera pubblicistica essa tende ad architettarsi come *forma di governo*: la Repubblica<sup>35</sup>. Più che entrare in rotta di collisione con loro, tende a riassorbire entro il suo proprio alveo i diritti e le libertà dei singoli cittadini. Si dispiega da qui un processo di garanzia e legittimazione a doppio senso: la libertà tutela i diritti e le libertà dei singoli e, nel contempo, si garantisce che il loro esercizio non la sospenda o metta in discussione. In ciò rinveniamo, come è stato opportunamente fatto notare<sup>36</sup>, una anticipazione dei codici di rappresentazione della libertà dei moderni che, diversamente da quanto sostenuto da Constant in avanti, non sono in antitesi netta con quelli antichi. Sta già qui, in nuce, la contraddizione tra legalità e legittimità che squassa il decisionismo politico moderno e che i poteri globali fanno letteralmente deflagrare, fino alla sovraordinazione permanente della seconda con gli strumenti definitivi e inibitori della prima.

I totalitarismi del XX secolo sono anche figli delle infezioni che maculano dall'origine il concetto di libertà e la sua storia. Ed è proprio a fronte della voragine totalitaria che è stata tentata una ridefinizione appropriata del concetto di libertà, la cui espressione più perspicua si è soliti far risalire ad un testo del 1958 di I. Berlin, collocato nel pieno della "guerra fredda"<sup>37</sup>.

Come ben si sa, nel testo in questione Berlin stabilisce una differenza fondamentale tra "libertà positiva" (e/o *libertà di*) e "libertà negativa" (e/o *libertà da*). La prima contrassegnerebbe l'ambito entro il quale le opzioni degli individui e dei soggetti debbono disporsi in conformità alla legge e alla forma di governo; la seconda concernerebbe lo spazio di scelta che non può e non deve interferire con le opzioni di un altro soggetto e/o di un altro individuo. Nonostante i tentativi di discriminazione definitoria operati da Berlin, però, il *fare libero* non può omettere di incastrarsi col *non fare libero*. Allora, più che in "due concetti" di libertà, ci imbattiamo in due facce della medesima determinazione che definiscono *insieme*, non già separatamente, il concetto di libertà. Lo stesso Berlin riconoscerà l'indeterminazione della sua codificazione binaria della libertà; il dibattito successivo si incaricherà di superare definitivamente le aporie del discorso proposto da Berlin<sup>38</sup>.

Ci interessa qui richiamare la posizione di Berlin, perché costruita specificamente come reagente attivo ai totalitarismi. *Libertà di* e *libertà da* sono espressamente pensate in funzione dell'abbattimento della contingenza totalitaria. La libertà di *fare* e la libertà di *non fare* dovrebbero stringere il cappio al collo dei totalitarismi, garantendo tanto la libertà politica che le libertà civiche e i diritti individuali. Senonché la forma di governo democratica (la democrazia pluralista, a cui pensa segnatamente Berlin) non sembra in grado di mantenere queste promesse. Da questo lato, anzi, la democrazia pluralista può essere concettualizzata con l'immagine bobbiana delle *promesse non mantenute*<sup>39</sup>. Né lo Stato sociale sembra costruire un avanzamento in questa prospettiva, mantenendo, al contrario, ben aperta la forbice tra inclusione ed esclusione sociale<sup>40</sup>. Il fatto è che, in Berlin e nei contemporanei teorici della democrazia, rimangono confinate in un cono d'ombra le controintenzionalità liberticide annidate nel concetto di libertà; a ciò deve aggiungersi che, in questi autori, resta non conseguentemente esplorato il territorio minato che partorisce i dilemmi e i limiti della democrazia<sup>41</sup>. Risiedono qui le ragioni che hanno, sì, condotto la libertà e la democrazia occidentali alla vittoria contro i totalitarismi interni ed esterni, ma che le vedono oggi essere uno dei pasti prediletti della dismisura dei poteri globali.

### 3.5. L'umanità delle differenze in azione

Un discorso sulla dismisura dei poteri globali, per quanto in via di rozza estrinsecazione, non può omettere di confrontarsi con la profonda investigazione che Canetti fornisce del nesso massa/potere<sup>42</sup>.

Secondo Canetti, come è risaputo, la *sopravvivenza* è il nocciolo di ciò che chiamiamo potere<sup>43</sup>. Nel senso che il potere si pensa e riproduce sempre come sopravvivente al tutto e il tutto deve a lui sempre soggiacere. Il cuore del potere, cioè, sta nel suo eterno sopravvivere all'umanità-massa. Dal che possiamo inferire che soltanto l'esistenza dell'umanità-massa rende possibile e giustifica la riproducibilità eterna del potere.

Ora, la potestà autoritativa del potere sull'umanità-massa è qualche cosa di più e di tremendamente diverso del dominio sulla *nuda vita*. E, dunque, va ben al di là delle pure determinazioni biopolitiche. È la vita come complesso *sistema metapoietico* (non già semplicemente biopolitico) qui il bersaglio e la sostanza predata. Ed è sempre la vita come sistema metapoie-

tico la base di formazione della critica e della trasformazione della brutalità dell'esistente. Di ciò inizieremo a dire più avanti. Facciamo ora doveroso e momentaneo ritorno a Canetti.

In Canetti, il potere è relazione, proprio in quanto sopravvivenza rispetto all'umanità-massa. Sta qui la sua specifica relazionalità. Non è qui adombrato un mero rapporto di contrarietà; ma una relazionalità ancestrale che sottopone radicalmente un termine all'altro. Qui nella sottoposizione della massa, il potere gioca la sua sopravvivenza eterna. Non siamo, così, messi al cospetto di un fatto nudo; bensì viene messa a nudo la relazione di potere. E, difatti, il massimo di potere si esperisce nella morte dell'Altro. Per il potere, l'esperienza della sopravvivenza è, per l'appunto, esperienza della morte dell'Altro. Sta qui il trionfo del potere e da qui rifulge la sua sopravvivenza.

È chiaro che chi è sconfitto dal potere è destinato a morire, di morte simbolica e di morte fisica. Ancora di più: rischia di scomparire dall'insieme dei segni e dei simboli della memoria e dell'immaginario. In capo allo sconfitto incombe un tremendo destino: muore e la sua eco è in bilico sul ciglio della perdizione. Ecco perché la prima cosa che il vincitore fa è quella di scrivere e riscrivere la storia. Ed è soprattutto qui che viene alla luce la *passione* del potere. Sì, come ci ha indicato Canetti, quella del potere è anche passione. Passione per la sopravvivenza è passione per la celebrazione della vittoria. La mitopoietica del vincitore deve necessariamente scardinare e distruggere quella del vinto; tutt'al più, l'assorbe, per fagocitarla.

Prima di accomiatarci da Canetti, però, dobbiamo trarre da lui un altro prezioso spunto: il superamento della morte è declinabile anche come *libertà* che qui tratteggia un luogo *senza nome* e *senza confini*<sup>44</sup>. La libertà, dunque, è l'atto estremo, preciso ed eternamente riprodotto del valicare i confini. Ed è qui che la relazione di potere mostra la corda; qui la resistenza dell'umanità-massa ne spezza gli ingranaggi. La libertà è unità di misura non tanto e non solo del potere; ma anche e soprattutto dell'umanità esistita ed esistente.

La dismisura dei poteri globali entra qui in affanno: non può "misurare" la libertà. I confini che i poteri globali possono valicare attengono ai reticoli del dominio, nel senso che la loro espansione può essere infinita, nello sfrenato tentativo di sussumere le strutture metapoietiche del vivente umano e sociale. Ma tale sussunzione, diversamente dal passaggio dal plusvalore assoluto al plusvalore relativo ed al successivo sistema semi-automatico di macchine, getta l'umanità e la vita sociale in faccia a dei confini insuperabili. Non perché si fermerebbe l'accumulazione e lo sviluppo delle forze produttive (anzi); quanto per il fatto essenziale che ora i poteri globali e le relazioni che li riproducono e legalizzano non sono contro una classe particolare o a favore di una forma storica determinata di produzione e appropriazione della ricchezza.

Nella società planetaria, i poteri e le relazioni sottostanti e sovrastanti sono contro il vivente umano e sociale, cui vogliono espropriare ed asportare strutture materiali e immateriali, cognizioni e saperi, passioni ed emozioni, intelligenza e fantasia, corpo e sentimenti, desideri e progetti, comunicazione e dialogica, amore ed amicizia. I poteri globali non sono semplicemente nemici della libertà; ma suo *ostacolo* precipuo.

Ecco che, allora, comincia ad essere possibile declinare la libertà non in funzione di una semplice struttura sociale e/o di una classe determinata; bensì a favore dell'intero vivente umano, sociale e non umano. L'apertura di questa prospettiva, impensabile soltanto fino a qualche anno fa, spiega perché i movimenti anti-globalizzazione insistano sull'intero spettro del vivente umano e non umano.

Pur nel loro assetto ancora informe e provvisorio, siffatti movimenti atualizzano il passaggio dall'umanità-massa all'*umanità delle differenze in azione*. L'azione dell'umanità delle differenze complica quell'automatismo antropologico e politico-simbolico in base al quale il potere riusciva, senza eccessivo sforzo, a posizionarsi come *eterno sopravvivate*. Ora la scena del contendere registra: a un lato, la *sopravvivenza del potere*; al lato opposto, la *sorte* dell'ecosistema umano-sociale e di tutte le specie non umane. Ed è esattamente quest'ultima la posta in palio.

## Note

<sup>1</sup> J. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London and New York, Routledge, 1995. Più recentemente, Gray ha ribadito questa tesi in *Alba bugiarda. Il capitalismo mondiale e il suo fallimento*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1998.

<sup>2</sup> Di passaggio: facendo nostro un asserto della tradizione del marxismo critico europeo affermatasi negli anni '20 e '30 del XX secolo, stabiliamo qui uno scarto semantico tra "utopico" ed "utopistico". Al primo concetto/termine assegniamo l'ordine discorsivo-linguistico dell'*alterità reale possibile*; al secondo, quello

dell'irreale.

<sup>3</sup> Cfr., in part., J. Gray, *Alba bugiarda ...*, cit., pp. 7-13.

<sup>4</sup> Sia consentito, sul punto, rinviare ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995.

<sup>5</sup> Per una investigazione del problema, si rinvia al cap. VIII.

<sup>6</sup> Cfr., ancora, il cap. VIII.

<sup>7</sup> Cfr. D. Held-A. McGrew-D. Godblatt-J. Perraton, *Che cos'è la globalizzazione*, Trieste, Asterios Editore, 1999, in part. pp. 12-14.

<sup>8</sup> Questa è, viceversa, la posizione sostanziale delle "teoriche dell'impero", le cui formulazioni originarie e migliori si debbono a M. Hardt-A. Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000; il libro è stato pubblicato originariamente dalla Harvard University Press nella prima metà del 2000. Due efficaci sintesi delle tesi sostenute nel testo sono fornite dagli stessi autori: (i) A. Negri: *L'Impero, stadio supremo dell'imperialismo*, "Le Monde diplomatique-il manifesto", gennaio 2001; (ii) M. Hardt, *Impero* (voce) in A. Zanini-U. Fadini (a cura di), *Lessico postfordista*, Milano, Feltrinelli, 2001. Interessanti argomentazioni intorno alle tesi che reggono il libro sono reperibili anche in rete: a) A. Monti, *Leggendo Empire* (in [www.sherwood.it](http://www.sherwood.it)); b) M. Hardt-A. Negri, *La produzione biopolitica* ([www.sherwood.it](http://www.sherwood.it)); c) M. Lazzarato, *Dal biopotere alla biopolitica* ([www.sherwood.it](http://www.sherwood.it)). Sull'argomento, infine, si segnala la recentissima uscita di un altro libro di Negri: *Il biopolitico: l'antagonismo politico, la biomodificazione e la nuova frontiera della globalizzazione*, Roma, Castelvecchi, 2001. Di Toni Negri sono parimenti rilevanti, su questo bacino problematico: *La costituzione del tempo. Prolegomeni*, Roma, manifestolibri, 1997; *Kairos alma venus multitudo. Nove lezioni impartite a me stesso*, Roma, manifestolibri, 2000. Infine, va segnalato il precedente lavoro di M. Hardt e Toni Negri, *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, Roma, manifestolibri, 1995, 2000. Nel corso della nostra argomentazione, ci riferiremo, per lo più, in maniera indiretta alle posizioni di Negri e Hardt. Cercheremo, per lo più, di articolare le nostre considerazioni in positivo. Alla fine, comunque, i riferimenti e i sostanziali scostamenti di analisi saranno ben evidenti. Pur riconoscendo alle posizioni di Negri e Hardt una serie di acquisizioni importanti e spunti di analisi rilevanti, il nostro discorso intende rompere ogni residuo rapporto con: (i) l'impianto marxiano, di cui conserveremo, di volta in volta, categorie isolate in contesti analitici rielaborati; (ii) i paradigmi della riproduzione sociale che da esso sono fatti discendere (per una prima critica in questa direzione, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto*, cit.). Del pari, i nostri sforzi di analisi muovono nella direzione del valicamento di altre due barriere: la prima di genere teorico-epistemologico; la seconda d'ordine più squisitamente storico-politologico. È nostra intenzione approcciare un percorso di attraversamento irreversibile a confronto: (i) della epistemologia e della filosofia post-strutturaliste francesi (per intenderci, la linea genealogica Foucault-Deleuze-Guattari); (ii) il teorema operaista (più trontiano che panzieriano) e poi neo-operaista postulante le lotte operaie come "motore dello sviluppo". In Hardt e Negri, l'originario paradigma operaista (e neo-operaista) si ritraduce nel paradigma della "visione rovesciata della storia", secondo cui, sin dagli albori della modernità, è stata la "moltitudine" ad imporre al potere costituito e alla sovranità imperante i "contenuti" e le "forme" dello "sviluppo". Non a caso, abbiamo abbinato l'esigenza di oltrepassare l'impianto teorico operaista (e neo-operaista) a quella del superamento della filosofia post-strutturalista francese. Va osservato che le "teoriche dell'impero" si dotano in profondità di "variabili foucaultiane", a partire dalle categorie di "biopotere" e "biopolitica". Come è ben noto, per Foucault, è la "resistenza al potere" la chiave di volta, il prius che regola le relazioni potere sovrano-popolazione. Per il filosofo francese, se è sempre vero che il potere si esercita contro la popolazione, è altrettanto vero che è sempre la resistenza di quest'ultima a determinarne la dinamica, le forme e i contenuti (per una coerente lettura di questa "prospettiva foucaultiana", si rinvia al saggio di Lazzarato innanzi richiamato). Ma oltre ad influenze foucaultiane vanno, ancora, individuate non irrilevanti "presenze deleuziane" (e guattariane), come ne danno ampiamente conto Hardt e Negri. Per Deleuze, come è noto: (i) la vita si va definendo come *resistenza al potere*, allorché il potere assume come suo oggetto il *governo della vita*; (ii) laddove il potere si fa *biopotere*, la resistenza si pone direttamente come *potere vitale per la vita*.

<sup>9</sup> Paradigmatiche le posizioni di J. Camatte che, in proposito, ha certamente fornito l'elaborazione teorica più avanzata. Di Camatte indicative, al riguardo, sono le seguenti opere: *Comunità in divenire*, Bologna, Gemeinwesen, 2000; *Dialogando con la vita*, Edizioni Colibrì, 2001.

<sup>10</sup> Emblematiche, sul punto, le posizioni neo-operaiste che abbiamo esaminato criticamente nel precedente cap. X.

<sup>11</sup> Come è sin troppo evidente è, questa, la posizione che corrisponde alle "teoriche dell'impero".

<sup>12</sup> Paradigmatica la posizione espressa, sul punto, da H. Bey, *Millennium. Dalle TAZ alla rivoluzione*, Mi-

lano, Shake, 1997. Nel testo, Bey introduce non poche e non lievi correzioni rispetto alla sua opera precedente: *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, Milano, Shake, 1991.

<sup>13</sup> Cfr. la nota n. 8.

<sup>14</sup> Poiché essa è "massa" e non "movimento", avremmo potuto dire, ricorrendo ad un lessico politico, forse, più intelligibile; ma certamente più impreciso e sicuramente anacronistico. Primi sviluppi in una direzione diversa li tenteremo nell'ultimo punto di questo paragrafo e nei successivi.

<sup>15</sup> In ciò non si può non concordare con C. Formenti, *Incantati dalla rete. Immaginari, utopie e conflitti nell'epoca di Internet*, Milano, Cortina, 2000, pp. 266-271. Il lavoro di Formenti si segnala anche come un felice ed acuta esposizione critica dei vari approcci alla "post-modernità realizzata", tanto sul piano analitico che su quello dei modelli politici conseguentemente codificati.

<sup>16</sup> Per prime e sparse ricognizioni intorno a questo campo di problemi, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Lo sguardo offuscato. La consunzione dei paradigmi politici moderni e contemporanei*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni; Id., *La soglia difficile. Prospettive e figure della crisi all'ingresso del Novecento*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998.

<sup>17</sup> Ce lo ricorda, ultimamente, un lungo passaggio di un'intervista a G. Kolko, fine e profondo studioso della politica estera americana: "Gli americani, in Afghanistan, in Algeria, in Arabia Saudita, in Egitto hanno negli ultimi dieci o quindici anni reclutato, addestrato e finanziato le persone sbagliate: la Cia, in Afghanistan, ha condotto una prima operazione antisovietica, finanziando i Mujahiddin con 6 milioni di dollari. Venne considerata dai servizi segreti un vero successo. Mezze figure del fanatismo islamico vennero incoraggiate e 'appaltate'. Sono questi oggi i principali responsabili della stragrande maggioranza degli assetti strutturali del fondamentalismo islamico. Sono tutti veterani dell'operazione Cia in Afghanistan; provengono dall'Algeria, dall'Arabia Saudita, dall'Egitto, dalla Palestina; sono tutti reduci, ben armati e addestrati. O-Bin-Laden è uno dei tanti, il nome più noto. Dietro ai Talebani, in Afghanistan appoggiati dagli Usa, stanno i pakistani. Il Pakistan costituisce un elemento dell'assetto geopolitico molto importante, perché appoggia i Talebani e fa parte della coalizione dei paesi dell'Est asiatico (Seato) fra gli alleati degli Stati Uniti. Ne risulta una spirale infernale da cui gli americani non riescono ad uscire. Essi hanno lavorato con tutti i fanatici islamici in varie parti del mondo. Li hanno mandati a combattere in Afghanistan ed in funzione antisovietica. Ma ora che il nemico sovietico non c'è più, che fare? È quesito a cui in queste ore gli strateghi attorno la tavola della Casa Bianca non sanno cosa rispondere" (*C'è una disperata ricerca di un "buon nemico"*, "il manifesto", 13 settembre 2001; intervista di Patricia Lombroso). Sulle "origini americane" di Osama Bin Laden, cfr. due illuminanti articoli di M. Chossudovsky (docente di economia all'Università di Ottawa): *La serpe in seno*, "il manifesto", 19 settembre 2001; *L'utile mostro "wanted"*, "il manifesto", 20 settembre 2001.

<sup>18</sup> Cfr. G. Bosetti, *La sconfitta è il destino di Bin Laden*, "il Nuovo", 21 settembre 2001. Nell'articolo, Bosetti suggerisce la lettura del libro di G. Kepel, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Roma, Carocci, 2001; richiamo che dovremmo accogliere tutti.

<sup>19</sup> A dire il vero, da tempo, erano state individuate falle nel "sistema di sicurezza" americano. Lo aveva rilevato da ultimo, nel febbraio del 2001, il rapporto "Road Map for National Security, Imperative for Change", siglato da una Commissione di esperti e di parlamentari, istituita nel settembre 1999 dal ministro della difesa del tempo, W. S. Cohen. Per una sintetica esplorazione del tema, si rinvia a S. Finardi, *Le avvisaglie nei precedenti*, "il manifesto", 12 settembre 2001. Emblematica, in questo senso, è anche la sottovalutazione strumentale di ogni analisi e avvertimento che ipotizzava non un attacco missilistico agli Usa da parte degli "Stati-canaglia", ma un'offensiva proveniente da organizzazioni non statuali. Nel febbraio del 2000, innanzi al senato americano sfilano le massime autorità istituzionali americane che debbono pronunciarsi sulla attendibilità e fattibilità del "rapporto Rumsfeld" (successivamente, ministro della difesa dell'amministrazione Bush), nettamente sbilanciato a favore dello "scudo stellare". Tra le tante voci favorevoli allo "scudo", si segnala quella "fuori dal coro" del responsabile dell'intelligence americana per i "programmi strategici e nucleari" (R. Walpole) che, così, si pronuncia: "Noi pensiamo che nei prossimi anni il territorio degli Usa potrebbe subire un'aggressione con armi di distruzione di massa e/o convenzionali utilizzando sistemi non missilistici (probabilmente da entità non statuali, cellule terroristiche), piuttosto che da attacchi convenzionali missilistici. Tali mezzi potrebbero essere utilizzati senza attribuzione di responsabilità (rivendicazione)" (cit. Da A. Camuso, *L'avvertimento inascoltato in nome delle lobby*, "il manifesto", 18 settembre 2001).

<sup>20</sup> "La storia della conduzione politica estera americana negli ultimi cinquant'anni ci ha dimostrato che l'impiego della forza bruta militare ha prodotto, come risultato, soltanto fallimenti a livello strategico" (così G. Kolko, *op. cit.*). In un'analoga prospettiva di analisi vanno le seguenti affermazioni di Eric Rouleau,

scrittore, giornalista, ex ambasciatore di Francia, ambasciatore itinerante e inviato speciale del governo nella lotta contro il terrorismo: "La questione di affrontare politicamente il terrorismo non è neppure stata presa in considerazione dagli Usa. Tutta la retorica statunitense è militare, non politica. La prima domanda che avrebbero dovuto porsi è: perché gli Usa sono così detestati? Nessuno se lo chiede, ma è questo il terreno su cui cresce il terrorismo. E c'è una cosa ancora più grave: la cecità statunitense di fronte ai problemi politici" (*Il dilemma degli Stati Uniti*, "il manifesto", 19 settembre 2001; intervista di Anna Maria Merlo).

<sup>21</sup> G. Kolko, *op. cit.*; corsivo nostro.

<sup>22</sup> Sulle culture politiche e sui codici strategici sottostanti a questa posizione, cfr. il denso articolo di I. Mortellaro, *Davanti all'orrore, all'impensabile*, "il manifesto", 15 settembre 2001. A Mortellaro si deve l'osservazione del gioco di anticipo su Bush da parte del terrorismo estremo, sul tema del "ripensamento dell'impensabile".

<sup>23</sup> Riportiamo, in proposito, le sensate parole di M. Raskin, politologo alla George Washington University, già consigliere di J. Kennedy e fondatore dell'"Institute for policy studies": "Se il mondo è entrato in casa nostra con gli squarci nelle torri gemelle di New York, possiamo iniziare a *vedere* i problemi che ci sono nel mondo, possiamo metterci nei panni degli altri, smettere con l'amnesia per le conseguenze delle nostre azioni, pensare ad un sistema commerciale più equo, ad uno sviluppo sostenibile, a un disarmo radicale, al divario crescente tra ricchi e poveri del pianeta" (*Il nemico nella fortezza*, "il manifesto", 14 settembre 2001; intervista di M. Pianta). Sulla stessa linea le osservazioni di Saskia Sassen: "La prima reazione americana all'attacco della scorsa settimana è quasi un topos 'siamo in guerra, andiamo alla guerra'. È una risposta sbagliata. Gli americani non hanno voluto vedere, celandosi dietro un muro invisibile costruito con i mattoni della prosperità, la miseria, il degrado ambientale e sociale che colpisce il Sud del mondo, ma anche, seppur in maniera minore, i paesi ricchi" (*Attacco alla città globale*, "il manifesto", 18 settembre 2001; intervista di B. Vecchi). Parole simili, certamente, non faranno da riferimento per le azioni militari annunciate (ed in via di organizzazione) dall'amministrazione americana e dai suoi alleati occidentali e medio-orientali.

<sup>24</sup> Operando un'astrazione teorica ai limiti del lecito, intendiamo qui per "teoria politica classica" tutti gli indirizzi del pensiero politico occidentale dalla modernità all'attualità. Ciò ci serve per disvelare il dipanarsi delle continuità epocali, dalla modernità alla contemporaneità, delle strutture ed architetture della politica e mostrare l'incapacità del 'politico' moderno di pensarsi oltre quello classico e del 'politico' contemporaneo di situarsi oltre quello moderno. Da qui monta la necessità addizionale del tentativo di "forzare" definitivamente questi universi categorici.

<sup>25</sup> Per una recente ricognizione generale su questo immenso e intricato campo problematico, si rinvia al paper di L. Baccelli, *Il fondamento dei diritti: i poteri degli individui e i paradossi dell'universalismo*, Parigi, 13 marzo 1999; si rinvia, del pari, a tale lavoro per una prima ricostruzione bibliografica d'insieme. Più organicamente, dello stesso autore e intorno alla medesima area tematica, cfr. *Il particolarismo dei diritti. Poteri degli individui e paradossi dell'individualismo*, Roma, Carocci, 1999.

<sup>26</sup> Cfr., in part., M. Foucault, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Milano, Ponte alle Grazie, 1990.

<sup>27</sup> O. Hintze, *Essenza e trasformazione dello Stato moderno* (1931), in *Stato e società*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 145. Su una linea di interpretazione affine, se non ancora più radicale, H. Treitschke, *Politica*, Bari, Laterza, 1918. Sul tema è recentemente tornato P. P. Portinaro, *Lo Stato*, Bologna, 1999; in part., pp. 49 ss.

<sup>28</sup> Cfr., sul punto, la puntuale *Introduzione* di C. Galli a E. Jünger-C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1987. Il testo di S. P. Huntington cui ci si riferisce è, chiaramente, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 1997. Di C. Galli, in tema di scandaglio del 'politico' nella successione modernità/contemporaneità, rileva l'importante *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

<sup>29</sup> Irrinunciabile, sul punto, E. Jünger, *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger-C. Schmitt, *Il nodo di Gordio*, cit.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 39 ss.

<sup>31</sup> Per una recente rassegna critica sulla "storia" del concetto di libertà, si rimanda a M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999.

<sup>32</sup> Cfr., per tutti, M. Finley, secondo il quale la parola "libertà" non ha equivalenti in tutte le lingue orientali, compreso l'ebraico (*L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 21).

<sup>33</sup> J. P. Vernant ha, efficacemente, fatto osservare che la definizione di libertà è qui ricavata per differenza dal concetto di schiavo: è libero, chi non è schiavo; e viceversa (*Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1981).

<sup>34</sup> Cfr., in part., Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994 (ma 1958).

<sup>35</sup> In questo senso, già C. Wirszubski, *Libertas. Il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Roma-Bari, Laterza, 1957 (ma 1950), p. 102.

<sup>36</sup> Cfr. M. Barberis, *op. cit.*, pp. 30 ss.

<sup>37</sup> I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2002.

<sup>38</sup> Cfr. I. Carter-M. Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1996.

<sup>39</sup> Il luogo originario in cui Bobbio ricorre a questa immagine è la famosa intervista *La sinistra nel Duemila*, "l'Espresso", 22 ottobre, 1989.

<sup>40</sup> Sul punto, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *Modelli di esclusione. Politicità dell'economia ed economicità della politica in Italia (1945-1980)*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998.

<sup>41</sup> Sul tema, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Lo sguardo offuscato. La consunzione dei paradigmi politici moderni e contemporanei*, cit.; segnatamente, i capp. II e III.

<sup>42</sup> Lo stimolo per un uso di Canetti in tale direzione è venuto dalla lettura dell'interessante saggio di E. Altvater, *Masse e potere nell'epoca della globalizzazione*, in AAV., *Globalizzazione e transizione*, Milano, Associazione culturale Punto Rosso, 1998. Va, ovviamente, precisato che il discorso di Altvater va muovendo in una prospettiva di ricerca che non converge con quella che si sta cercando qui di delineare.

<sup>43</sup> Cfr. E. Canetti: a) *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1986<sup>3</sup> (in part., pp. 276-336, 469-478); b) *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1987<sup>4</sup> (in part., pp. 13-37).

<sup>44</sup> Si rinvia, in proposito, alle stupende pagine de *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1987<sup>5</sup>; i passaggi evocati rientrano nelle pagine di "diario" del 1942 con cui Canetti apre il libro.

## Cap. XIII ESPLOSIONI GLOBALI

Quali campane vuoi che suonino a morto per questi che  
muoiono come bestie?  
Wilfred Owen

### 1. Epistemologia e norma: due falle globali

Quando le guerre globali esplodono come costante storica, è opportuno chiedersi: "Cosa si trincerava e accumula nello spazio/tempo che precede e prepara l'universalità della guerra?". L'esplosione globale della guerra ha dei puntelli giustificativi che rivelano un elevato grado di fallacia scientifica e manipolazione politico-ideologica. Tra le tante strade di smascheramento percorribili, abbiamo qui scelto quella di individuare, in premessa, le falle epistemologiche e normative che stanno *prima* e *dietro* l'esplosione delle guerre globali. Non si tratta, a parer nostro, soltanto di un affare riconducibile alle amministrazioni neoconservatrici dei due Bush. Ci sono questioni che attengono ai rapporti tra potere e sapere e tra potere e cultura, così come sono andati disegnandosi nella storia della civiltà occidentale, dall'antico al contemporaneo. Di tale scenario abbiamo cercato di disegnare il quadro in movimento nei tre volumi che compongono quest'opera. Ma qui, nello specifico, ci soffermeremo su dettagli epistemologici e normativi, apparentemente insignificanti, ma che hanno, invece, una grande rilevanza.

Il potere è tale anche perché, in linea costante, produce la crisi degli ambiti vitali, sociali e culturali su cui effettua incisioni chirurgiche, debordando costantemente dal campo che originariamente lo circoscriveva. I modi con cui questo avviene sono i più svariati e tanto più si effettualizzano quanto più le culture e i saperi sembrano rarefarsi, sofisticarsi e astrattizzarsi. Ciò è vero soprattutto nell'attuale epoca storica, in cui la crisi della cultura (e la relativa funzione ancillare degli intellettuali) è oscurata e nascosta da teoriche, tecniche e pratiche che si collocano ad un elevato livello di astrazione e rarefazione, in una sorta di limbo impalpabile che poco sembra avere a che fare con le "cose mondane", ma che di esse, invece, sono un risvolto impietoso e inquietante.

Le teoriche, tecniche e pratiche in crisi continuano ad essere giustificate da tutti i vari e pre-valenti modelli scientifici e politologici oggi in circolazione, nonostante il loro "livello di rendimento" sia assai prossimo al grado zero. Circostanza, questa, che dovrebbe mettere, perlomeno, in discussione i capisaldi epistemologici tanto dell'approccio realista, idealista, razionalista, empirista e neo-empirista quanto dell'approccio utilitarista, neo-contrattualista e così via discorrendo (non solo alla guerra).

Prendiamo qui in considerazione uno degli schemi epistemologici più raffinati proposti negli anni Settanta dello scorso secolo: quello di Lakatos. Come è noto, per lui, la valutazione di "scientificità e razionalità" di una posizione non poggia su una "teoria isolata" o su una "costellazione di teorie", bensì su un "programma di ricerca" scientifico, ritenuto provvisoriamente inconfutabile per *convenzione*<sup>1</sup>. In quanto tale, sostiene Lakatos, questo programma è dotato di una euristica positiva, attraverso cui è possibile definire i problemi, delineare ipotesi ausiliari, prevedere anomalie e trasformarle in "esempi a favore". Esiste, dunque, un piano prestabilito, in accordo o in disaccordo del quale si procede. A sua volta, siffatto piano ruota intorno ad un nucleo inviolabile che i ricercatori/scienziati non sono per nulla disposti a porre in discussione. In un certo senso, è tale "nucleo inviolabile" l'asse privilegiato intorno cui ruotano il programma di ricerca e le relative ipotesi ausiliari.

Una volta individuato il "nucleo inviolabile" del programma di ricerca, saremmo posti in faccia al suo "motore interno", al suo maggiore "punto di forza" o "punto di debolezza", a seconda dei casi. Quest'esito imprevedibile non è presente nell'approccio messo a punto da Lakatos. Nondimeno, è da esso derivabile in via immediata. Malgrado le sue intenzioni polemiche, Lakatos conserva:

- a) l'immobilismo degli standard cognitivi e delle procedure di verifica del falsificazionismo metodologico di Popper, in forza di cui lo "sviluppo" del sapere segue una "logica" lineare-incrementale;
- b) il convenzionalismo delle "rivoluzioni scientifiche" procedenti per "cambi di paradigma" di Kuhn, per effetto del quale lo "sviluppo" del sapere avviene mediante il passaggio ad

un altro "programma scientifico" che continua a conservare intatta la nozione di "razionalità scientifica" data<sup>2</sup>.

Il deficit maggiore che risalta dallo schema lakatosiano sta nella mancata previsione di una situazione di *complessità e differenziazione*, per usare il lessico proprio al funzionalismo sistematico. Dobbiamo partire dalla consapevolezza che tanto i "modi di fatto" attraverso cui si perviene alle "credenze scientifiche" quanto le "definizioni di conoscenza" debbono perdere il loro carattere di "rilevanza centrale"<sup>3</sup>. Che è come dire: il "programma" dell'epistemologia non è finalizzato alla determinazione dei *modi* e delle *condizioni base* della conoscenza. Se continuiamo a concepire l'epistemologia come "scienza fondativa" della gnoseologia e della legittimità delle asserzioni e proposizioni dei "soggetti cognitivi", vincoliamo la conoscenza a dei modelli rigidi che sovraimpressionano le singole realtà, senza nemmeno sfiorarne i processi complessi e differenziati che le solcano.

Imboccato, per così dire, il "crinale fondazionalista", assume scarsa importanza dibattere su quale debba essere il contrassegno peculiare dell'epistemologia: la normatività o la descrittività. Ci aggiriamo, pur sempre, entro un circolo chiuso, nel seno del quale all'epistemologia viene attribuita una duplicità di funzioni tra di loro contraddittorie. Qui essa *prima* fonda la conoscenza e *dopo* la giustifica. Come dire: le verifiche di legittimità scientifica sono attribuite a quella medesima soggettualità sapienziale che le ha elaborate! In maniera assai perversa, qui l'epistemologia si *legittima* come fonte e *giustifica* come scienza. Diviene, così, una sorta di *conoscenza della conoscenza*: una metadimensione da cui dipendono i modi e gli impieghi del sapere, l'atteggiarsi ed il posizionarsi dei "soggetti cognitivi", il valore di certezza o falsità delle proposizioni scientifiche. Per effetto della sua metadimensionalità, l'epistemologia rimpiazza le funzioni svolte dalla metafisica nel sistema filosofico-scientifico antico e moderno. Non prima, però, di aver sapientemente costruito un'immagine di sé quale superamento ultracritico e irreversibile della metafisica.

Va da sé che l'approdo metadimensionale, a rigore, non è epistemologicamente corretto. Però, non è mai stato stanato a sufficienza. Chi si è spinto più in là nell'operazione di critica dei metodi epistemologici e della metadimensionalità epistemologica, certamente, è stato Feyerabend, con la sua recisa negazione della "credenza" diffusa (non soltanto nella "comunità scientifica"), secondo cui la scienza sarebbe l'unica forma di conoscenza validata e verificabile<sup>4</sup>. Con l'anarchismo metodologico feyerabendiano, crolla il mito del "primato della scienza". Non solo. Feyerabend nega che la scienza abbia una natura oggettiva e che la sua definizione sia "affare interno" alla competizione fra teorie rivali.

Per Feyerabend, nella formulazione di una (qualunque) nuova teoria occorre:

- a) violare le regole di razionalità e le metodiche codificate;
- b) rifuggire da "standard permanenti";
- c) destrutturare e dissolvere l'"invarianza di significato" delle proposizioni scientifiche;
- c) tener conto anche di codici culturali in senso lato e antropologici in senso stretto.

La critica del metodo lo conduce, così, ad un approdo di tipo cosmologico: tutto il "materiale" presente nel cosmo rientra nel processo di formazione e sviluppo della conoscenza. Col che il concetto moderno di razionalità scientifica è messo alle corde. La scienza, che si era affrancata da tutti gli altri campi disciplinari, per stabilire su di essi il suo imperio, viene alla fine scoperta in tutta la sua sistematica precarietà e debolezza.

Rimanendo fermi a Feyerabend, dovremmo accettare qualunque formulazione linguistica, purché essa sia suscettibile di "interpretazione", non importa quale sia la sua origine e quale la sua caratteristica. La critica e la crisi della scienza si capovolgono, dunque, nel primato dell'interpretazione. All'euristica positiva di Lakatos subentra l'*ermeneutica ametodologica* di Feyerabend. E qui frana lo stesso concetto classico di razionalità scientifica, a misura in cui l'opinione (*doxa*) prevale sul sapere (*episteme*). Se l'approccio fondazionalista irrigidisce l'epistemologia come una metadimensione ("conoscenza della conoscenza"), l'anarchismo metodologico feyerabendiano, nulla togliendo ai suoi corrosivi meriti, la fossilizza nei termini di una *interpretazione dell'interpretazione*. Qui ci affranchiamo, sì, dai dilemmi dell'epistemologia, ma soltanto per (ri)precipitare in quelli dell'ermeneutica. Dalle interrogazioni intorno ai programmi regrediamo alle interrogazioni intorno alle interpretazioni: un passo avanti e due indietro, come dire.

Esaurito quest'insolito excursus, possiamo porci due domande cruciali.

Domanda *principale*: qual è il "nucleo vitale" dei programmi delle guerre globali?

Domanda *subordinata*: la "domanda principale" ammette risposte univoche e assorbenti, di volta in volta, selezionabili come quelle dotate del maggiore grado di plausibilità?

Nessun programma è sede di un "nucleo vitale" coerente; anzi, ben dentro il "nucleo vitale" si annidano nodi di controfattualità. Ma non per questo la controfattualità può dirsi incoerente: viceversa, il nucleo vitale di ogni programma non fa che miscelare e dosare coerenza e incoerenza. Fattualità e controfattualità costituiscono le due facce della stessa medaglia. Ogni programma procede attraverso l'azione combinata e contraddittoria di "fatto" e "controfatto": come il primo non conferma il programma, così il secondo non lo smentisce.

Non possiamo, quindi, meravigliarci, se programmi altamente "controfattuali" non vengano abbandonati; allo stesso modo con cui non può costituire motivo di stupore che programmi di elevata "fattualità" vengano interrotti o sospesi in via definitiva. Sussiste un profondo legame (epistemologico) di coappartenenza e distinzione tra coerenza e incoerenza, fattualità e controfattualità che occorre, di volta in volta, individuare; pena il ricorso alla spiegazione semplicistica che riconduce tutto alla volontà dei decisori.

Lo scandalo, per dare ancora più concretezza al nostro discorso, non risiede nella circostanza che, nonostante non apportino democrazia e non garantiscano i diritti umani (anzi) e non accresca le soglie della sicurezza sociale (anzi), le guerre globali siano poste come uno dei piloni dei sistemi di regolazione e controllo sociale. Lo scandalo starebbe, piuttosto, nell'evidenza contraria: nel loro venir meno, a fronte del loro fallimento fattuale. Siamo costretti, dai "fatti" e "controfatti", a rilevare che più mancano gli scopi dichiarati e più le guerre globali si abbarbicano nella società. E ciò, soprattutto, nel presente storico e nel futuro che si prospetta, sia ad occidente che ad oriente.

La simultaneità epistemologica dei livelli di coerenza/incoerenza, fattualità/controfattualità, senso/non-senso, di cui abbiamo cercato di dare stringatamente conto, fornisce la chiave di comprensione di questo paradosso. Che, poi, tanto paradosso non è. A ben vedere, esso è un consequenziale risultato e, nel contempo, un'esemplare base di aggregazione di teorie, fatti e controfatti. Le interpretazioni, da sole, qui non possono aiutarci a risolvere i rompicapo contro cui impattano la nostra conoscenza e la nostra esistenza.

Le teorie normative e quelle descrittive, al di là delle discordanze tra loro sussistenti, finiscono con il convergere in uno snodo cruciale: la formalizzazione dell'esistente sotto il controllo di regole codificatorie. Il *formale* diviene qui il fondamentale, se non unico, principio di rappresentazione del reale. Al di là della crisi delle teorie della rappresentazione e della rappresentazione stessa<sup>5</sup>, quello che qui va sottolineato è che il formale è condannato a non recepire il magma entro cui il reale si va plasmando e dislocando nella sua infinita trama di composizioni e scomposizioni. Del resto, non è questo il suo obiettivo precipuo.

Il formale è irrimediabilmente distaccato dal reale, di cui non può che fornire rappresentazioni distanzianti e oggettivanti. Ciò che emerge nel formale non è esattamente ciò che ribolle nel reale. Il primo è regolato da una logica assiomatica; mentre il secondo obbedisce ad una razionalità asistemica. L'epistemologia fallisce i suoi impegni e i suoi programmi, perché finisce con il subordinarsi alle logiche assiomatizzanti del formale. Feyerabend è uno dei pochi epistemologi che tenta di sfuggire a questa presa stritolante.

Se ci addentriamo nei campi del diritto e della norma, il limite epistemologico appena individuato emerge in tutta la sua dirompenza. Il diritto moderno è, per definizione, il campo regolatore della *dissimulazione disincarnata* del reale e, quindi, una delle sue maschere più atroci. La guerra è, per antonomasia, il campo di battaglia tra vita e morte e, in questo senso, la costellazione della *non-vita*: lo spazio/tempo in cui istituzionalmente la vita viene essiccata ed evacuata dei suoi attributi di nobiltà, dignità e felicità. Il formale qui, come in tutte le istituzioni chiuse e concentrazionarie, è la *gabbia d'acciaio* del reale.

Ciò spiega perché, parlando di combattenti, aggressori e aggrediti, viene per lo più messa in codice ed in scena la *guerra formale* e raramente la *guerra reale*. L'esistenza della guerra, come quella di tutti i fenomeni ed i processi investiti da sforzi cognitivi e interpretativi, si sdoppia in due dimensioni fondamentali: quella formale e quella reale, con tutte le intermediazioni e sottoespressioni che in ognuna e tra le due si articolano. Sulla guerra formale si appuntano le indagini dei "soggetti cognitivi" e si indirizza lo "sguardo dell'ermeneuta"; la guerra reale, dove i viventi sono materialmente costretti e ingabbiati, si va sempre più eclissando e miniaturizzando in una galassia manipolata comunicativamente e mediaticamente. Sicché quando si parla della prima non si vede la seconda e quando si parla dei viventi in guerra ci si distanzia dalla loro sofferenza reale, con il carico di tutte le svariate e intrecciate modalità di controllo invasivo e intrusivo che ne consegue.

Esiste una storia della guerra come istituzione, dal lato del controllo dei corpi, delle menti e delle anime dei combattenti e dei civili aggrediti; ma non esiste una storia delle vittime della

guerra: dei *viventi* costretti alla condizione di *non-viventi in guerra*. La storia dell'istituzione guerra è la negazione della storia dei viventi finiti sotto il suo controllo.

Essenzialmente, il diritto moderno è stato *legittimazione* del potere e dei mezzi attraverso cui esso garantisce e mantiene la sicurezza. In tale prospettiva, è anche (ma non solo) legittimazione del monopolio della violenza. Per essere ancora più chiari: possiamo qui ritenere il diritto un mezzo artificiale atto alla legittimazione del potere e di tutti i suoi mezzi di riproduzione. La sicurezza, quindi, è prima di tutto intangibilità del potere legittimato: sua perpetuazione formale. La sicurezza dello Stato a cui sono imputati i poteri (e, quindi, la prerogativa della produzione normativa), allora, viene prima della sicurezza dei cittadini. Qui, prima ancora che la sicurezza dei cittadini, è garantita la sicurezza dello Stato.

Ciò che la teoria politica moderna ha declinato come "interesse comune" è, in effetti, interesse proprio alla autorità statale che si mantiene e perpetua, (anche) a mezzo della produzione normativa. La coesione sociale viene qui a dipendere dalla coesione della forma Stato: questa surdetermina quella, da cui si va progressivamente autonomizzando. L'autorità statale mette sempre più in secondo piano le sfere culturali e materiali entro cui vanno dipanandosi i processi di socializzazione, stratificazione, complessità e differenziazione sociale, fino a diventare immemore.

L'istituzione statale, imboccato questo varco, non si limita a perdere progressivamente memoria attiva del socio-culturale; ma lo distanzia, ricostruendolo artificialmente a sua immagine e somiglianza. I poteri formali di cui gode (ed il diritto, primo tra questi) costituiscono lo strumento meglio conforme allo scopo. La cecità istituzionale di fronte al socio-culturale e la crescente caduta di legittimità dello Stato democratico hanno questa origine arcaica che dalla Sofistica greca transita nella scienza politica moderna, per poi annidarsi nel 'politico' contemporaneo<sup>6</sup>.

L'artificialità del patto costitutivo sottopone tutti ad un *potere comune* (Hobbes, *Leviatano*); ma il potere comune si incarna in un sovra-organismo (lo Stato) che Nietzsche non esiterà a dichiarare un *mostro gelido* (*Così parlò Zarathustra*). I poteri formali, soprattutto attraverso la produzione normativa, glacializzano il mondo dei viventi. Se qui il controllo sociale non è che uno degli scopi e una delle anime del diritto, la glaciazione del vivente rimane la sua molla pulsionale nascosta. Del resto, quanto più il vivente ed i viventi sono glacializzati, tanto più agevole risulta sottoporli a controllo. La glaciazione a fini di controllo è, dunque, lo scopo inconfessabile dei programmi di controllo dello Stato e delle sue istituzioni.

L'epistemologia moderna e contemporanea non può e non vuole penetrare questa dimensione arcana dei poteri e questo risvolto nascosto dell'umano-sociale. Rimane, anzi, uno strumento supplementare per la domesticazione e l'anestetizzazione delle profondità abissali dell'umano-sociale, soprattutto di quelle in cui più vibrano le voci del dolore e dell'angoscia. Nel diritto (da quello penale a quello internazionale) avviene, così, che il controllo si prolunghi in *sofferenza meritata* e l'aggressione diventi *supplizio*, senza che gli epistemologi e l'epistemologia (e i filosofi della morale, i teorici della politica, gli scienziati, i ricercatori sociali ecc. ecc.) abbiano granché da ridire.

Le finalità dello Stato sono le medesime perseguite dai saperi ufficiali: la glaciazione del vivente e dei viventi. Su questa trama glaciale, mistificata come mondo delle "necessità virtuose", viene ordita la tela delle spiegazioni, delle giustificazioni, delle interpretazioni, delle legittimazioni. La rappresentazione è qui in crisi, proprio perché non può spezzare le *gabbie d'acciaio* dei poteri e dei saperi glaciali: essa stessa non è che un ricalco della glaciazione del vivente.

Ma qui, con una vera e propria dichiarazione di fallacia (rispettivamente dell'idealismo in tutte le sue manifestazioni e del marxismo in tutte le sue versioni), le rappresentazioni fornite dal diritto e da tutte le forme di sapere non costituiscono delle sottoespressioni dirette o superfetazioni ideologiche del dominio dello Stato. Al contrario, *riarticolano* formalmente i poteri dello Stato, consentendo loro di funzionare materialmente in maniera sempre più razionale e calibrata.

Questo è quello che accade su una sponda del mondo reale che, non necessariamente, risolve e ingloba quello che accade sull'altra e, ancora di più, nell'oceano mosso che si distende tra le due. Il processo di riarticolazione dei poteri e dei saperi, per quanto totale, non riesce mai a totalizzarsi. Anche in forza della relativa autonomia del diritto e dei saperi, si installa e sempre permane un *residuo* che si sottrae al controllo totale: ciò perfino in carcere e perfino nel lager. Anche in nome di diritti di libertà e di saperi di liberazione, possiamo continuare a *sperare*. Ma di diritti che non siano più coniugati semplicemente come diritti naturali; anche se è da qui che

si deve continuamente ripartire<sup>7</sup>. E di saperi che siano declinati come dissoluzione delle gabbie del formale, effrazione delle prigioni del reale e ricostruzione dello spazio/tempo del vivente e dei viventi.

Qui la critica del diritto non è in funzione dell'estinzione del diritto (in quanto borghese, di per sé); ma tende all'affermazione di diritti di libertà nuovi e più estesi. Qui la critica della scienza non è in funzione dell'abolizione della scienza (in quanto capitalistica, di per sé); ma costituisce e fa impiego di saperi, per l'emersione sociale di ambiti di vita più ricchi, progressivamente emancipati dai bisogni elementari, dal dolore psico-fisico e dalle costrizioni sociali e mentali.

Le teorie dell'abolizione del diritto (e dello Stato, per quel che concerne l'ambito specificamente marxista) e le teorie della confutazione iconoclasta dei saperi si risolvono in ontologie, a misura in cui legano costitutivamente al "male" l'essere e l'esserci del diritto e della scienza. Il "male" emerge qui come realtà ed essenza assoluta tanto del diritto quanto della scienza. Da qui la pulsione imperiosa ad affrancarsene e l'altrettanto imperioso scoramento, laddove la pulsione conosce uno scacco irrimediabile. L'inazione e/o la reazione di resistenza diventano l'unica prassi qui contemplata. Una prassi dilacerata che arretra dal foro esteriore e si autopone nel foro interiore, non riuscendo a parteggiare pienamente per il vivente e le sue pulsazioni.

Ogni ontologizzazione della teoria, d'altronde, non è che il "sintomo" di una atomizzazione e atrofizzazione delle unità del vivente, a partire dalla propria esistenza personale e relazionale. A monte dell'ontologia v'è il distacco dal vivente umano-sociale, da cui si fuoriesce, illudendosi al contrario di immergersi.

Si perdono le tracce del residuo individuale/collettivo che i poteri/saperi non riescono ancora a colonizzare e si scambia la propria esistenza isolata come ultima postazione libera difendibile. Negli strati più distorti e sofferenti del dispositivo ontologico di base, così, si ingenera una deleteria illusione ottica: a) o si è convinti di fronteggiare un nemico invincibile; b) oppure si ritiene di essere gli sconfitti di una guerra o mai iniziata o appena terminata. Nel primo caso, si tratterebbe di adeguarsi in fretta alle ragioni del più forte; nel secondo, non resterebbe che conservare la dignità del vinto.

Trincerandosi in queste strettoie, il dispositivo ontologico condivide con il pensiero formale la riduzione delle manifestazioni del vivente ad oggetto, ben oltre le categorie di "feticcio" e "reificazione" di derivazione marxiana. La riduzione ad oggetto è la premessa che fa scattare la rappresentazione. Ed è qui che il pensiero ontologico e quello formale incontrano l'epistemologia, rideterminandosi e rafforzandosi vicendevolmente. Se solo gli oggetti possono trovare una rappresentazione formale, è la riduzione ad oggetto (non solo e non tanto a merce) lo scopo non dichiarato dei poteri e dei saperi dominanti. Glacializzare il mondo, per governarlo dispoticamente ed imperiosamente: questo, il "nucleo vitale" proteiforme dei programmi (di potere) che l'epistemologia non è in grado e non vuole snidare. Il pensiero ontologico si trova rinserrato nella stessa tenaglia: sia nella versione catastrofista che in quella apologetica, esso ritiene imperforabile il manto oggettualizzante che ricopre il vivente ed i viventi. Si tratterebbe unicamente di dividerlo enfaticamente o subirlo senza potervi frapporre rimedio valido.

Per quanto distorti, contorti e continuamente in bilico tra pessimismo cosmico ed apologia sfrenata, questi esiti hanno una genesi che, a suo modo, è esemplare e stringente. Il fatto è che, con l'affacciarsi dell'epoca moderna, la conoscenza scientifica si desoggettualizza: dal dotto e/o sapiente trasloca negli *specialismi*. Col che gli *oggetti* (non più i soggetti) dell'indagine diventano i depositari della scienza e della conoscenza<sup>8</sup>. La scienza, a partire dal modello baconiano, diventa direttamente titolare di una immane potenza *generatrice* e *trasformatrice*: diviene, cioè, *potere*<sup>9</sup>. Parte da qui la storia che dal potere dell'*homo faber* conduce al potere dell'*homo creator*<sup>10</sup>.

Tutti i modelli di sapere si oggettivizzano, fino a rideterminare i codici epistemici dell'agire che trovano ora fondamento esclusivo nel 'politico', separatosi in via definitiva dall'etico. Così, mentre la scienza fonda oggettivamente verità e conoscenza, il 'politico' si fa Stato-macchina, diventando l'unità di riferimento principale ed intrascendibile dell'agire umano e sociale. Con la modernità, il sapere sperimenta il mondo e, sperimentandolo, lo crea: questo, il circolo epistemico della scienza moderna, da cui derivano tutti i modelli di razionalità scientifica che abbiamo ereditato.

La scienza qui non è più fluidificata o intermediata dal *discorso*. La diade aristotelica scienza/discorso (*Etica nicomachea*) viene eclissata. Il dissolversi progressivo della razionalità discorsiva lascia libero il campo alla razionalità scientifica che, così, può autofondarsi come esperienza (Bacone, *Novum Organum*). Ecco che è proprio e già qui che la scienza e la razionalità

scientifiche assurgono a criterio di verità assoluta e indefettibile: l'agire scientifico cessa di essere discorsivo e si fa integralmente strumentale. L'esserci e l'essere vengono connotati tecnicamente e strumentalmente. La scienza diviene, così, un'ontologia camuffata. La resa oggettualizzante del vivente comincia da qui ed è marchiata col ferro e col fuoco di poteri nascenti implacabili, nella loro pretesa di universalizzazione e assolutizzazione.

Gli schemi epistemologici che abbiamo velocemente passato in rassegna sono contrassegnati da questo indelebile "peccato originale", da cui fanno fatica a redimersi. Le stesse ipotesi alternative, di volta in volta proposte, non si misurano con questo "nocciolo duro", le cui proiezioni ottundenti e inquietanti finiscono col subire.

Dietro il diritto glaciale c'è sempre un sapere algido ed a sostegno di entrambi si erge sempre un potere gelido. Alla sensatezza della scienza viene opposta la negatività insensata di tutto ciò che non è oggettualizzato o oggettualizzabile dai poteri e dai saperi; cioè, tutto ciò che non è matematizzabile. L'oggettualizzazione scientifica nasce da un pensiero convenzionale che ambisce ad anticipare, generare e trasformare il mondo, di cui intende essere l'unico legislatore riconosciuto. I saperi e il diritto *strumentano* questa legislazione e, dunque (una volta di più), non ne sono i meri *strumenti*. Nelle pagine che seguono cercheremo di vedere proprio come, esplose da queste falle, le guerre globali tendono ad ergersi a legislatori assoluti di un mondo che tentano di strumentare come loro esclusiva proprietà.

## 2. Universalità della guerra

### 2.1. Il gorgo delle Twin Towers

I più attenti analisti politici concordano su una circostanza fondamentale: con l'amministrazione Bush jr., è venuto definitivamente meno il cinismo moderato e prudente del realismo politico, tradizionale baricentro della politica estera Usa e che aveva trovato, negli anni '70 e '80 del secolo scorso, in Kissinger e Brzezinski le personalità di maggiore spicco. Come ben si sa, il realismo politico è stata quella dottrina che più delle altre ha coniugato guerra e relazioni internazionali, espungendo le "questioni etiche" dal bacino di competenze della politica estera degli Stati ed, in particolare, delle superpotenze<sup>11</sup>. I teorici, i politici e le corporation dello schieramento neo-assolutistico che sta dietro (e intende andare oltre) l'insediamento al potere di Bush jr. si mostrano insofferenti per lo stesso apparato categoriale e relazionale del realismo politico, ritenuto uno strumento di analisi e di regolazione vetusto.

Prendiamo, per es., uno degli assunti fondamentali del realismo politico: quello, per intenderci, che vuole come causa della guerra l'*anarchia internazionale*; vale a dire, l'assenza di un *governo internazionale*, a fronte di una esponenziale litigiosità tra gli Stati sovrani<sup>12</sup>. Chiaro che, a fronte della crisi dello Stato-nazione e del tramonto del duopolio Usa/Urss, una siffatta teorizzazione era destinata ad entrare nel mirino della critica del pensiero politico e strategico conservatore. Fa ora problema, per le élites più reazionarie che gestiscono i poteri globali su scala mondiale, non già l'assenza di un "governo internazionale" delle relazioni internazionali; piuttosto, la mancanza di un *meccanismo dispotico di regolazione universale*. Da questa prospettiva, pertanto, non è alla carenza di *governo* che si intende rimediare; bensì si vuole rispondere ad un *deficit di modellazione* del mondo, secondo gli interessi delle caste neo-oligarchiche della globalizzazione direttamente rappresentate dalla amministrazione americana.

In questo discorso, la guerra diviene il regolatore decisivo, almeno nella prima lunga fase di messa in esecuzione del progetto. Volendo ridisegnare la geopolitica del pianeta, non è l'eccesso di guerra che preoccupa. Al contrario, in tale posizione, carenza di guerra significa carenza di controllo. *Più guerra e sempre guerra* divengono il leit-motiv che accompagna il tentativo in corso dell'amministrazione americana e dei suoi più fedeli alleati, (ormai, ridotti al ruolo di esecutori subalterni) di ridefinire con la forza l'ordine di stabilità del mondo. Chi si oppone alla guerra come *regolatore universale* dell'ordine internazionale, direttamente sotto il potere dell'amministrazione americana e dei poteri politici, economici e finanziari che la sorreggono, viene apertamente osteggiato e ridotto alle condizioni di impotenza: emblematico il caso dell'Onu nelle vicende che hanno portato (e che, presumibilmente, faranno seguito) alla "seconda guerra del Golfo".

La "guerra di liberazione" dell'Irak che, in spregio alle Nazioni Unite e all'opinione pubblica mondiale, è stata lanciata da Bush il 20 marzo scorso 2003, intende effettivamente "liberare"

risorse e territori, ma a favore dei poteri e degli interessi più vicini all'amministrazione americana. Non si tratta soltanto di petrolio; siamo al cospetto del primo atto di una campagna permanente di *epurazione belligerante* del mondo da contrappesi, ostacoli e resistenze al potere degli Usa, in qualunque angolo del pianeta si trincerino o persistano. Qualsiasi sistema di relazioni internazionali prevede al suo interno delle mediazioni e dei rapporti multilaterali; quello che l'amministrazione americana vuole imporre è un *sistema arelazionale a decisore unico*. Più che alla creazione di un governo internazionale, l'amministrazione americana è interessata alla *internazionalizzazione durevole* del governo Usa sul mondo. Come si vede, i postulati del realismo politico, in una certa misura, sono capovolti. Il governo Usa del mondo è il *gioco*; il mondo a decisore unico, la *posta in gioco*.

Questi capisaldi strategici sono stati teorizzati dall'entourage dei gruppi di potere vicini alla dinastia Bush, intorno alla seconda metà degli anni '90 del secolo scorso. Con la contestata conquista del potere alle ultime elezioni presidenziali e, ancora di più, dopo le Twin Towers dell'11 settembre del 2001, la nuova amministrazione ha manifestato con crescente aggressività il nuovo credo, lanciando prima la guerra contro l'Afghanistan e contro il "terrorismo internazionale" e ora la "seconda guerra del Golfo". Che le Twin Towers siano state giocate in questa direzione costituisce uno dei più perfetti paradossi che sia dato di reperire in azione. Esse hanno rappresentato un effetto, tanto coerente quanto perverso, dei primi e parziali processi costitutivi del sistema a decisore unico che sono andati modulandosi contestualmente alla crisi del bipolarismo<sup>13</sup>. Con la nuova strategia della *guerra preventiva*, l'amministrazione americana non si emancipa dalle Twin Towers, ma sprofonda nel suo gorgo, con il rischio di farvi inabissare l'intero pianeta<sup>14</sup>.

Il decisore unico, ora, presume di risollevarsi e di riscattarsi dalla catastrofe delle Twin Towers, muovendosi in anticipo e conformando il mondo secondo le sue pretese, le sue aspettative e i suoi interessi; come se i rischi e i pericoli collegati e collegabili all'azione umana, politica e sociale si possano eliminare preventivamente, prima che l'azione temuta si dispieghi, invalidando l'esecutore presumibile. La rozzezza e l'ingenuità di una tale posizione sono evidenti. In questo modo, con la propria non si anticipa o scongiura l'azione altrui; viceversa, la si surdetermina in negativo. Inoltre, si resta prigionieri della propria "azione preventiva" che scatena una serie catastrofica di effetti imprevedibili, incontrollabili e controfattuali. E, così, il decisore unico (che ambisce all'onnipotenza assoluta) pone se stesso al centro di una polveriera, dilatando oltre misura proprio quello scenario che le Twin Towers avevano iniziato a profilare all'orizzonte e che, invece, si vorrebbe scongiurare del tutto. Qui è il linguaggio delle Twin Towers che si amplifica e si erge a sovrano degli universi discorsivi, comunicativi e fattuali. La mobilitazione della opinione pubblica mondiale *contro* la guerra e *per* la pace, che il 15 febbraio 2003 ha segnato una importante data storica, se non uno spartiacque epocale, è precisamente contro il linguaggio delle Twin Towers, contro la sua pretesa di divorare il pianeta, riducendolo ad un inferno di fuoco e ad un cimitero di macerie. La guerra come regolatore universale, secondo le strategie e le mutevoli esigenze del decisore unico americano, universalizza la catastrofe delle Twin Towers, ben più di come Hiroshima abbia universalizzato la catastrofe nucleare. La "guerra di liberazione" dell'Irak, preventiva ed unilaterale, è patentemente contro il diritto internazionale; così come la dittatura di Saddam è contro i diritti umani e i diritti dei popoli. In un certo senso, entrambi i contendenti confessano apertamente questo loro "status":

- a) gli Usa azzerano l'Onu e, con ciò, intendono certificare la morte del diritto internazionale;
- b) la dittatura irachena trasforma la lotta contro l'invasione in una premessa per la riproduzione (anche simbolica) dei propri modelli di oppressione, sacralizzati e sublimati con l'aurea della "guerra santa".

Come in un raffinato ordito di rimandi speculari, ognuno fa anche il gioco dell'altro, senza volerlo e senza saperlo. Si dispiega un sistema complesso di intrecci, azioni e controazioni assolutamente fuori dal controllo dei singoli decisori. La somma e l'interdipendenza delle azioni e dei risultati attesi e di quelli non previsti fanno sì che lo scenario sia sempre più mobile e sempre più sottratto al controllo sistematico e onnipervasivo dei decisori belligeranti. Ora, nel teatro complesso della guerra globale, lo scatenamento di un processo di effetti *fuori controllo* è la tendenza che l'attore debole non teme, ma anzi asseconda: tenta, in questo modo, di surrogare nei tempi lunghi la sua inferiorità immediata. Non altrettanto può dirsi per l'attore forte, il quale vuole ricondurre tutto sotto il proprio imperio di comando e trasformare la sua superiorità contingente in potere assoluto.

Per il decisore unico, nella guerra globale così come nel mondo, niente può e deve essere fuori controllo; ma tutto comandato e amministrato, secondo procedure e vincoli di dominazione assoluta. Una pretesa che, prima ancora che costituire un delirio di onnipotenza ed una disidratazione del pensiero, è destinata allo scacco, non essendo i fenomeni della complessità globale univocamente, preventivamente o posteriormente controllabili. E non importa qui che, alla fine, il più potente trionferà sull'altro belligerante: il soccombente (sconfitto e/o morto) avrà dalla sua l'aureola del martire che fungerà come terribile risorsa di mobilitazione contro la "oppressione occidentale". Siamo qui in uno dei più profondi e oscuri meandri del gorgo delle Twin Towers. Anche per questo, non si tratta di essere con Bush o con Saddam. Né basta, ancora, essere *contro entrambi*; occorre essere *dalla parte* del popolo iracheno e di quello americano; *dalla parte* dei popoli di tutto il mondo e della vita sul e del pianeta; *dalla parte* dell'Oriente e dell'Occidente. Questo indica e questo esige il pacifismo critico che si va mobilitando contro *questa guerra e tutte le guerre di oppressione* ("interne" o "esterne" che siano).

## 2.2. Il cortocircuito americano

Dalla teoria politica di Hobbes alla teoria delle relazioni internazionali, compito precipuo del Leviatano era quello di scongiurare la guerra: contrapporre ordine a caos sedizioso, questo il suo mandato. Lo Stato era la risorsa giocata contro la guerra, esattamente come il "diritto internazionale" era lo strumento di regolazione dei conflitti fra Stati. La guerra, in tutti e due i casi, era concepita come estrema ratio e, comunque, assumeva le sembianze della *guerra di difesa*.

Con la "dottrina Bush", questa codificazione perde di vigenza. Dietro il postulato strategico della *guerra preventiva* opera un paradigma neo-assolutistico: *il mondo agli americani*, il quale costituisce una traslazione semantica e una superfetazione politica della "dottrina Monroe" (l'America agli americani": messaggio presidenziale al Congresso del 2 dicembre 1823). Qui il Leviatano si insedia *con* la guerra e fa politica *a mezzo* della guerra: si *deinternazionalizza* in quanto ad *autorità politica sovrana* e si *internazionalizza* in quanto a *sfera di azione*. Con l'affermazione di questa nuova dottrina, crolla il mito e la figura del "governo internazionale"; si insedia il "governo americano" del mondo. La nuova amministrazione americana non ha fatto mistero su quali fossero i suoi progetti di dominio e non ha perso occasione per ribadirlo e puntualizzarlo.

L'unilateralismo americano è connotato in maniera reazionaria, in quanto costituisce una *lettura nazionalistica* della globalizzazione. Perciò, sul lungo periodo, è destinato allo smacco. Nel frattempo, però, metterà a ferro e fuoco il pianeta, con un spaventoso tributo di sangue e vite umane. Il mondo viene spinto verso un vicolo cieco, dentro cui si tenta di rinserrarlo: più si accentuerà l'isolamento americano, più il governo Usa del pianeta tenterà di farsi dispotico e onnicomprensivo. Conseguentemente, tanto più la politica americana procederà a mezzo della guerra, non come sua *continuazione* ("con altri mezzi"), ma come sua *premessa e regolarità*. La polemologia clausewitziana viene surclassata. Ma viene meno, se così possiamo dire, anche la "polemologia foucaultiana" che vede politica e guerra l'una come "continuazione" dell'altra.

Nel cortocircuito americano, politica e guerra costituiscono un *combinato* indissociabile: esse sono *comparteci*, senza che si possa conferire a nessuna delle due il primato sull'altra e senza che, tra di loro, si possa più tracciare una linea di confine. Potere e potenza si fanno *tutt'uno*: la potenza richiede un corrispettivo di potere ed il potere anela ad esprimersi alla ennesima potenza. La *potenza* è qui l'unica fonte di legittimazione del Leviatano; esattamente come il *potere assoluto* è l'unica forma di espressione politica ritenuta adeguata. La potenza assoluta (gli Usa) si pensa e costituisce nelle forme del potere assoluto del Leviatano planetario. Ora, non è dato immaginare nessun potere e nessuna potenza più assolutistici del *potere unilaterale*. Con l'unilateralismo americano il delirio di potenza del 'politico' tocca i suoi vertici supremi e diviene, nel contempo, sempre più vulnerabile, tanto all'esterno che all'interno. All'esterno, perché è individuato come "nemico comune" da una serie crescente di antagonisti; all'interno, perché i competitori esclusi dalla gestione diretta delle leve del potere ne contestano apertamente l'egemonia (le "resistenze" dell'Europa e della Cina non sono che una prima e timida avvisaglia in questa direzione).

La guerra, nella posizione che stiamo qui confutando, si pensa come *regolarità* della politica, allo stesso modo con cui la politica si pensa come *costante* della guerra. Solo in questo senso possiamo capire come i generali americani presenti in Irak, nel Qatar e nel Kuwait parlino di *politica*, mentre Bush, dall'America, esibisce il quotidiano *dispaccio di guerra*. Non si tratta di

una inversione dei ruoli tradizionali; piuttosto, di una loro commistione. Mentre i militari celebrano l'elogio della politica, i politici intonano l'elogio della guerra. Ciò a dispetto delle tanto volte narrate "morte della guerra" e "fine della politica".

Ma non saremmo, ancora, in grado di leggere con occhio sufficientemente penetrante quest'arco di problemi, se non riflettessimo con maggiore attenzione sui "fatti nuovi" da cui la "dottrina Bush jr." ha preso cominciamento e su cui intende governare. Per farlo, corre obbligo partire da un "antefatto" significativo.

Sia la polemologia che la teoria delle relazioni internazionali hanno metabolizzato l'entrata in scena dell'atomica come un "salto di qualità" nella conduzione delle guerre in particolare e nella storia della civiltà umana in generale. La possibilità della "fine del mondo" ha influenzato i rapporti di forza internazionali, facendoli pendere necessariamente a favore dei possessori dell'atomica, ed ha tragicamente posto l'umanità in faccia alla propria estinzione. L'immaginario collettivo, non solo e non tanto l'"arte" e la "scienza" della guerra, ne è risultato profondamente modificato. La politica della *deterrenza nucleare*, che dal 1945 al 1989 ha governato le relazioni internazionali tra i due blocchi e all'interno di ciascuno, ha come suo retroterra il profondo sommovimento simbolico collegato alla *prossimità* della "fine del mondo", tanto che sono, da allora, stati partoriti nuovi archetipi che, a loro volta, sono a base della nascita degli stereotipi culturali della "guerra fredda".

Attraverso la "guerra fredda", la *prossimità* della "fine del mondo" ha coniugato la *prossimità del male assoluto*: per il blocco atlantico, incarnato dal comunismo; per il blocco sovietico, rappresentato dal capitalismo. L'*arma assoluta* costituiva il deterrente con cui neutralizzare il *nemico assoluto*. La neutralizzazione si sostanziava nella competizione a scala mondiale, per l'accaparramento e la difesa delle zone di influenza. Lo status di nemico assoluto che ogni blocco conferiva all'altro esplicava una forma evidente di convivenza e di cooperazione, ai fini del mantenimento dell'ordine internazionale nelle forme della coesistenza pacifica. I due avversari estremi, insomma, si dichiaravano antagonisti, ma non anelavano l'uno alla distruzione l'altro.

Con la "dottrina Bush jr.", gli archetipi della "fine del mondo" e gli stereotipi della "guerra fredda" si sublimano in quanto *contesto* e si modificano in quanto *testo*. Permane e si condensa allo stato puro l'archetipo del male assoluto e del nemico assoluto; solo che, ora, il copione e la parti sono completamente riscritti. In luogo del comunismo, il "male assoluto" è costituito dagli "Stati canaglia" e dal "terrorismo internazionale" che, non di rado, si sovrappongono e interscambiano, mediante una revisione degli stereotipi della "guerra fredda". Ma, nell'attualità, la *fine del mondo* è proponibile dall'unica superpotenza sopravvissuta, in quanto massimo detentore dell'arma totale e delle tecnologie di sterminio più avanzate. L'evidenza è cinicamente messa a frutto e si traduce nella (auto)legittimazione a distruggere l'antagonista di turno, del cui mondo si persegue la soppressione col ricorso alle armi. Anche questa è una proiezione della strategia della "guerra preventiva". Affonda in queste radici la cantilena ossessiva e ossessionante con cui l'amministrazione Bush jr. "bombarda" il sistema comunicativo e che, così, possiamo riassumere: distruggiamo i "mondi del male", affinché non distruggano i nostri "mondi civili" e, dunque, salvaguardiamo la sicurezza e la libertà di tutte le nazioni; ringraziateci, per questo.

Il fatto è che il governo Usa fa un uso strumentale e tendenzioso sia della "guerra fredda" che della "liberazione" dal nazifascismo, ponendosi come agente salvifico dell'umanità, altrimenti votata al male. Così come la bomba atomica piegò le resistenze giapponesi e sancì la chiusura del secondo conflitto mondiale, la "guerra preventiva" dovrebbe espungere i pericoli dal mondo, libero di essere totalmente amministrato e controllato dalla potenza americana. La fine del bipolarismo, secondo la "dottrina Bush jr.", autorizza l'amministrazione americana a reclamare la supremazia totale sul "mondo libero", dalla cui responsabilità ora gli Usa intendono dedurre tutti i benefici ed i vantaggi possibili, nella misura massima del possibile e con la minore condivisione possibile dei poteri. Secondo l'atlante americano, "mondo libero" e "mondo intero" coincidono e, dunque, tutto è di pertinenza e appartenenza Usa.

Non essendoci più quasi alcun territorio da liberare dal male assoluto del comunismo, quasi tutto il mondo appartiene agli Usa: è, questo, il corollario cardine della "dottrina Bush jr." Al momento, la "questione cinese", la "questione nordcoreana" e la "questione cubana" sono "questioni secondarie", da affrontare dopo aver edificato e collaudato con la forza le nuove strutture dell'ordine americano del mondo; anche se la "questione cinese" presenta una complessità che l'amministrazione Bush non si nasconde. In quanto unica superpotenza, gli Usa si riservano tutti i diritti sul mondo, senza nemmeno perdere il tempo a scrivere nuove tavole di diritti o a costituire nuovi organismi internazionali. L'esistente codificato e organizzato va di-

sinnescato e deprivato di ogni legittimità e, quando serve, screditato apertamente: se mostra delle crepe, tanto meglio; meglio ancora, se si sfilaccia sotto l'incalzare della pressione diplomatica e dell'azione di guerra Usa.

Il passaggio dall'"antico regime" dell'epoca bipolare al "nuovo regime" della globalizzazione crea degli sterminati vuoti concettuali e delle infinite distese alle scorribande dei predatori di turno, a cui va riconosciuto, almeno, il merito di aver riflettuto tempestivamente e a fondo sulle possibilità loro fornite dalla transizione epocale in corso. Le loro possibilità immediate di successo sono, per l'appunto, date dalla spregiudicatezza delle loro elaborazioni progettuali e delle loro pianificazioni politiche. Della globalizzazione l'amministrazione Bush jr. ha fornito una lettura regressiva e antiquata, ma con essa si è duramente cimentata, cogliendone i profili inediti che ha tentato di curvare impietosamente e senza mediazione alcuna ai propri interessi. Non si può dire lo stesso dei democratici e radicali americani. Ancor più grigio è il quadro esibito dalle sinistre europee, le quali affrontano il complesso tema della globalizzazione con chiavi di lettura che definire datate è, ancora, dire poco. Essere sconfitti da un avversario reazionario è sempre bruciante; essere sconfitti da avversari reazionari, rozzi e culturalmente superati è umiliante.

### 2.3. Paura, protezione e dominio

In un importante scritto del 1956, K. Jaspers faceva osservare che, in termini di distruzione dell'umanità, equivalente alla bomba atomica era soltanto un altro "singolo problema": il totalitarismo<sup>15</sup>. Jaspers pensava ai totalitarismi contemporanei "classici": quelli, per intenderci, indagati con finezza e profondità da una sua allieva prediletta, Hannah Arendt. In che misura possiamo, oggi, dire che la "guerra preventiva" è accostabile alla bomba atomica ed ai campi di concentramento, in fatto di distruzione dell'umanità? Il quesito è destinato a rimanere senza risposta, se non riprendiamo preliminarmente e rapidamente tra le mani il "concetto" di totalitarismo. Da qui siamo costretti a ritornare, anche noi, alla grande Hannah Arendt.

Come è noto, Hannah Arendt individua come moderni regimi totalitari soltanto il nazismo hitleriano (dal 1938 in poi) e il regime staliniano (dal 1930 in poi)<sup>16</sup>. Nella concettualizzazione della Arendt, i tratti peculiari che solo possono far parlare di totalitarismo sono:

- a) la riconduzione della "autorictas" ad un soggetto monocratico (il "capo" e/o il "partito");
- b) la teorizzazione e pratica del terrore quale "strumento di organizzazione" del potere monocratico;
- c) la ideologizzazione delle masse quale canale di fidelizzazione acritica al potere monocratico;
- d) la sistematica diffusione della menzogna quale decisiva leva di propaganda del potere monocratico.

Un altro risvolto dell'analisi arendtiana appare degno di rilievo: i totalitarismi trovano fertile terreno di coltura nella *massa*, non già nella *classe*: è la prima (in quanto disgregazione indistinta ed informe) non la seconda (in quanto aggregato distinto e specifico) a fare da sostegno al regime totalitario. La società di massa dei primi decenni del XX secolo ha costituito, da questo punto di osservazione, il contesto storico ideale per l'incubazione e la fertilizzazione del totalitarismo.

La massa, come ben intuisce la Arendt e ben sapeva Canetti, si immedesima nei sogni e nei desideri del "capo", delle cui pulsioni di potere si sente compartecipe e a cui chiede il proprio riscatto. Essa, spersonalizzata e inerme, si identifica col regime. Attraverso tale identificazione, si fa partecipe del mondo, non percependosi più come entità larvale e amorfa. Ed è qui che l'astuzia del totalitarismo scrive subdolamente il suo capolavoro. Gli *individui massa*, ci dice la Arendt, non *pensano* il proprio essere costitutivo; bensì lo *immaginano*. Non hanno bisogno di pensare: chiedono soltanto di poter immaginare. Il regime totalitario offre loro un surplus di narrazioni in forma di *immaginazione* che, come coglie con finezza la Arendt, hanno il fascino della *coerenza* e dell'*universalità*. È a queste condizioni che, finalmente, gli individui massa si presumono *sicuri e liberi*; quando, invece, è in tale situazione che sono supremamente spogli di sicurezza e di libertà. Finiscono in balia di un implacabile potere esterno ed estraneo che, come ci ha insegnato la Arendt, trasforma costantemente la *realtà* in *finzione*. Da questa trasformazione nasce il *dominio totale* che si regge anche sull'invenzione immaginaria del nemico (interno ed esterno): la *finzione* qui gioca la *funzione* di base di formazione e accumulo del terrore (fisico e psicologico), con cui il totalitarismo si regge.

Ora, si potrà continuare a discutere all'infinito sull'improprietà arendtiana della identificazio-

ne tra stalinismo e nazismo che, pur essendo entrambi regimi totalitari, rinviano a "tipi" diversi di totalitarismo. Ciò, però, non infirma la genialità e profondità dell'analisi arendtiana del totalitarismo, sulla scorta della quale possiamo agevolmente concludere che il *rischio mortale* del totalitarismo, che lo apparenta all'atomica, è l'*evacuazione dell'umano* dall'umanità, ridotta con la forza a serialità macchinica senza testa e senza cuore, ad iperbolico ammasso segregato. Secondo Jaspers, il *morire insieme a tutti* (a causa dell'atomica) equivale al *vivere insieme agli altri senza libertà* (a causa del totalitarismo). Una situazione limite di questo tipo, però, non ha luogo, né nel mondo dei concetti, né in quello della realtà. Il vivere rende sempre possibile le alternative e la scelta per la libertà. Vivere nell'illibertà significa anche e ancora vivere per la libertà, prepararla e costruirla. Ciò, per pochi o molti, può anche significare: *morire* per la libertà, a favore della libertà del tempo che verrà e delle generazioni future. Ma questo morire è il *morire umano per l'umano*; inassimilabile al *morire disumano a causa della disumanità* (della bomba e del totalitarismo).

L'umanità e l'umano conservano sé stessi anche nel totalitarismo e, perciò, possono fuoriuscirne *nel tempo*; reagiscono ai rischi (reali e potenziali) della catastrofe termonucleare e, perciò, possono scongiurarla *nel tempo*. Né la bomba atomica e né il totalitarismo possono privare l'umanità della possibilità di intervenire *sul tempo*. La *fine del mondo* dell'atomica è anche *fine del tempo*, definitivamente tolto all'umano e all'umanità. Ma l'umano e gli umani possono sempre opporsi a questo straziante strangolamento del tempo: niente e nessuno, se non la rinuncia, possono togliere tale possibilità.

È tempo, ora, di cominciare a rispondere alla domanda: come la "guerra preventiva" si inserisce nella parabola disegnata dalla bomba atomica e dal totalitarismo?

Iniziamo col dire subito che la "guerra preventiva" non è accomunabile né alla catastrofe atomica e nemmeno a quella totalitaria. Tuttavia, al pari di esse mette a rischio l'umano e l'umanità. E lo fa in un modo tutt'affatto nuovo. Il tema richiede una trattazione più filosofica che politologica, almeno a questo livello iniziale di indagine.

Prima ancora che un paradigma polemologico, quella declinata dalla "guerra preventiva" è una *visione del mondo* che manipola e ridisloca, a suo piacimento, il "principio realtà" ed il "principio necessità" che, così riposizionati, divengono la fonte di modellazione di un "principio speranza" disseccato per linee interne. Vediamo di spiegarci meglio.

È noto che, per Freud, il "principio realtà" si trova opposto al "principio piacere", per combatterne la sfrenatezza desiderante e disgregante<sup>17</sup>. Intendiamo riportare l'attenzione su un risvolto oscuro e scarsamente indagato di questa posizione. Secondo tale approccio, la realtà *resiste* al desiderio o, come meglio specificato da Heidegger, è *resistenzialità*<sup>18</sup>. Il "principio realtà" dichiara la sua fedeltà alla vita e si oppone alla morte, soprattutto quando assume la forma della dissoluzione caotica ingenerata dai desideri. La realtà finisce con l'essere *necessità della necessità*. È solo verso la necessità, in quanto unica realtà possibile e fattibile, che si deve qui coltivare la *speranza*. Regno della libertà e regno della necessità qui coincidono. L'al di là del "principio del piacere" preconizzato instaura una quieta, ma ferrea subordinazione del possibile al necessario, del passionale al razionale, dell'immaginario al reale.

Reperiamo, così, il compiersi del processo di sussunzione del libidico sotto il razionale, inaugurato dalle geometrie cartesiane e dallo Stato-macchina hobbesiano. Ciò che qui accomuna il paradigma psicoanalitico freudiano al paradigma cartesiano-hobbesiano è il posizionamento della necessità come limite *intrascendibile*. Ma, più al fondo, sottostante ad entrambi si alligna il *sentimento di paura* suscitato dall'ignoto, in forza del quale ogni ipotesi di distacco e secessione dal reale viene patita e metabolizzata come *minaccia* situante sull'orlo di un abisso, da cui occorrerebbe ritrarsi con una rapida inversione di rotta. La paura del possibile fa indietreggiare verso il necessario. Da qui la costruzione del concetto di realtà come necessità.

Sin da sempre, la paura è stata un'essenziale risorsa per il comando dei sudditi e, in genere, dei corpi. Con la nascita dello Stato moderno, essa diviene una risorsa essenziale ai fini dell'esercizio del potere politico. Il potere è politicamente costituito e concettualmente codificato come *protezione* dalla paura. Assegnandogli un ruolo protettivo, si attribuisce al potere una natura amichevole ed una funzione insostituibile. Natura e funzione che, ben presto, si caratterizzano per il loro profilo sovrastorico: l'inamovibilità (dalla storia) della paura dell'ignoto rende inamovibile (dalla società civile) il potere della protezione. L'*autorictas* del sovrano discende dalle capacità effettive di protezione di cui si rende attore e dispensatore: è, questa, una parabola che, in epoca moderna e contemporanea, va dal Leviatano hobbesiano al Welfare State.

Il silenzio della paura parla, dunque, i linguaggi della *protezione* che sono i linguaggi della necessità, opposti a quelli della possibilità. Il potere (politico, soprattutto) pone costantemente

cittadini, massa e movimenti in dialogo con la paura, per celebrare il suo proprio trionfo ed esibire le sue proprie capacità di risoluzione. Più che essere detentore del monopolio della violenza, qui lo Stato è il titolare del monopolio dei linguaggi della paura. Ricava la sua legittimità ad essere, agire e parlare dal fatto stesso di costituire l'unica risposta possibile (dunque: la risposta necessaria) alla paura.

Nell'epoca globale, con grande sorpresa per il pensiero conformista, gli scenari della paura si sono amplificati e intensificati. Non siamo più, come nel medioevo, alle "guerre per bande"; né, come nella sanguinosa scena dipinta dalle "guerre di religione", alla sedizione di massa in armi; né, come nel teatro del lutto e dell'orrore messo in opera dal XX secolo, allo sterminio e al genocidio di interi aggregati umani. Tuttavia, la paura permane, si infittisce e permea ogni microinfinitesimale interstizio delle relazioni sociali, dei rapporti fra Stati, della comunicazione umana e intersoggettiva. La planetarizzazione degli ambiti comunicativi (il mondo e gli altri in tempo reale) ha fatto irrompere la presenza dell'altro fin dentro la monade individuo e le più piccole comunità di appartenenza. L'irruzione è stata resa tragica dalla esponenziale dissimmetria in fatto di acquisizione e redistribuzione delle risorse culturali e comunicative, delle ricchezze simboliche e materiali tra "soggetti forti" e "soggetti deboli", sia a livello globale che a quello locale.

Intorno alla rete dei poteri è stata disegnata, dall'alto, un'antropologia negativa delle società globali, secondo cui l'altro non è semplicemente il competitore o esclusivamente il nemico; più precisamente, è il *rivale* che intende appropriarsi indebitamente di risorse che non gli competono o per le quali non può accampare pretesa alcuna, costituendo esse la logistica e l'approvvigionamento dello stile e del modello di vita delle nazioni e/o aree opulente. Conseguentemente, da questo rivale bisogna proteggersi a tutti i costi, con un repertorio di mezzi che vanno dall'emarginazione alla dominazione, dall'esclusione alla guerra. Secondo questa antropologia, l'altro non ha nessun diritto; gli viene esclusivamente riconosciuto un *dovere di obbedienza*. Se non si conforma ai desiderata dei poteri, deve essere neutralizzato, con tutti i mezzi. Come si vede, un filo assai forte lega il securitarismo neo-comunitario al neo-assolutismo dell'amministrazione americana.

Il "principio realtà" da cui muove la "guerra preventiva" è: "il mondo agli americani". Questo principio è, al tempo stesso, coniugato come necessità storica. La ragione profonda di tale necessità risiederebbe nella protezione del mondo dalla paura; protezione di cui gli Usa si farebbero carico, pagandone il prezzo e rivendicandone meriti e relativi vantaggi. La speranza è qui unicamente coltivabile, affidando agli Usa il compito di *protettori*. La protezione è qui esercitata a puri fini di dominio. Proteggere per dominare, dominare proteggendo: ecco la dura sostanza politica della "guerra preventiva".

Come tutte le strategie politiche impennate sulla paura, anche la "guerra preventiva" ha un carattere sovrastorico. Il male associato alla paura non è estirpabile dal mondo in via ultimativa, anche per la decisiva circostanza che la produzione e riproduzione delle figure del male si rinnova all'infinito. La protezione allarga illimitatamente le sue sfere di azione nel tempo e nello spazio, perché illimitato intende essere il potere che la sorregge ed aziona. È realtà necessaria: cioè, permane nel tempo e si estende a piacere nello spazio. La speranza qui promana solo dalla possibilità della sconfitta preventiva degli "agenti del male".

La realtà necessaria della "guerra preventiva" è, ora, l'unica e ultima speranza lasciata al mondo. Con un'operazione di transfert e, insieme, di evacuazione, la dominazione si mostra nelle sembianze spurie della protezione e della liberazione. Con un'inversione semantica ed una destrutturazione del "senso della realtà" e della "realtà del senso", la speranza è qui risposta nei soggetti del dominio che elaborano, comunicano e diffondono una immagine di sé stessi come protettore e liberatori.

La paura del vivere, da cui s'origina la "guerra preventiva", si traduce nell'anestetizzazione della guerra che, nella "dottrina Bush jr.", deve essere sempre altrove, mai a casa propria: sempre nella dimora dell'altro, in quanto dimora del male. L'eccezione Twin Towers deve essere rimossa dalla storia; e lo deve essere col ferro e col fuoco. La guerra si fa preventiva proprio per questo: risparmiare il più possibile lutti (presenti e futuri) per sé, coniugando il più possibile la morte come cimitero (presente e futuro) dell'altro. L'anestetizzazione della guerra procede attraverso un apparato simbolico e comunicativo che tenta di accreditarsi come progetto tendente all'evitamento della fine del mondo. Ed è qui la "guerra preventiva" si spaccia come contraltare della bomba atomica e del totalitarismo. La "guerra preventiva", cioè, si percepisce e tende a farsi percepire come una *guerra di salvezza del mondo*. Più la protezione è coniugata

(anche simbolicamente) come salvezza, più la "guerra preventiva" si fa illimitato veicolo di dominio.

Qui non v'è bisogno di un ordine internazionale e del corrispettivo sistema di relazioni per dichiarare la legittimità della guerra. La "guerra preventiva", in quanto guerra di salvezza, è essa stessa ordine e sistema di relazioni internazionali, mobile ed efficace come solo il dispiegamento immediato della forza può esserlo. È essa che fa sistema; è il decisore unico che la tesse a dichiarare la legittimità dello schieramento coalizionale in armi. Le istituzioni internazionali preesistenti, se non si allineano a questo nuovo ordine di necessità, sono irrisse e scalzate. Il "teatro di guerra" è la linea avanzata dove non solo si rimodella la geopolitica del pianeta, ma si piantano le pietre miliari di un ordine internazionale di nuovo tipo, in cui gli inputs della decisione sono interamente nelle mani degli Usa e gli outputs delle ricadute in termini di vantaggi sono dagli Usa discrezionalmente distribuiti agli alleati, secondo criteri di convenienza e opportunità.

Ai fini del mantenimento del dominio americano (del mondo) e per giustificare la protezione americana (del mondo), il mondo deve essere sempre in guerra. E può essere sempre in guerra, soltanto se è squassato in eterno da grandi paure. Più le paure evocate e suscitate sono grandi, più aumenta l'esigenza di protezione: più si accresce ed estende il dominio che si regge sulla protezione. La guerra come orizzonte e regolarità della vita umana: questo il precipizio verso cui conduce la "guerra preventiva". Non la catastrofe unica e ultimativa della "fine del mondo"; bensì la liofilizzazione e domesticazione quotidiana della "fine del mondo", fatta passare come "salvezza del mondo". Non meraviglia, su queste basi, che la "dottrina Bush jr." si spinga sino a prevedere l'"impensabile": l'uso "tattico" e "locale" della bomba atomica. Anche per questo, la "guerra preventiva" mette a rischio l'umano e l'umanità, pur essendo "altra cosa" rispetto alla catastrofe nucleare ed al totalitarismo.

#### 2.4. "Guerra preventiva" e sovranità-mondo

Abbiamo fin qui cercato di individuare le nervature storico-concettuali che stanno dietro la teoria e pratica della "guerra preventiva", tentando, del pari, di focalizzarne le proiezioni finalistiche più rilevanti. Procediamo ora a scandagliarla da un'altra postazione: il suo rapporto di coerenza con i nuovi processi di sovranità transnazionale inseriti dalla globalizzazione.

La messa in piano della "guerra preventiva" si regge su un assioma essenzialista che rovescia e ritraduce il potere del tempo/spazio globale nei termini unilaterali del dominio Usa. Il cervello di elaborazione politico-progettuale espresso dall'amministrazione Bush jr., nonostante il rapporto di vicinanza ad alcune delle decisive leve dei poteri globali, paga qui lo scotto di una formazione culturale soverchiamente debitrice degli archetipi, stereotipi e modelli della "guerra fredda", con tutto il carico dei loro schemi duali e codici binari. Detto in breve, il progetto che sorregge la "dottrina Bush Jr." è uno smaccato tentativo di *nazionalizzazione* della globalizzazione. Sta qui il "tallone di Achille" dell'unilateralismo americano: è come il voler riportare la sovranità del mondo globale sotto autorità nazionali. È un progetto destinato a soccombere, non senza aver prima abusato del "ciclo della guerra". Ma non basta ancora. La "guerra preventiva" apre anche un'epoca di confliggenza acuta entro il seno delle *élites* della globalizzazione, per loro natura stessa indifferenti ai confini e agli interessi dello Stato-nazione, qualunque esso sia.

La crisi dello Stato-nazione come *forma Stato* e, dunque, come *forma di sovranità* è l'altra faccia dell'internazionalizzazione dei mercati finanziari, della crescita del commercio mondiale e dell'estensione della circolazione dei capitali. Nel corso degli ultimi anni del secolo scorso e nei primi di quello in corso, il commercio internazionale è andato esponenziale incrementandosi in rapporto al prodotto mondiale<sup>19</sup>. A lato di questo processo, le imprese transnazionali (il cui "core" è prevalentemente ubicato nei punti alti dello sviluppo capitalistico) hanno avuto la possibilità di conferire una *organizzazione globale* alla produzione dei beni manifatturieri, grazie alle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Ciò ha loro consentito la *coordinazione mondiale* della base produttivo-comunicativa, con processi di riaggiustamento, riorientamento e riallocazione, in vista della minimizzazione dei costi e massimizzazione dei profitti.

L'integrazione planetaria dei mercati dei beni, dei servizi e dei capitali ha finito con l'inceppare e scalzare i meccanismi di legittimazione, gli inputs decisionali e le forme di governo che lo Stato-nazione si era dato e che, nelle democrazie avanzate, da almeno qualche decennio erano già in sofferenza, per una evidente quanto crescente crisi di legittimazione esterna e di efficienza interna. La formazione delle *élites* globalizzate e globalizzanti, al suo primo livello di

implicazione, è il risultato di processi di integrazione situati nei paesi a più elevato tasso di accumulazione; ma, successivamente, allarga il suo raggio di azione all'intero flusso delle transazioni economico-finanziarie, delle produzioni manifatturiere e degli interscambi informativi-comunicativi. La catena transnazionale di questo flusso, con tutta la rete retrostante e sovrastante degli imperativi ed obblighi politici, non può essere gestita dallo Stato-nazione. E, così, la forma della sovranità imputata allo Stato-nazione (e da esso, poi, derivata) entra in crisi.

Le forme della sovranità si vanno orientando verso altri modelli: dalla sovranità nazionale andiamo transitando verso la *sovranità-mondo*. Che non vuol dire che lo Stato-nazione si faccia Stato-mondo: questa, come si vedrà, è la neo-assolutistica pretesa americana. Vuole, piuttosto, indicare che la sovranità sul mondo, ora, non può più incardinarsi sulla forma Stato, non potendo, per sua natura, lo Stato avere caratterizzazioni ed estensioni mondiali. Lo Stato è, in quanto tale, demarcazione di linee di confine; difesa di barriere geopolitiche ed economico-finanziarie. Le nuove *élites politiche* della globalizzazione non sopportano la camicia di forza delle frontiere dello Stato-nazione e, integrandosi a scala internazionale, danno luogo alla *sovranità-mondo*. Vale a dire, a processi di decisione, legittimazione, legalizzazione e riproduzione del comando politico, economico e finanziario che si sventagliano sull'intero orizzonte del pianeta, bypassando gli Stati-nazione e gli organismi sovranazionali, i quali sono chiamati a responsabilizzarsi verso gli interessi delle nuove oligarchie transnazionali.

Quando diciamo che lo Stato-nazione è entrato in crisi, non intendiamo significare la sua estinzione. Intendiamo, piuttosto, dire che non è più l'anello decisivo del comando politico e della mediazione sociale e che, esso stesso, deve sottostare ad una nuova generazione di obbligazioni politiche e domande sociali, direttamente determinate ed imposte dalle *élites* (non solo politiche) della *globalizzazione*. Queste ultime tendono, ora, a costituirsi e sovraimporsi come il nuovo, esclusivo ed escludente soggetto titolare dell'azione e della decisione politica. La spazialità e temporalità trascendenti della *decisione globale* fanno attrito con la temporalità e spazialità ristrette dello Stato-nazione e delle sue regole/figure, a partire dal flusso triadico di interconnessioni istituitosi tra popolazione (nazionale), territorio (nazionale) e sovranità (nazionale). Quando il tempo e lo spazio della decisione hanno per teatro immediato il mondo, la sovranità dello Stato-nazione si sbriciola dalle fondamenta: si incunea qui il passaggio dalla *sovranità-Stato* alla *sovranità-mondo*. Lo Stato-nazione si trova ora circoscritto nella e dalla sovranità-mondo, a cui deve dar di conto e rispetto cui deve rielaborare le sue macchine organizzative, i suoi dispositivi decisionali e le sue procedure di inclusione/esclusione.

Come alcuni decenni fa ci ricordava Stuart Hughes, lo Stato-nazione è un'invenzione dell'Europa occidentale<sup>20</sup>; con la crisi definitiva dell'idea e della persistenza di Europa che abbiamo ereditato dallo *Jus publicum europaeum*, l'esistenza dello Stato-nazione giunge al suo punto di collasso superiore. La crisi dell'egemonia europea sul mondo segna la crisi dell'egemonia dello Stato all'interno della composizione e sulle componenti del potere, già sul piano concettuale. Il primato europeo sul mondo subisce un processo di erosione che principia con il primo conflitto mondiale, per concludersi col secondo. La "guerra fredda", esaminata secondo questa angolazione di lettura, è un processo multiforme che ha, perlomeno, due linee di azione simultanee e convergenti:

- a) la subordinazione delle potenze europee all'egemonia americana: si è trattato di una fenomenologia che ha teso ad esaltare, per accumulo del contingente, la supremazia degli Usa;
- b) lo scardinamento dell'alternativa sovietica dall'orizzonte delle aspettative temporali del 'politico': si è trattato di una processualità calibrata sul lungo periodo e che, nel 1989, si è conclusa con la caduta, per implosione, del sistema imperiale centrato sull'Urss.

Entrambe hanno naturalisticamente rafforzato la supremazia americana, proiettandola dal "mondo libero" al "sistema-mondo". La globalizzazione è stata una delle concause della conclusione pro-Usa della "guerra fredda" e, nel contempo, ha fatto da portale di ingresso in una epoca in cui i valori dell'"europeizzazione del mondo" si sono definitivamente trovati a mal partito, stressati e decomposti. L'unificazione europea, passata per Maastrich e il conseguente "patto di stabilità", non sono stati altro che la risposta immediata e, se si vuole, istintuale ai processi della "messa in crisi" della centralità dell'Europa veicolati dalla globalizzazione. Una "risposta dovuta", ma ancora ampiamente carente e che insegue le mosse americane, ben lontana dal definire primi elementi compiuti di un "gioco strategico" autonomo e "contromosse tattiche" vincenti. Non sono i valori della tradizione europea, per quanto alti, che possono riallocare l'Europa al livello più alto delle filiere di comando della globalizzazione; occorre coniugare, se

così può dirsi, una "nuova tradizione", un nuovo "discorso" e "istituzioni" più pregnanti, assorbenti e performanti di quelle imputate della unificazione monetaria ed economica.

Un problema di questo genere, ma su versanti tutto affatto diversi, presentano gli stessi Usa. Solo che qui l'inadeguatezza teorico-concettuale e politico-istituzionale è surrogata, sul piano della forza, dagli apparati tecnologico-militari e dalla flessibilità tentacolare delle tecnologie della comunicazione, a cui, peraltro, la "dottrina Bush jr." fa, in premessa, dichiaratamente e cinicamente appello. La strategia della "guerra preventiva" è l'equivalente della dichiarazione con cui Nixon, nell'agosto del 1971<sup>21</sup>, decretava l'inconvertibilità del dollaro: lì si faceva colare a picco il sistema ereditato da Bretton Woods; qui si intende seppellire, una volta per tutte, la filosofia di *responsabilità multipolare* del mondo ereditata da Yalta. Possiamo dire: il processo di decostruzione e riassetto dell'*economia-mondo* (iniziato nel 1971), si conclude (nel 2001-2003) con il tentativo di riassetto del *sistema-mondo*: il salto è fatto ed il gioco compiuto.

Tuttavia, la risposta americana alla crisi dello Stato-nazione e delle sue regole/figure appare vincente, rispetto a quella europea, non solo perché basata sulla traduzione in termini di *super-potere* di una schiacciante superiorità tecnologico-militare; ma anche perché ha interiorizzato profondamente le *origini europee* della crisi della sovranità, prendendone le distanze. Del resto, fin dall'inizio, la storia degli Usa è stata una storia poco europea e, se così può dirsi, molto americana: da un lato, anticipando il paesaggio europeo; dall'altro, spiazzandolo e condizionandolo<sup>22</sup>. Da questo punto di vista, le sprezzanti parole di Rumsfeld sulla "vecchia Europa" hanno un fondamento. Peraltro, ancora più "vecchia" appare l'Europa a cui Rumsfeld fa positivo riferimento: residui sparsi dell'impero sovietico ed elitismi neo-oligarchici di recente formazione. Nel sistema coalizionale a supremazia americana, in quanto a postazione, fa eccezione la Gran Bretagna. Ma non bisogna dimenticare che il nuovo sistema internazionale a decisore unico che la "dottrina Bush jr." intende disegnare ha una indubbia matrice anglosassone, esattamente come la deregulation neoliberista degli anni '80 del secolo scorso faceva perno sull'asse Reagan-Thatcher.

Con la globalizzazione, crolla lo spazio europeo della decisione e della sovranità: si chiude, cioè, la storia iniziata con la "Magna Charta" e che aveva fatto dell'Europa, per dirla in linguaggio hegeliano, il "teatro del mondo"<sup>23</sup>. Il 'politico' reclama nuovi spazi: fuoriuscire definitivamente dal campo della storia europea del mondo. La globalizzazione glieli apre. In essi si incunea la "dottrina Bush jr.". Che lo faccia maldestramente e rozza è qui il problema<sup>24</sup>.

I processi della globalizzazione tendono ad abolire le *restrizioni legali* alla libera circolazione dei capitali finanziari (che, per loro natura, sono senza patria), per dar luogo ad un metasistema autoregolato. Questo metasistema ha bisogno di un nuovo complesso di validazioni, per sorreggersi e riprodursi politicamente. La vulnerazione delle regole esistenti ha, del resto, sempre bisogno di nuovi apparati di *validazione* e *regolazione politica*. Per l'innanzi, questa funzione validante/regolante è stata svolta dagli Stati-nazione. Per la destra conservatrice americana, al potere con Bush Jr, a fronte della crisi della sovranità nazionale, la funzione cardine della validazione/regolazione politica del metasistema globale deve essere direttamente ed esclusivamente imputata agli Usa. Dalla sovranità dello Stato-nazione trascorriamo qui alla sovranità planetaria degli Usa, esercitata non attraverso le procedure democratiche della legittimazione consensuale della leadership, ma per il tramite del ricorso permanente del diritto/dovere alla "guerra preventiva". Gli Usa, con ciò, tendono e pretendono di elevarsi a *Stato-mondo*: insomma, una sorta di neo-impero della postmodernità.

La situazione appena descritta appare in evidente attrito con la sovranità-mondo entro cui, pure, gli Usa operano. Non solo: essa si colloca in una relazione di collisione con la tradizione europea.

Nella declinazione e teatralizzazione europea del 'politico', lo Stato-nazione è misura e chiusura di un ordine *spazializzato* e *temporalizzato*: esso, cioè, è giuridicizzazione e normazione di ultima istanza del 'politico' e del potere. La guerra, dal *Jus publicum europaeum* alla sovranità dei diritti del XIX e XX secoli, era l'*eccezione* che, a mezzo dello Stato, veniva riassorbita dalla *norma*. Lo spazio della guerra si prolungava in quello della pace; e viceversa. In quanto misura e chiusura ordinatrice dello spazio/tempo del 'politico', lo Stato-nazione si è fatto sempre beffe tanto del decisionismo assoluto (Schmitt) che del normativismo assoluto (Kelsen). Possiamo, in sintesi, dire: lo Stato-nazione si è costruito e coniugato come *incrocio* di norma ed eccezione e, dunque, come spazio/tempo della normazione del 'politico' e della giuridicizzazione del potere. La sovranità dello Stato-nazione è lo *spazio* dell'eccezione che tende a normativizzarsi e, contemporaneamente, il *tempo* della norma che tende a cristallizzarsi per sobbalzi successivi. Così

come l'eccezione è la dilatazione dello spazio politico di vigenza dello Stato, la norma è il gonfiarsi del tempo di durata delle politiche dello Stato. Lo *spazio-eccezione* ed il *tempo-norma* sono i due fulcri portanti dello Stato-nazione e del modello di sovranità di cui esso è portatore.

Il neo-assolutismo americano non ha una matrice hobbesiana e nemmeno decisionista (nel senso della dipendenza del 'politico' dalla coppia polare amico/nemico di origine schmittiana). Si tratta, piuttosto, di un neo-assolutismo che, a mezzo della *norma guerra*, intende regolare l'*eccezione pace*. L'abbrivio muove da una inversione del paradigma decisionista, per, poi, immediatamente rompere l'equilibrio norma/eccezione, di cui il Leviatano hobbesiano e lo Stato-nazione della tradizione europea erano depositari. La misura e la chiusura dell'ordine politico qui non passano più per la giuridicizzazione del potere e per la normazione del 'politico'. All'opposto, le sfere della giuridicizzazione e della normazione non sono qui tollerate: sono le restrizioni politiche vetero-europee da cui occorrerebbe prendere definitivo commiato. L'ordine politico internazionale qui non è spazializzato e temporalizzato con gli strumenti della giuridicizzazione; bensì con i linguaggi della guerra e i mezzi della potenza tecnologico-militare. Il diritto, come territorio specifico della codificazione normata del potere e ambito di recepimento formale e funzionale dell'eccezione, viene meno. Come si vede, qui si trova a mal partito, persino, la critica conservatrice di ispirazione neofunzionalista (Luhmann). Come codici primari del potere restano in piedi il denaro e la comunicazione; ma si tratta di denaro e comunicazione in funzione della guerra e proiettati verso la risoluzione della potenza assoluta nel potere assoluto, al di là e contro ogni campo di giuridificazione politica. Qui l'eccezione, anziché dilatarlo, sopprime il campo di vigenza dello Stato-nazione: essa, quindi, è uno spazio non giuridicizzato. A sua volta, la norma, anziché espanderlo, dissolve il tempo di durata dello Stato-nazione: essa, quindi, è un tempo non regolabile politicamente.

Il decisore unilaterale trae la sua forza dalla rimozione del diritto dal teatro dello spazio politico, e, così, capovolge l'ordine delle gerarchie istituitosi tra il carattere generale della sovranità e la particolarità delle sue regole/figure. Riscrive, pertanto, di bel nuovo le categorie del 'politico', secondo pulsioni e orientamenti che dissolvono, da cima a fondo, la tradizione politica europea. Ma, ora, piegare la trascendenza spaziale e temporale della sovranità-mondo alla particolarità immanente degli interessi americani costituisce una variante impensata della dottrina del "socialismo in un solo paese"; con la differenza, veramente notevole, che qui un "solo paese" intende coercitivamente esportare se stesso come "mondo", poiché un *solo paese* (gli Usa) si fa qui *mondo*. Si regge su queste premesse la *nazionalizzazione della globalizzazione* operata dagli Usa; con queste premesse, essa non poteva che essere foriera di un'alba tragica per l'umanità.

La ricetta americana è semplice e, perfino, banale nella sua formulazione: più il metasistema della globalizzazione si autorganizza, più va protetto e validato/regolato col supporto politico della potenza degli Usa. E, dunque, tanto più avanti si deve qui procedere nella *asportazione massiva* delle restrizioni al pieno dispiegamento della forza della globalizzazione, con il ricorso alla guerra *politicamente* schierata e distribuita dagli Usa. Questa processualità intende ottimizzare gli esiti della globalizzazione:

- a) a favore delle imprese transnazionali americane (e, più ancora, di quelle più vicine all'amministrazione);
- b) in vista della riproduzione allargata del dominio Usa sul mondo.

Il "calcolo strategico" della guerra, come si vede, agisce qui sul tempo e sullo spazio con un codice binario asimmetrico: mentre le scale temporali tendono a restringersi, quelle spaziali si allargano all'infinito. I rendimenti politici ed economici tendono qui a massimizzarsi in unità di tempo progressivamente calanti e in unità di spazio progressivamente crescenti.

Anche per la globalizzazione la crescita dell'unità spaziale è ancorata al decremento dell'unità temporale (e viceversa); però, in essa e con essa, le (nuove) regole/figure della sovranità si infinitizzano spazialmente, frantumando le barriere della nazione, dello Stato e del territorio. Secondo la teoria e pratica della "guerra preventiva", invece, l'*infinitizzazione* delle scale spaziali si accompagna con la *contrazione* delle regole/figure della sovranità. La trascendentalità della sovranità-mondo viene compressa e coercitivamente ridotta all'immanenza ipertrofica dello Stato-mondo. L'*esplosione* della sovranità-mondo *implode* coattivamente nello Stato-mondo. Si tratta di una contraddizione terrificante e ingovernabile. È come essere condannati a vivere alle pendici di un vulcano attivo: quelle che abbiamo patito sono soltanto le prime eruzioni.

### 3. Geopolitica universalistica

#### 3.1. Dalla proiezione del 'politico' alla proiezione del potere

Uno dei limiti fondanti della diplomazia americana, fino a tutta la "guerra fredda", è stato il postulato strategico in forza del quale sono messi in piano unicamente obiettivi "massimi" e "totali": l'annientamento politico e militare del nemico. Solo con Kissinger il postulato è stato messo in questione in maniera tagliente<sup>25</sup>. La tensione assoluta finalizzata al perseguimento di obiettivi "massimi" e "totali", secondo lui, blocca le strategie diplomatiche, condannando ad una situazione di stallo. Soltanto la resa incondizionata del competitore o dell'antagonista, fa ancora acutamente osservare, renderebbe siffatta strategia vincente. Ma uno degli "a priori" del discorso polemologico *esclude*, sul piano concettuale come su quello operativo, che l'antagonista sia disposto alla capitolazione assoluta, nel corso della competizione. Il "realismo strategico" di Kissinger<sup>25</sup>, già in questi scarni asseriti, valica l'orizzonte assolutistico della tradizione americana culminata con la "guerra fredda".

Lo scenario teorico-pratico messo in moto dalla "dottrina Bush"<sup>27</sup> opera un arretramento rispetto all'orizzonte definito da Kissinger; anche se tende apertamente a prospettarsi come un suo netto superamento. Nell'epoca kissingeriana, la guerra totale era agibile unicamente in contesti locali; il che la rendeva improduttiva, irrealistica e perdente (vedi Cuba, Vietnam ecc.). Da qui hanno preso origine le ridefinizioni alla diplomazia americana apportate da Kissinger e che hanno caratterizzato più di un decennio di storia delle relazioni internazionali.

Dopo la crisi del sistema bipolare, sopravvenuta con la caduta del "muro di Berlino", il nuovo pensiero strategico americano ritiene che la guerra totale sarebbe ora finalmente globalizzabile, attraverso scansioni cronologiche, sequenze geopolitiche e slittamenti topologici. Con la globalizzazione, si sarebbe prodotta una *ontologia attiva* della guerra totale, finalizzata all'annientamento preventivo del nemico. Il carattere totale e totalitario della nuova ontologia bellica affrancherebbe dai limiti della "guerra fredda", la quale condannava all'attesa della resa senza riserve dell'avversario. Da questo punto di vista, l'atomica su Hiroshima e Nagasaki è stato il primo e, insieme, ultimo atto totale della "guerra fredda".

Secondo questo "calcolo strategico", teoricamente e di fatto, il teatro della guerra prevede un solo attore decisionale: gli Usa. Tutti gli altri o sono alleati docili e sottomessi, oppure simulacri viventi, destinati all'annichilimento. Qui non si affaccia, nemmeno lontanamente, l'idea che quanto più la forza viene dispiegata crudamente e intensamente, tanto più provoca un capillare sistema di resistenze e reazioni, articolate nel tempo e nello spazio; come, da ultimo, il "dopoguerra" in Irak ribadisce.

La nuda forza non può valere come potere ed il crudo potere non è in grado di sradicare il conflitto. Si rende sempre necessario l'impiego dosato di complesse e flessibili strategie di comunicazione, regolazione, mediazione, recupero e adattamento. Un ordine complesso e una complessa stabilità non sono mai il portato del brutale esercizio della forza; al contrario, la forza, in quanto tale, è causa primordiale del vacillare dell'ordine e del montare strisciante dell'instabilità.

Kissinger, per quanto fosse un pensatore e un politico reazionario (nel senso più intenso del termine) e pericolosamente contiguo alla controrivoluzione pura (non per niente, ha assunto Metternich come suo ideale punto di riferimento), non è mai stato un cultore dell'uso intensivo della forza totale, fuori da ogni scala di controllo interno ed esterno. In ciò egli era nettamente superiore ai teorici e ideologi della "guerra fredda"; tanto più risulta inavvicinabile dai teorici della guerra preventiva. Il nuovo pensiero strategico conservatore americano recupera l'armamentario ideologico della "guerra fredda" e tenta di adattarlo alle condizioni della guerra preventiva, quale forma della guerra totale nelle condizioni della globalizzazione. L'asse di scorrimento della diplomazia kissingeriana era il realismo politico; per i teorici ed i politici della "guerra preventiva", diventa l'*irrealismo politico*, a misura in cui si persegue la sottomissione del mondo intero alla totalitaria volontà di dominio degli Usa. Questo regresso epistemico, teorico, concettuale e politico è già costato molto sangue all'umanità; molto altro ancora ne costerà.

Ma fino a che punto la forza è fuori dal diritto ed il diritto è completamente estraneo alla forza? Sono proprio i teorici della guerra preventiva come guerra totale a costringerci a riformulare questo antico interrogativo.

Classicamente, il rapporto tra forza e diritto è posizionato come relazione tra mezzo e fine: nel senso precipuo che la forza è ritenuto il mezzo conforme al trionfo del diritto. Da questa

catena relazionale primaria ne consegue un'altra, non meno rilevante: se la forza è un mezzo subordinato al diritto, il diritto è, a sua volta, mezzo conforme al supremo fine di garantire l'esistenza della società. Il diritto è, quindi, da intendere costitutivamente come una tecnica di controllo sociale, in quanto tale inestirpabile dall'ordigno statale, in cui trova la sua più organica attuazione. Questo è concettualmente vero almeno dal percorso che ci conduce da Jhering a Kelsen e oltre<sup>28</sup>. Dal diritto consegue sempre una coercizione riconducibile al potere statale; sempre dal diritto il potere statale trae linfa vitale per la sua riproduzione formale e materiale. Il diritto ha un'immanente struttura coercitiva, allo stesso modo con cui lo Stato ha un'intrinseca struttura normativa.

La sanzione (della norma), evidentemente, non è assimilabile alla coazione fisica. La forza rimane, pur sempre, un elemento esterno al diritto: lo ripristina o insedia; dopodiché le è estranea. Possiamo, però, dire, come ben colto da Kelsen, Olivecrona e Ross, che il diritto *organizza* la forza<sup>29</sup>. Intorno all'immanente struttura coercitiva del diritto si organizza il potere normativo dello Stato: forza organizzata delle norme e monopolio della forza fisica costituiscono i due versanti indisgiungibili dell'autorità statale. Dietro il monopolio della violenza legittima c'è sempre la forza organizzata delle norme; per contro, la prospettiva normativa del diritto rimane sempre la riproduzione del potere coercitivo dello Stato.

Organizzazione della forza a mezzo del diritto significa che la norma crea una disciplina regolamentata di tipo coattivo, a cui tutti debbono conformarsi e sottostare. Più che sostituirla, come ancora riteneva Kelsen, il diritto fa un complesso uso disciplinatore e regolatore della forza. Grazie alle fondamentali ricerche di Foucault, ormai, sappiamo che accanto alla coazione fisica esiste una non meno invasiva tipologia di forza: la costrizione normativa, regolata e disciplinata da istituzioni ad hoc, la quale tende a spacciarsi come neutra, impersonale, fredda e valutativa. Non si dà una frattura irrimediabile tra l'organizzazione della forza operata dal diritto e l'impiego della forza fisica deciso dalle strutture coercitive dello Stato. Non è affatto vero che l'evoluzione verso "superiori" forme di società comporti la soccombenza della forza fisica a favore della forza del diritto. Nelle società complesse e globali, al contrario, la connessione tra norma e forza si fa più cogente e perversa.

L'uso della forza non è contemplabile come alternativo all'uso della ragione. In tutta l'epoca moderna e fino a quasi tutto il XX secolo, l'impiego della forza è stato sempre regolato dalle ragioni della sovranità dello Stato-nazione. Il diritto, come organizzazione della forza, ha funzionato tanto come codice di controllo sociale all'interno, quanto come "regolatore attivo" della guerra nelle "relazioni esterne". Il "diritto di guerra" è una figura antica; allo stesso modo con cui antica è la figura del Leviatano statale.

Di "leggi della guerra" parlano apertamente Platone (*Repubblica*) e Cicerone (*De Officiis*), tanto per fare due illustri esempi. Ed è proprio con Cicerone che il concetto di "guerra giusta" (*bellum iustum*) riceve il suo vero battesimo teorico (*De Officiis*, I, XI, 36). Qui, secondo il lesico e la costellazione teorico-politica dei romani, la guerra giusta si struttura e dispiega, senza infingimenti, come guerra di conquista. Non a caso, i teorici della guerra preventiva guardano con particolare favore alla Roma imperiale.

Senonché la pax romana non dipendeva dal potere imperiale (*imperium*), bensì era il prolungamento (con i mezzi della guerra) del *patrocinio* e della *protezione* del mondo sviluppati e potenziati a livello del 'politico'; "compiti" di cui Roma si sentiva l'esclusivo ed esclusivista titolare. L'*imperium* romano si stabiliva esattamente in proporzione delle capacità effettive di Roma di assicurare le funzioni di *patrocinio* e *protezione*: il potere imperiale era una funzione della pax romana. Per i romani, la conquista non si configurava, dunque, come una mera proiezione di potere; bensì costituiva una categoria del 'politico'.

L'ontologia bellica della guerra preventiva capovolge la relazione causale romana: situa l'*imperium* come origine della *protezione* e del *patrocinio*. Per i romani, la conquista è in funzione della *protezione*; per la teoria-prassi della guerra preventiva, è in funzione dell'*imperium*. Il potere cessa di essere un'articolazione plasmata dalle leggi e dalle categorie del 'politico'; diviene il metaspazio del 'politico' senza più alcuna mediazione e articolazione. L'*imperium* che si fa mondo è la risultante estrema e drammatica di questa ontologia: la *proiezione spaziale* della *potenza*, vero e proprio fulcro della controrivoluzione operata dal pensiero militare statunitense, è la strategia ritenuta meglio adeguata a questo tipo di necessità.

Il potere imperiale americano si incardina preminentemente, se non in linea esclusiva, sulla propria potenza tecnologico-militare. Parlavamo innanzi di controrivoluzione proprio a fronte dell'evidente scardinamento e capovolgimento delle categorie del 'politico' qui operati, manovrando intensamente e rimodulando con asprezza i codici di potenza del potere. "Colpire a di-

stanza" e "proiettare a distanza" la potenza di fuoco del potere: ecco le due variabili strategiche della "dottrina Bush", ampiamente esplicitate dall'amministrazione medesima, del resto.

E dunque, diversamente da quella romana, la pax americana è paralisi del 'politico', ora direttamente infeudato sotto l'imperium. Con l'ulteriore e non lieve differenza che qui l'imperium non è, come nel caso di Roma, possesso, organizzazione, amministrazione e controllo del mondo. La proiezione a distanza della potenza fa qui tutt'uno con la proiezione degli Usa come mondo.

Con tutta evidenza, profittando dei processi di globalizzazione, la proiezione del potere salta la fase intermedia dell'organizzazione dell'imperium. L'amministrazione americana intende dominare un mondo ancora non interamente organizzato e non interamente amministrato dagli Usa. Deflagrano, con ciò, le regole classiche del 'politico' che è, sì, sempre comando sullo spazio/tempo, ma sempre secondo i codici di espansione delle sfere della sovranità<sup>30</sup>. Qui, invece, l'imperium americano intende far corrispondere alla estensione del proprio comando sullo spazio/tempo il restringimento della legittimazione attiva alla sovranità, imputata unicamente agli Usa.

Da questo estremo lembo, la prospettiva amico/nemico del decisionismo schmittiano è trasfigurata e viene preannunciata una situazione permanente di *guerra totale*. Spezzate e dissolte tutte le catene causali e gerarchiche tra 'politico' e 'potere' ancora presenti in Schmitt, non ci troviamo più affacciati sul precipizio della "guerra civile mondiale"; bensì siamo sospinti nell'abisso delle proiezioni della guerra planetaria. In un lungo salto mortale, trascorriamo dalla *pax romana* alla *guerra americana*. Una geopolitica universalistica rende il mondo prigioniero della guerra.

### 3.2. Dalla costituzione senza sovrano al sovrano senza costituzione

Rifacendoci ad alcune dotte e mirabili pagine di S. Mazzarino, possiamo concludere che il mondo delle monarchie assolute del Cinque e Seicento abbia trasmesso "in retaggio" alla storiografia moderna la problematica del conflitto e/o della conciliazione possibile tra costituzione e potere<sup>31</sup>. E non v'è dubbio, come lo stesso Mazzarino insegna, che questo sia stato uno dei temi prediletti del "pensiero storico" classico.

D'altronde, il rapporto/conflitto tra costituzione e potere delinea l'orizzonte entro cui matura la stessa "prospettiva tucididea"<sup>32</sup>. Al suo più alto livello di sviluppo, la guerra comporta lo *sconvolgimento della contemporaneità*. È da qui che Tucidide conclude che la guerra spinta alla massima tensione si rivela come una *sciagura* per l'umanità. Da qui, inoltre, si ingenera una sorta di circolo infernale che fa di ogni guerra subentrante una sventura ancora più grande della precedente. La guerra estrema qui non è "levatrice" dell'umanità; bensì l'affossa. Ciò è tanto più vero oggi, nell'epoca del big-bang nucleare e della proliferazione delle armi di distruzione di massa. Ma ancora: il circolo della guerra assoluta mostra, con tutta chiarezza, le degenerazioni estreme del potere ed il progressivo sgretolarsi degli apparati costituzionali. Per Tucidide, di conseguenza, la catastrofe estrema è rappresentata dalla guerra del Peloponneso: una guerra fra greci che sconvolse l'equilibrio e l'immagine del mondo antico.

Certo, nella concezione di "sviluppo" approntata da Tucidide non mancano motivi "reazionari". Alla concezione ottimistica di Erodoto egli affianca ed oppone una visione della storia pessimistica, se non catastrofica che nel "progresso" individua le ragioni della decadenza. E tuttavia, pur a fronte di questi evidenti limiti, la "prospettiva tucididea" ha il merito notevole di inquadrare il "fenomeno guerra" in tutta la sua drammatica intensità storica ed al massimo di vigenza del suo potenziale politico distruttivo.

In una prospettiva tucididea rovesciata, C. Schmitt dirà: la guerra concentra la "manifestazione estrema" della relazione amico/nemico ed, in questo senso, è il "presupposto" del 'politico'<sup>33</sup>. Essa, in quanto tensione all'assoluto, si fa regolatrice della relazione tra potere e costituzione. Diversamente che in Tucidide, la guerra (totale) non rompe l'equilibrio delle forze, ma consente di mantenerlo ed estenderlo. Consolida, così, la potenza, trasformando il potere nel *custode della costituzione*. Perciò, in Schmitt, la crisi e/o il vuoto di potere lascia la costituzione *senza sovrano*.

Nondimeno, la prospettiva tucididea rovesciata di C. Schmitt non soddisfa il nuovo pensiero strategico americano: mentre il primo è impegnato nel tentativo titanico di costituzionalizzare il potere assoluto e la forza estrema (che lo porrà al servizio del Leviatano nazista), il secondo coniuga direttamente il potere assoluto e la forza estrema come gli unici agenti della costituzionalizzazione della materialità storica e sociale. La costituzione non corre più il rischio di ri-

manere senza sovrano, insomma. Meglio ancora: il sovrano diviene l'artefice e l'architetto della costituzione materiale. Siamo qui in una situazione di assenza della costituzione formale, dalla quale il sovrano tende a divincolarsi definitivamente.

Ma, differentemente dalle monarchie del Cinque e Seicento, il nuovo sovrano assoluto (gli Usa) non si preoccupa di conferire legittimazione politica e sociale alla propria autorità, con adeguate e articolate strategie di potere. La sovranità è ora declinata come *potestas senza auctoritas*. Registriamo, sul punto, una polarità contraddittoria: per un verso, ci si allontana dalla tradizione politica europea; dall'altro, si rimane preda della pulsione sintomatica della politica vetereuropea: la concezione del potere come "bene di possesso"<sup>34</sup>. Qui è il possesso di potere che fa la forza, stabilendo le regole e la posta di un gioco politico che tende, in permanenza, a fare a meno della costituzione formale. Uno dei più caratteristici paradigmi schmittiani si trova ad essere perfettamente capovolto: la situazione a cui tende il potere assoluto degli Usa è quella del *sovrano senza costituzione*.

Ritorniamo, anche se per altra via, al nesso cruciale sussistente tra diritto e forza. Maggiore è la forza, maggiore il diritto: non è il diritto che qui organizza la forza; bensì la forza si presenta come diritto, assumendo le sembianze del potere assoluto. E qui il potere assoluto si avvale della facoltà (assoluta) di dichiarare preventivamente e unilateralmente la guerra. Il "diritto di fare la guerra" (*jus ad bellum*), dall'epoca moderna a quella contemporanea, è attribuito al potere sovrano; qui, invece, è la sovranità senza *auctoritas* (ovvero, gli Usa: "sovrano senza costituzione") ad autoinvestirsi di tale prerogativa. Vale a dire: per l'unilateralismo americano, la guerra si qualifica come giusta, anche se non è il diritto a sancirne la giustizia. Reperiamo qui una frattura non lieve tra *jus ad bellum* e *bellum justum*, con la conseguenza inevitabile che sono destinati a franare tutti i vincoli della "giustizia in guerra" (*jus in bellum*)<sup>35</sup>. Non ci si può, perciò, meravigliare delle atrocità della guerra; in particolare, l'accanimento dei mezzi e degli strumenti di distruzione sulla popolazione civile. Ora e qui, il regno della forza si costituzionalizza non più attraverso lo Stato sovrano (Machiavelli, Hobbes e Locke); bensì lo Stato privo di *auctoritas* costituzionalizza la (propria) forza, con la quale regola le relazioni internazionali.

Sembra di assistere ad un ritorno ferino allo "stato di natura" hobbesiano o alla "grande selva" vichiana. Ma così non è. Interviene qualcosa di più terrificante. La regolazione statale dello "stato di natura" è, in Hobbes, inizio e, insieme, razionalizzazione del ciclo politico, depurato dalle ragioni dilanianti della sedizione. In Vico, la "grande selva" è termine e inizio del ciclo politico, permanentemente in bilico tra i "corsi" e i "ricorsi" della civilizzazione e della "civile felicità". In tutte e due i casi, pur differenti, la possibilità di costituzionalizzare il conflitto è una regolarità del ciclo politico. Qui no; tale possibilità è espunta, perché il ciclo politico è soppresso in quanto rete articolata di decisione e mediazione.

L'orizzonte del 'politico' viene squarciato all'indietro; si ritorna al regno della forza che, già per i greci dell'epoca arcaica<sup>36</sup>, è un "mondo a parte", con regole sue proprie, antecedenti e non fungibili con quelle proprie del 'politico'. A differenza della prospettiva tucididea rovesciata assunta dal decisionismo schmittiano, il nuovo pensiero strategico americano assume un'angolazione pre-tucididea. Diversamente che in Tucidide, qui la forza precede e travalica il 'politico'. Nasce da qui una geopolitica universalistica che ricomprende in sé il 'politico', dopo averlo sbranato. L'angolazione è qui pre-tucididea, anche per un'ulteriore ed evidente circostanza. Risulta, difatti, sradicato uno dei momenti fondanti del 'politico': la *conoscenza politica* finalizzata all'arte del *governo politico* dei conflitti. Quella apportata dal nuovo pensiero strategico americano è una controrivoluzione assoluta, perché disloca lo *stato di guerra perpetuo*, in contrapposizione belligerante con tutte le utopie e le rivoluzioni che, dall'antichità alla contemporaneità, hanno cercato di far girare in avanti la ruota della storia, spesso tragicamente e non di rado fallendo i loro intenti.

L'*imperium* americano non si limita, con la forza, a violare il diritto. Ne registra, piuttosto, la crisi irreversibile (in primis: crisi del diritto internazionale). È, questo, un rovescio ed un esito, oltre che una concausa, della crisi altrettanto incontenibile del 'politico', soprattutto delle sue matrici europee<sup>37</sup>. Per la fuoriuscita dalla crisi del diritto e del 'politico', gli Usa propongono soluzioni regressive incardinate sui codici della forza e del potere; e lo abbiamo visto. Sino a che, per questa crisi doppia, non verranno allestite vie d'uscita "progressive", la soluzione americana risulterà vincente, per questa motivazione ulteriore, ma non secondaria. Finora, i competitori e gli antagonisti degli Usa si sono limitati all'istanza di ripristino delle regole revocate dall'unilateralismo americano, senza soffermarsi adeguatamente su una circostanza deci-

siva. Questa: è stato tanto più facile vulnerare quelle regole, quanto più esse già risultavano largamente inefficaci, per effetto della loro crisi organica.

I diritti degli Stati membri della società internazionale, di cui l'Onu è involucro giuridico e materiale, sono da anni in sofferenza, divorati come sono da asimmetrie decisionali e distributive. Nella comunità delle nazioni regolata dall'Onu, i principi di giustizia, equità, univocità e responsabilità non trovano universale applicazione. Con il crollo del duopolio Usa/Urss, il fenomeno si è accentuato in maniera inquietante. La fine dell'ordine bipolare del mondo è, sì, stata "occasione per un *nuovo* inizio", ma non nella positiva direzione auspicata e sperata da J. Habermas<sup>38</sup>; anzi. Del resto, la crisi di rappresentatività e legittimità dell'Onu parte da lontano; nel caso della seconda "guerra del Golfo", è stata spinta verso il vertice superiore. L'Onu medesima ha contribuito a questa caduta di rappresentatività e legittimità, con scelte e politiche non sempre cristalline e, per lo più, condizionate, se non determinate, dai membri più potenti della comunità internazionale.

L'edificio della società internazionale era da tempo scricchiolante, perché logore e usurate erano le sue fondamenta. In un "teatro" in cui i diritti dei paesi forti valgono sempre di più di quelli dei paesi deboli<sup>39</sup> ed in cui le "opportunità di vita" sono distribuite in maniera sempre più diseguale tra aree prospere ed aree povere del mondo, è destinato a venire progressivamente meno il fondamento comune della società internazionale. Il bellicismo unilateralista americano interviene al culmine di questa crisi e tenta di volgerla a proprio completo favore. L'Onu è, ormai, da gran tempo un edificio pericolante. Difficile ripararlo; e quand'anche vi si riuscisse, non sarebbe una risposta all'altezza dei tempi. Nell'epoca dei poteri globali, ciò che si richiede è: a) scrivere i diritti cosmopolitici nel solco della differenza; b) pensare la geopolitica del pianeta in chiave cosmopolitica. Insomma, l'esigenza è quella di attraversare in avanti l'orizzonte planetario della crisi del 'politico' e del diritto. Solo a questo livello, si potrà competere, ad "armi pari", con la teoria-prassi della guerra preventiva.

### 3.3. Fuori dai dilemmi

L'analisi critica che precede rimane, tuttavia, monca di un elemento di indagine essenziale. È vero: l'unilateralismo americano costituisce una rottura formale e materiale dello spazio del 'politico' (e del giuridico) di ascendenza europea. Non per questo, tale spazio aveva ed ha avuto un effettivo carattere egualitario ed universalistico.

Che il diritto internazionale, dallo *Jus publicum europaeum* alla nascita delle Nazioni Unite, abbia costituito e preservato l'*unità del mondo* corrisponde ad una flagrante contraffazione storica: una classica falsa coscienza (ideologica), stratificata come luogo comune scientifico e simbolico. È, piuttosto, vero il contrario: il diritto internazionale, fin dagli albori, ha teso a costituire l'unità dell'*Occidente* come unità del *mondo*. Con una logica espansiva, l'Occidente si è costituito come mondo civile; con una logica restrittiva, ha assimilato il mondo a se stesso. Per effetto della contestualità delle due logiche, il diritto era e rimaneva prerogativa e titolarità esclusiva del (presunto) mondo civile. Ciò ha fatto sì che l'Occidente fosse, sin dall'inizio, uno spazio/tempo parziale, affetto dalla sindrome della discrezionalità giuridico-politica e del dispotismo culturale<sup>40</sup>.

A ben guardare, vanno rilevati retaggi culturali e incrostazioni ideologiche che rimontano ad epoche ancora più lontane. Occorre risalire fino alla cultura greca che percepisce e costruisce il "barbaro" come nemico (*hostis*), a cui non vengono riconosciuti diritti. Continuando, è necessario, su questa linea genealogica, ricollegarsi non soltanto alla tradizione giuridica romana, ma anche rilevare il ruolo giocato dalla scolastica e dalla neo-scolastica nel mettere in codice il paradigma della "guerra giusta", secondo una sequenza concettuale che parte da S. Agostino e perviene a S. Tommaso, ricomincia da Vitoria e si chiude con Caetano e de Soto<sup>41</sup>. Niente meglio delle Crociate e, dopo il 1492, del massacro dei nativi americani esemplifica il carattere terribile e violento del paradigma della "guerra giusta".

Il diritto internazionale, così come l'abbiamo conosciuto, ha sancito la divisione e la dominazione del mondo, dalla parte delle superpotenze e dei loro più fedeli alleati. Ecco perché è stato colpito a cuore dalla globalizzazione. Con essa, quella divisione risulta anacronistica, per le stesse finalità del dominio e gli interessi dei dominanti. Il mondo evocato e mantenuto in piedi dall'Onu rimane spazio/tempo planetario scisso, in cui vigeva il multilateralismo dei dominanti.

La globalizzazione esige e insedia, invece, uno spazio/tempo ricomposto, per quanto multiverso e polidimensionale. In esso l'esercizio del potere e del dominio è di natura *aggregativa* e non già *divisoria*<sup>42</sup>. Nel senso che il pianeta va ora, per intero, ricondotto a codici di dominio

globali e, dunque, non è più possibile frazionarlo a blocchi. Risiedono qui le ragioni fondamentali del crollo dell'impero sovietico e, insieme, la "base oggettiva" della "dottrina Bush".

Lo spazio/tempo politico e giuridico della globalizzazione non lascia niente fuori dei propri ambiti: tutto incorpora e tutto tende a regolare, secondo i propri codici di riproduzione. Le coppie binarie che attraversano, dalla guerra giusta al decisionismo politico novecentesco, la tradizione politico-giuridica europea perdono di vigenza. Di questa lunga tradizione, l'Onu costituisce l'ultima forma di espressione cogente. Possiamo dire: il passaggio alla globalizzazione spiegata converte l'Onu, da figura genealogica, a persistenza archeologica. Qui la genealogia del diritto internazionale occidentale si compie, trascorrendo in archeologia.

Su questa archeologia interviene la "mano pesante" dell'unilateralismo americano, trattandola come un residuo e dissolvendola. V'è della lucidità controrivoluzionaria in ciò: l'impiego della globalizzazione, per un tentativo titanico e cruento di fondare il comando politico, camminando *avanti*, volgendo la testa *all'indietro*. Non meraviglia che ciò, in un colpo solo, spazzi via, con le tradizioni dello *Jus publicum europaeum*, tutti i diritti progressivamente sedimentati nel lungo arco storico che va dalla "Magna Charta" alla "gloriosa rivoluzione" inglese, dalla rivoluzione americana a quella francese, dalla democrazia rappresentativa al Welfare State. Rincorrere all'indietro l'unilateralismo americano, per cercare di frenarlo e imbrigliarlo, è fatica vana. Occorre, piuttosto, accettare la sfida: *camminare in avanti, volgendo le spalle al passato*. In questo movimento difficile e complesso risiedono le speranze e le possibilità effettive di sottrarsi al dilemma della guerra globale.

Non rimanere prigionieri della guerra, può solo significare collocarsi al culmine dello spazio/tempo della globalizzazione, per cercarne le aperture, pensando al "radicalmente nuovo". Il passato ed il presente del cambiamento, in quanto tali, sono morti e appaiono indifendibili: la loro energia si è esaurita. Sono recuperabili soltanto "lavorando" ad una discontinuità positiva.

Una discontinuità negativa, in ogni caso, ha fatto irruzione, qualunque sia la nostra intenzionalità, la nostra pratica e la nostra progettualità. Si tratta di non rassegnarsi al segno mortuario della negatività irrompente. Nelle stesse faglie da cui fa irruzione il "negativo" si trincerano gli embrioni del "positivo" ed è da questo livello estremo e, insieme, necessario e possibile, che l'avversario può essere sconfitto. Da questa soglia il passato ed il presente ritornano a palpitare e a parlare linguaggi vitali. L'Angelo della Storia non può più camminare con le spalle al futuro, abbacinato e annichilito dalla ferocia degli umani, capaci di trasformare in inferno i mondi vitali. Ora o ha la capacità di camminare con le spalle al passato, senza smettere di vedere la barbarie del presente, oppure si consegna alla disperazione cosmica. Il tempo è maturo, per uscire fuori, una buona volta, dai dilemmi del 'politico' (moderno e contemporaneo).

#### **4. La pace: ovvero l'anticipazione/continuazione della guerra**

##### *4.1. L'immaginifica ombra*

Un quadro imperfetto è anche il risultato dello sguardo imperfetto di chi lo contempla. Le imperfezioni del quadro si mescolano con le imperfezioni del nostro sguardo. L'autore proietta le imperfezioni oltre il quadro, mentre noi le proiettiamo oltre lo sguardo. Il prima e il dopo di quadro e sguardo si scambiano continuamente di posto. È un sottile gioco di rimandi estetici ed etici.

A una fenomenologia del genere non si sottraggono gli eventi storici, quanto più complessi e dolorosi essi sono. Il tempo storico ha anche un andamento subdolo: è anche il tempo vuoto dell'avanzare attraverso un accumulo di giacenze inerti, in cui il prima spiega interamente il dopo e il dopo interamente il prima. L'astuzia del tempo è ben più temibile di quella della ragione. Liberare il tempo significa stanarne l'intima astuzia che lo afferra e governa. Un'astuzia fatta di dominio e manipolazioni che si tratta di smascherare.

L'ombra dell'astuzia ricopre il tempo e lo manipola, diluendolo in icone che, una volta raffigurare, condannano il tempo all'eterna prigionia. In un tempo che non è mai lo stesso, le icone dell'astuzia spandono in eterno le stesse sequenze logiche avvelenate, quanto più le riproducono interstizialmente. Archetipi e stereotipi diventano un tutt'uno: gli uni costruiscono e giustificano gli altri. Fino a diventare luoghi comuni della coscienza collettiva e dell'immaginario sociale: cioè, pseudocertezze simboliche irremovibili.

La trasformazione delle immagini in icone e delle icone in pseudocertezze è qualcosa di più raffinato e complesso della falsa coscienza della rappresentazione ideologica della realtà e, perfino, della liofilizzazione massmediatica della comunicazione interumana. Le icone, cristalliz-

zandosi, costruiscono la storia per immagini: la congelano in una immaginifica fissità. Diventano una sorta di mare del vuoto in movimento. La dinamica delle icone può essere descritta come movimento del vuoto che finge di riempirsi, replicando, in realtà, l'identico con figurazioni apparentemente diverse.

Ogni guerra ha il suo dopoguerra e proviene da una pace armata che l'ha preparata in maniera certosa<sup>43</sup>. E intendiamo qui guerra e dopoguerra non in senso esclusivamente o eminentemente militare. La guerra e il dopoguerra sono anche uno status della coscienza e della mente nelle situazioni di ordinarietà e nelle relazioni della quotidianità. Come ben ci ha insegnato la grande Ingeborg Bachmann, esiste una trincea umana che anticipa la guerra e al suo interno si commettono gli omicidi più crudeli, nell'indifferenza generale: in essa, le atrocità sono l'amaro pane quotidiano di cui, in silenzio, gli umani si cibano<sup>44</sup>.

Qual è il dopoguerra di questa trincea? Come questa trincea silente accoglie e fa suo il cesato crepitare delle armi? Ma le armi smettono mai di crepitare? Non c'è sempre qualcuno, nel mondo, contro cui scaricano la loro macabra musica?

Si è tutti braccati dal dolore e dal male. Le vittime sono prese d'assalto dal sentimento di ingiustizia che, non di rado, fa loro invocare vendetta. Come ha modo di osservare Dostoevskij, gli esseri umani si vendicano, perché solo nella vendetta riescono a trovare giustizia, convincendosi, così, di compiere una cosa giusta e onesta<sup>45</sup>. Il loro furore è giustificato: è umano; come disumano è il loro dolore. I colpevoli, per parte loro, sono bollati: icone del male in forma di dèmoni. E lo sono soprattutto i colpevoli sconfitti. Il destino dei vinti somiglia al destino delle vittime. Con la ragguardevole differenza che, in guerra, i vinti hanno varcato la soglia dell'offesa della vita altrui; mentre le vittime no. Diventati vittime, i colpevoli sconfitti hanno da attraversare una immensa distesa, cominciando dal loro proprio deserto interiore. Se sono convertiti (oppure si lasciano convertire) in icone, questo percorso di riflessione e trasformazione è inibito.

Il cammino di liberazione dall'ombra delle icone è un viaggio per uscire dal pianeta oscuro del (proprio) tempo e della (propria) vita. Ma non solo le vittime e i colpevoli sono immersi in questo pianeta: tutti siamo sprofondata in esso e ognuno a suo modo. Ognuno e tutti devono, a loro modo, balzarne fuori. Ognuno deve entrare in rotta di collisione con l'icona di sé che per lui è stata confezionata e che si è cucito addosso con le proprie mani, infrangendo l'icona dell'Altro che trova interposta sulla strada che lo conduce verso di lui.

Lottare contro le icone richiede, però, due mosse preliminari: scendere dal piedistallo del moralismo e rifuggire le pulsioni dell'odio e del rancore. In ciò, nostro grande maestro è Fëdor Dostoevskij<sup>46</sup>. Fatte queste due mosse, dobbiamo avere il coraggio di partire da due principi cardine, posti con grande nettezza sempre da Dostoevskij:

- a) noi ignoriamo completamente cosa sia veramente la vita umana e, perfino, ognuno ignora di sé chi e cosa veramente sia<sup>47</sup>;
- b) nessun essere umano, per quanto posto in cattività, può mai essere considerato totalmente inerme o reso un cadavere spettrale, sino a quando la vita gli scorre nelle vene<sup>48</sup>.

Aggirare l'ombra paludosa delle icone vuole dire viaggiare verso le profondità della vita e del proprio Sé. Qui ricomincia il contatto con l'Altro. Qui, a maggior ragione, nasce l'energia per la redenzione dalla guerra e dal dopoguerra: non si è più controfigure di un copione crudele e mal recitato; ma esseri vitali in movimento e in dialogo. Nessuno è totalmente innocente in queste regioni oscure. L'innocenza è solo la speranza che alimenta il dialogo di avvicinamento al Sé e all'Altro. Gli occhi e il cuore vanno al di là delle maschere: aggirandosi tra le imperfezioni del quadro e quelle dello sguardo, si può iniziare a distinguere il dolore dal male e si può fare del male un transito, non più ossessionati dalla colpa e dalla punizione.

Le icone del dopoguerra si caratterizzano, principalmente, per il fatto di generare, sublimare e distribuire *colpa*; ma è un discorso di potere che, a sua volta, le genera<sup>49</sup>. Alla base, il potere è il discorso che produce colpa, per assoggettare i colpevoli. Ancora meglio: per il potere, a rotazione, tutti sono colpevoli e, dunque, tutti sono da assoggettare. L'essenza del potere è l'estensione generalizzata del rapporto di sudditanza, in maniera può o meno esplicita e più o meno mascherata. Per questo, il potere si serve strumentalmente della giustizia, quanto più la riduce a una macchina senza cuore. Ed è questa macchina che, in modo selettivo e differenziato, colpisce tanto le vittime che i colpevoli: subdolamente, mobilita le vittime contro i colpevoli e i colpevoli contro le vittime.

Tutti qui finiscono con l'essere a rotazione vittime e colpevoli insieme. Ciò rende possibile al potere di blandire all'infinito le vittime e apporre, altrettanto infinitamente, lo stigma sui colpevoli. A ben guardare, però, vittime e colpevoli sono messi ai margini del discorso pubblico. Le

retoriche della vittimizzazione sono un dispositivo terribile di evacuazione del principio di libertà: in quanto vittime, non si è liberi e la propria parola è resa un rituale inascoltato e inefficace. La libertà delle vittime è surrogata dalla punizione dei colpevoli: il dolore del Sé trova qui unico lenimento nel dolore dell'Altro. Il governo del Sé si prolunga, così, in governo dell'Altro e, reciprocamente, il governo dell'Altro retroagisce come governo del Sé.

Queste tecniche di controllo e di comando servono e segnano un permanente regime di stato di eccezione, entro cui sono confinati vittime e colpevoli: inascoltate e usate le prime; stigmatizzati i secondi. L'ombra delle icone diluisce e, insieme, protegge dallo sguardo critico il quadro di questo stato di eccezione: non si limita a ereditarla, ma lo riproduce e innova indefinitivamente. Il governo dei corpi e del corpo sociale passa qui non per il tramite dell'istituzione del regime perturbante della paura, ma attraverso l'istituzionalizzazione dello status furente del dolore.

Il *governo del dolore* assoggetta i corpi e il corpo sociale, piantando le pietre miliari di uno stato di eccezione che socializza una condizione di sudditanza *psico-politica*, su scale progressivamente più intense e ampie. Il potere di elargizione della sovranità è qui spuntato e surclassato. La sovranità ora si costruisce come negazione del dono: il potere, più esattamente, cancella la donazione dai sistemi delle relazioni sociali e interpersonali. La sovranità-mondo accelera ed espande i propri poteri globali e locali, quanto più cancella le forme della gratuità e del dono dal tessuto sociale e dall'esperienza umana<sup>50</sup>. Possiamo, così, concludere: la sovranità-mondo si regge sulle architetture della crudeltà e del cinismo che consolidano e rendono produttivo lo stato di eccezione del governo del dolore. In tale stato di eccezione, vittime e colpevoli sono intossicati dalla stessa sostanza letale.

Quale differenza incolmabile si può cogliere tra l'uomo perduto e l'uomo giusto? Nessuna, ci insegna Dostoevskij<sup>51</sup>. Anzi, è proprio questa differenza lo spazio che siamo chiamati a colmare. Ma possiamo formulare un interrogativo ancora più temerario: è proprio vero che tra l'uomo giusto e l'uomo perduto vi sia una cesura netta e definitiva? Non è, forse, vero (ed è ancora Dostoevskij a dirlo) che l'uomo giusto che non riesce a sfiorare il corpo e sentire il palpito dell'uomo perduto finisce col perdere irrimediabilmente se stesso<sup>52</sup>? E non è qui che Dostoevskij che tocca le vette del suo supremo e permanente dialogo con Cristo?

Che la legge sia eguale per tutti è un principio giusto. Ma il principio di eguaglianza formale nasconde delle insidie assai pericolose. Parificando, la giustizia si allontana dai cuori e non riesce a essere dono della vita. Ispirandoci ancora a Dostoevskij, possiamo dire: eguagliando secondo formalità astratte, la giustizia rischia di trasformare i colpevoli in mummie, poiché non ne avverte il respiro, l'anelito di libertà e le speranze di redenzione. Una giustizia così fatta rischia di scivolare verso l'impostura, perché finisce catturata dall'ammasso di insensatezze e crudeltà di cui è costellata l'esistenza umana.

Ora, le icone della guerra e del dopoguerra strappano alle vittime e ai colpevoli proprio la speranza e, con essa, la possibilità di lavorare a un progetto di felicità: la felicità è qui, addirittura, impensabile. Tutt'al più, si è qui destinati al calvario della sofferenza e della penitenza irredimibili. La disperazione che non spera: ecco ciò che, secondo questi glaciali dispositivi di comando e di controllo, unisce vittime e colpevoli, per i quali sono forgiate catene tanto diverse quanto riunificanti. La giustizia che livella secondo icone giuridiche perverte se stessa, perché non riesce più a difendere la vita: dimentica che mai, fino alla morte, tutto è perduto e che, dunque, tutto può cambiare e, quindi, va salvaguardato e salvato in funzione di questa possibilità.

Allora, propriamente parlando, la giustizia va coniugata come trasformazione e speranza: trasformazione della speranza e speranza nella trasformazione. La giustizia può mantenere accesa la fiammella della vita, se la sua frequentazione degli orrori umani non la riempie di disprezzo, risentimento o indifferenza per l'umanità e i suoi disastri. Ed è ancora Dostoevskij a soccorrerci. Egli ci insegna che il principio giustizia non è equivalente al principio verità, ma a esso deve ispirarsi: la verità dell'umanità sta nei suoi inferni ed è in essi che va ricercata e risvegliata<sup>53</sup>.

Il delitto e il male agiscono come fermenti della morte; ma è proprio lì che la vita deve rinascere. La giustizia che si ispira alla verità deve essere una sorgente di donazione proprio di questa rinascita<sup>54</sup>. La sofferenza di essere nel precipizio è la molla della risalita da esso: dal nulla all'esistenza, si potrebbe dire, è il cammino qui tracciato. Le icone della giustizia, quanto più inclinano verso gelide alchimie formali, finiscono ingabbiate in un nulla ontologico e, quindi, non possono che distribuire gabbie. Ciò ci fa pertinentemente dire: la giustizia che ambisce a farsi macchina di produzione della verità si avvicina alla realizzazione pura e semplice

dell'inquisizione. Le icone immaginifiche della guerra e del dopoguerra non sono altro che strumenti letali di questo discorso e di queste pratiche di potere.

#### 4.2. *Gli ostaggi*

Scendendo più nel dettaglio, dobbiamo osservare che le icone della guerra e del dopoguerra producono un'*immagine* della società, non solo il reticolo simbolico e comunicativo entro cui rimangono impigliati i vari comportamenti degli attori sociali. È su questo versante che possiamo cogliere, con maggiore precisione, le linee di continuità e di discontinuità che si distendono tra le icone della guerra e quelle del dopoguerra. Ogni dichiarazione di guerra porta con sé un'*immagine* della società. A guerra conclusa, vinti e vincitori producono nuovamente immagini di società: la società vittoriosa costruisce e reclamizza se stessa come la società virtuosa (il migliore dei mondi possibili).

In genere, l'opzione lasciata ai vinti è l'alternativa dissolvente tra assimilazione e silenzio coatto. Insorgendo contro questa alternativa, i vinti continuano a produrre un'*immagine* di società che non necessariamente è quella che avevano azionato come "combattenti". Anzi, attraverso il discostamento dall'*immagine* di società belligerante prima coniata, nel loro DNA originario viene incuneata una linea di rottura. Ora, la lacerazione del loro DNA vale come convalida e, insieme, metamorfosi della loro posizione critica dell'ordine politico, sociale e culturale dato. Qui i vinti impattano, in un sol colpo, contro le icone della guerra e del dopoguerra che essi stessi avevano potentemente contribuito a costruire. La sconfitta dà qui luogo alla rinascita, come in una narrazione dostoevskijana. Dalla menzogna viene estratta la verità che, in quanto tale, è sempre scomoda per il potere che, per definizione, è esercizio della menzogna. Per questo, i vinti e gli sconfitti che aspirano all'esercizio della *parola altrà* vengono supremamente avversati dal potere.

I vinti e gli sconfitti compiono un ulteriore passo in avanti, laddove fanno impiego di linguaggi creativi, anziché far uso di discorsi. Come ci ha insegnato Foucault, il discorso ha sempre finalità di potere, dal quale è indissociabile; il linguaggio, invece, compone la libera dialogica tra i soggetti parlanti e, in questo senso, ha una natura polemica costruttiva e inventiva<sup>55</sup>. Il potere è il prodotto di un discorso che, a sua volta, mette insieme ed esercita un effetto di dominazione. Il discorso celebra e, insieme, occulta i conflitti per il potere che, via via, assestano le forme della società e la posizione che i dominati in essa assumono. Foucault, non a caso, critica puntigliosamente la legittimazione della sovranità e le teorie che le corrispondono. Grazie a lui, siamo introdotti in vere e proprie lezioni di storia dalla parte dei dominati.

Il potere di dominazione sposta qui i codici della guerra verso un nuovo ordine del discorso: la politicizzazione degli strumenti della guerra. La politica si fa guerra, travestendosi sotto le forme di una sovranità ipertrofica che costruisce e dilata lo *stato di eccezione*. Ciò ha reso possibile non solo la riproduzione allargata, nel tempo e nello spazio, dei codici eccezionali della "lotta al terrorismo", ma ha trasformato il governo dell'emergenza dapprima in regolarità del ciclo politico e successivamente in elevazione dell'eccezione a norma.

La normativizzazione dell'eccezione e la regolazione normativa per via eccezionale costituiscono i fulcri del nuovo ordine di discorso di un potere che si fa tanto più complesso e capillare quanto più dosa e integra sapientemente norma ed eccezione, politica e guerra. Di questa sovranità complessa e decentrata sono ora vittime i vinti e gli sconfitti; e con loro tutte le classi e sottoclassi spoliato della globalizzazione. Gli effetti di coercizione sono serrati e implacabili, di carattere materiale e, ancora di più, simbolico e culturale. A questo stadio, le icone della guerra assorbono quelle del dopoguerra e la pace, così, non è mai pace, ma – parafrasando von Clausewitz – "la continuazione della guerra con altri mezzi".

Già Foucault, aveva individuato questa crepa nelle teorie della sovranità e nella polemologia clausewitziana, rovesciando la gerarchia delle priorità tra politica e guerra<sup>56</sup>. A dire il vero, egli si era spinto ancora più lontano, fino a configurare apertamente il conflitto e/o la politica come guerra e la storia come storia della guerra<sup>57</sup>. Il sovrano è qui il vincitore e la sovranità è relazione di potere, per così dire, emanata da una molteplicità di rapporti di forza, attraverso una guerra di conquista<sup>58</sup>. Insomma, per Foucault, il potere è la stratificazione differenziale e mobile di concatenazioni di forze e lotte che costituiscono e finalizzano la guerra in funzione della dominazione. Ciò rende conto di un doppio postulato foucaultiano: (i) non v'è potere senza resistenza e (ii) non v'è resistenza senza potere<sup>59</sup>. Dal che è possibile farne discendere un terzo: (iii) il gioco tra potere e resistenza non cristallizza mai risultati definitivi e immodificabili,

ma mette in campo effetti reversibili, a seconda del mutevole bilanciamento e scatenamento delle forze<sup>60</sup>.

L'analisi foucaultiana, sul cui merito non mette conto qui pronunciarsi, ci serve per dispiegare uno stringente filo di ragionamento. Se la guerra è il campo reale in cui si esercitano i mutevoli rapporti di forza, la posta in gioco vera non è la conquista del potere in sé, ma l'assoggettamento degli sconfitti e dei dominati ai codici dell'assimilazione e del silenzio. La sovranità come sovranità politica della guerra si sfrena come assoggettamento delle svariate resistenze che si sono opposte al potere e che sono continuamente insorgenti. L'ombra della guerra, di nuovo e più pervasivamente, incorpora il dopoguerra, per estendere all'infinito il suo cupo orizzonte. La guerra qui governa la pace, tentando di trasformare la resistenza in pura energia inerziale e l'immaginario sociale in neoconformismo diffuso.

La sovranità, allora, è l'icona della guerra che produce le icone del dopoguerra, regolandone forma e sostanza. Una volta di più: i vinti, gli sconfitti, i dominati devono tacere, esiliati nella loro terra di origine che qui deve valere in perpetuo come origine della sconfitta e del silenzio. Ecco perché, per i vinti, gli sconfitti e i dominati, le icone del dopoguerra sono la strutturazione delle immagini di una messa al bando. La sovranità è qui sovranità del potere di esilio in patria. La topologia della guerra struttura uno spazio genealogico che non è altro che la storia delle lotte dei dominati contrapposte ai giochi di potere dei dominanti: cioè, linguaggi e Racconti di resistenza contro discorsi di potere<sup>61</sup>.

Il punto di crisi è qui dato dall'irruzione del campo dell'etica dentro lo spazio politico. Quello che appare politicamente chiuso e risolto nella sovranità politica della guerra, non lo è affatto nella genealogia delle forme storiche delle soggettività dei dominati. Nelle lotte di resistenza al potere cogliamo un'etica della salvezza di sapore dostoevskijano, a misura in cui esse prendono la distanza dal titanismo dell'utopia politica e si fanno frammento della forza-immaginazione utopica. La svolta è qui data, in contemporanea, dal ripiegamento riflessivo dentro di sé e dall'estroflessione contro i meccanismi di dominio di cui si è vittime e, insieme, partecipi.

Quelli che in Dostoevskij si delineano come processi di salvezza, qui possiamo definirli come consapevolizzazione etica del Sé in relazione all'Altro, per la costituzione di relazioni affrancate dal potere. L'etica viene qui alla luce come critica e fuoriuscita dalla menzogna (del potere). La salvezza è, allora, creazione del campo della irriducibilità etica alla sovranità politica e alle logiche di dominio presenti in ogni forma di relazione interumana<sup>62</sup>. Qui il flusso continuamente aperto è tra il Sé e l'Altro, il Qui e l'Altrove. In tale vortice si rimescolano continuamente le carte della libertà e della salvezza. Non casualmente, è proprio il campo di tensione dell'etica che le icone del dopoguerra intendono asportare.

Il narcotico del potere si esercita a vuoto, quanto più le verità dei dominati appaiono chiaramente in opposizione alle verità dei dominanti. I due elementi sconfinano continuamente uno nell'altro, determinandosi e rideterminandosi a vicenda. Le verità della resistenza contro le verità del potere: pare, questo, lo scenario entro cui scorre la dialettica storica. Ma pare, appunto. Il potere non è mediazione tra le opposizioni: soprattutto, non è la ricomposizione mimetica dei contrari. È, sì, vero che occupa tutti i territori politici e socio-culturali, riarticolarlo di continuo il rapporto tra locale e globale; ma è altrettanto certo che è chiamato a governare spazi e soggetti di cui deve negare la dimensione etica.

Ciò appare particolarmente vero per i poteri accentratori e, insieme, decentrati e decentranti della globalizzazione. La sovranità-mondo dell'epoca della globalizzazione pone alla base della sua legittimazione la sospensione definitiva della giustificazione etica del potere<sup>63</sup>. In un movimento di estrema complessità e articolazione, essa:

- a) fa esplodere tutte le retoriche mercatistiche, le pulsioni individualistiche e le spinte narcisistiche tipiche della società capitalistica;
- b) rialloca simbolicamente e topograficamente la legalità della guerra: l'*umanità guerriera* della modernità (dai Conquistadores alla schiavitù fino al colonialismo)<sup>64</sup> cede il passo alla *inimicizia globale guerreggiata* che prende in ostaggio il pianeta, persino in nome dell'affermazione dei diritti umani<sup>65</sup>.

Nel nuovo scenario globale, è la situazione della *vittoria*, non tanto della *conquista*, che il potere difende e perpetra all'infinito: la perdita progressiva della parola, dei linguaggi e dei diritti costituisce ora la condizione dei dominati. In ragione di ciò, le guerre contro l'umanità sono diventate preventive<sup>66</sup>. Si può conquistare, senza riuscire a vincere. Vincere non è semplicemente rendere inermi o espandere, da una posizione di signoria assoluta, il gioco e il giogo delle armi. Vincere, piuttosto, significa integrare attraverso la sconfitta: cioè, diffondere ad arte un pensiero e una cultura della disfatta, con cui tumulare i corpi e le anime degli sconfitti.

I vinti e gli sconfitti debbono avere come loro perpetuo orizzonte di vita l'interiorizzazione della disfatta, i cui codici garantiscono ai dominanti la trasformazione della conquista in vittoria, poiché costituiscono il mezzo migliore della diffusione enfatica e dell'assimilazione irreflessiva del quadro di valori della società vittoriosa. Siamo qui posti innanzi alla dismisura dei poteri globali e alla loro sconfinata sete di dominio<sup>67</sup>. Ma quella che, sul punto, reperiamo è una dismisura illusoria: nessun potere può cancellare la resistenza; anzi, quanto più intende perseguire questo obiettivo, tanto più lo fallisce. Emerge qui una delle controfattualità più dirompenti dei poteri globali: la regressione continua dalla vittoria alla conquista, con tutto il carico di eventi cruenti che ne deriva.

La guerra contemporanea è un processo assai più complesso sia a paragone dell'analisi consegnataci da Clausewitz che della penetrante ricostruzione genealogica trasmessaci da Foucault. Guerra e politica non sono soltanto ognuna la continuazione dell'altra con mezzi diversi, ma impastano un ordine politico e simbolico di nuova generazione, incardinato sulle verità menzognere della comunicazione massmediatica<sup>68</sup>. La tecnoscienza moderna esplode nella scienza del grado zero della comunicazione della verità: non è più l'eccesso di informazioni che qui rende ignoranti; ma è il comunicare stesso che si fa menzognero, coltivando, per questa via, la soppressione dei diritti e l'analfabetizzazione culturale di massa. L'inimicizia globale guerreggiata configura l'estremo del grado zero della comunicazione massmediatica.

Di questo nuovo ordine politico-simbolico i vinti e gli sconfitti costituiscono l'ostaggio su cui non viene mai mollata la presa. Essi sono catturati da dispositivi di controllo tentacolari, incistati nel tessuto sociale come *ethos della guerra*. La *contro-etica* della sovranità-mondo coniuga un *ethos* belligerante, secondo il quale ai vinti e agli sconfitti non va riconosciuta nessuna dignità e alcuna moralità. La grande Marguerite Yourcenar, invece, commentando un altrettanto grande libro<sup>69</sup>, ammira il "senso di identità con l'universo" degli sconfitti, poiché si lascia prendere dalla "pietà per il vinto e l'amore delle cause perdute"<sup>70</sup>. Per lei: "l'amore delle cause perdute e il rispetto di quelli che muoiono per esse mi sembrano propri di tutti i luoghi e di tutti i tempi"<sup>71</sup>. Questa etica della dignità umana si eclissa del tutto: l'*ethos* della guerra disonora i vinti e gli sconfitti, piantando uno stigma perpetuo nelle profondità della loro carne.

Ora, l'*ethos* della guerra è anche un *pensiero per immagini* e, quindi, produce e riproduce le sue icone<sup>72</sup>. Se continuiamo a soffermare la nostra attenzione sui vinti e sugli sconfitti, ci rendiamo agevolmente conto che le icone dentro cui sono liofilizzati non sono altro che la materializzazione simbolica dell'estraneità al mondo. La sconfitta e la sottomissione devono comportare lo smarrimento delle vie del mondo che è loro restituito soltanto in forma estraneante, come perdita irreparabile. A questa perdita non possono e non debbono ribellarsi; debbono, anzi, rassegnarsi e abituarsi a essa, accettandola come loro più vera natura.

La forza viva dell'etica della libertà viene qui smorzata sul nascere e sul nascere riconvertita in ripiegamento spossessante. La sospensione dell'etica precipita qui in uno dei suoi più profondi abissi: la condanna del passato vale come sottrazione del mondo presente e messa in cattività del futuro. Essere schiacciati alla condizione di ostaggi significa essere ridotti alla passività verso il mondo e all'attività verso il potere. La perdita del mondo da parte dei vinti e degli sconfitti è compensata, in maniera perversa ma coerente, con un movimento speculare e complementare: la cattura possessiva che di essi fa il potere.

Il rischio di finire ostaggi del potere è quello di *vivere come dei morti*, come lo straniero di Camus<sup>73</sup>. Ed è proprio dal e nel silenzio del mondo che i vinti e gli sconfitti si ribellano alla condizione di ostaggi. Diventa qui definitivamente chiaro come e perché essi non possano smettere di prendere la parola e di tuffarsi nel mondo, dalle finestre del presente e definitivamente oltre gli impulsi di dominazione. Questo movimento di emancipazione contrassegna la presenza nel mondo come negazione dell'appropriazione del mondo. In ciò è, forse, possibile cogliere il più autentico elemento di nobiltà che trova riposo nella sconfitta. Gli ostaggi si ribellano alla condizione di servitù cui sono inchiodati, ma non per fare prigionieri o vittime: con più coerenza e più limpido trasporto morale, si ricollocano dalla parte della libertà dei dominati.

#### 4.3. La vita marchiata

Non è il corpo a essere marchiato, come accade ancora agli internati del racconto di Kafka *Nella colonia penale*<sup>74</sup>. Nella pienezza della globalizzazione, quella degli ostaggi è *vita marchiata* in eterno e lo stigma che ne consegue non è meramente coercitivo; piuttosto, delinea uno spazio reintegrativo inferiorizzante<sup>75</sup>. Come si vede, siamo ben oltre gli spazi simbolici coattivi delle società arcaiche. Vita marchiata significa che l'iscrizione dolorosa dello stigma non condu-

ce alla morte; anzi, la previene, perché è una vita inferiorizzata che l'iscrizione deve portare in giro, fino alla morte. La reintegrazione degli ostaggi come inferiori ricostituisce la forza del potere che fa, così, dalla colpa e dalla punizione una riserva di energia vitale.

Ma non soltanto quella degli ostaggi è vita marchiata. Lo è ancora di più quella delle vittime, sotto la doppia azione concentrica dei colpevoli e del potere. L'iscrizione dolorosa sulla vita delle vittime è stata originariamente incisa dai colpevoli, i quali hanno offeso e mutilato per sempre il loro destino. Su questa iscrizione originaria il potere ordisce la sua tela: conferma le vittime nel ruolo di soggetti lesi e i colpevoli nel posto di ostaggi. L'offensore e l'offeso vengono giocati l'uno contro l'altro: la punizione dei colpevoli vale come catarsi del dolore delle vittime. La guerra, così, continua con i mezzi della pace e della legge. Lo stigma e il dolore si inseguono e susseguono, in un vortice senza fine che stringe in un unico nodo scorsoio il dolore delle vittime e la punizione dei colpevoli. La vita è qui marchiata indiscriminatamente dalle strategie differenziate di riproduzione del potere attraverso i dispositivi del governo del dolore.

Soprattutto per le vittime, nei giorni della vita marchiata non è la morte il supplizio, ma il puro e semplice vivere. Il marchio ricongiunge i colpevoli con le vittime. Ma lo fa, riconfermando ed esaltando gli antagonismi della guerra con gli strumenti della pace: dolore infinito, a un polo; punizione senza fine, all'altro. Pace e guerra continuano a marchiare la vita, governandone autoritativamente i corsi e ricorsi. Non appare, quindi, strano che i dispositivi di potere della pace si sentano particolarmente legittimati ad applicarsi contro i vinti e gli sconfitti, trasformandoli in ostaggi. Col che è il dolore stesso delle vittime ad essere eternizzato. Le fratture della guerra sono confermate e sedimentate dalla pace a livelli più profondi ed estesi.

Il dolore delle vittime è azionato come una delle cause primarie dell'irriflessività del potere che, così, non ha bisogno di ripensarsi e di responsabilizzarsi, per il passato, il presente e il futuro. Anzi, il potere fa delle lacrime delle vittime una delle fonti strumentali dei suoi apparati legislativi belligeranti. Il cinismo del potere non esita ad alimentarsi del pianto delle vittime, pur di conservarsi e riprodursi su scala allargata. L'ombra delle icone del dopoguerra è molto più fitta e inquietante di quella delle icone della guerra.

La vita marchiata trasforma le vittime, da innocenti, in colpevoli. E colpevoli dell'indefinito e indefinibile reato di esistere. Un reato che nessuna legge può scrivere e che, tuttavia, vale come un monito severo che si distende tra l'assoluta indifferenza e le strumentalizzazioni più bieche. Con ciò si disonorano i morti, caduti per mano dei colpevoli. Non v'è più dignità, né per i vivi e né per i morti. L'azione di questo meccanismo perverso ci fa ben comprendere come la solitudine delle vittime (in primis, del terrorismo) si prolunghi dalla guerra al dopoguerra, contribuendo e rendere ancora più letale il composto indissociabile pace/guerra. Le vittime, ieri come oggi, sono lasciate sole e, ieri come oggi, poste in faccia ai loro carnefici. L'esistenza di questi ultimi, ieri come oggi, è resa necessaria, per acutizzare il dolore delle vittime e trasformarlo in sorgente di odio. Proprio sul dolore e sull'odio si basa la contro-etica del potere, quanto più esso si globalizza.

Ripercorrere i sentieri delle vittime, dal cuore della loro vita marchiata, non è un mero esercizio pedagogico; così come rivisitare la nobiltà della sconfitta non è un test di romanticismo etico. Riannodare i fili del dolore e delle rotture significa spiccare un salto fuori dalla vita marchiata: al di là dalla solitudine e al di là dallo stigma, oltre il filo spinato degli orrori. La riproduzione infinita del dolore è riproduzione irrisolta del lutto, nel cui fuoco bruciano, così, risentimenti che non si riesce e non si vuole estirpare e nemmeno lenire. I mali del passato sono trasferiti nel presente e qui resi più intensi e nuovi, per essere replicati all'infinito.

Le figure a cui è marchiata la vita non abitano i margini della società, ne popolano, piuttosto, gli snodi gravitazionali. Uno dei centri delle strategie del potere, del resto, è il governo del dolore. Qui, in forza di un coerente paradosso, il dolore non esclude, bensì include in posizione di inferiorità sociale, culturale ed etica. La disseminazione dei processi di inferiorizzazione è ora uno dei baricentri della dismisura del potere. Intorno a questo nodo si stringe il rapporto di cooperazione attiva tra norma ed eccezione. Discopriamo qui la sostanza letale dello stato d'eccezione che, secondo un doppio movimento inferiorizzante, esclude per includere e include per escludere. L'inferiorizzazione è l'ordigno eccezionale che scandisce i tempi del 'politico' e, insieme, lo normalizza secondo procedure speciali.

Vittime, vinti e sconfitti sono soltanto alcune delle figure inferiorizzate dallo statuto eccezionale che ora norma il 'politico'. La dominazione si esprime e giustifica come inferiorizzazione: non si tratta più di stabilire l'arcaicità di culture altre, per ridurle allo stato di minorità, attraverso guerre di conquista; più esattamente, si deve ora accoglierle come inferiori nei dispositivi di potere, per alimentarsene, replicandone la disfatta all'infinito, attraverso la pace che conti-

nua la guerra in funzione della vittoria. La vita è marchiata non nella prospettiva della morte, ma di un dolore inestinguibile, eterno quanto eterne possono qui essere l'esistenza e la sofferenza umane.

La vita marchiata è un tremendo simbolo di potere, quanto più l'apertura del Sé all'Altro è coattivamente capovolta in chiusura al mondo; quanto più l'esperienza della morte è diluita in una quotidianità spoglia di slancio etico. La morte diventa irrappresentabile, proprio perché la vita è offesa e umiliata. L'estrema solitudine del morente è anticipata e quotidianizzata dall'estrema solitudine della vittima e del colpevole. Il potere ha ora un pieno controllo sul vivente e sul morente, tanto che vita e morte diventano difficilmente rappresentabili, se non si riesce a sfuggire all'esizialità di questa spirale.

All'interno dei giochi di potere si è sempre tutti colpevoli, anche (o soprattutto) quando si è innocenti. La colpa attribuita all'innocenza rende impossibile il vivere e il morire nella piena dignità, come avviene nel *Processo* di Kafka<sup>76</sup>. Andando più al fondo, vita marchiata e colpa degli innocenti costituiscono due delle condizioni che più crudamente ci parlano dello scacco dell'etica contemporanea, ben al di là delle pressioni castranti esercitate dalla storia e dalla politica<sup>77</sup>.

Il marchio ora inciso sulla vita non è impresso con mezzi fisici, bensì da ordigni metagiuridici che fanno particolare ricorso agli *strumenti del comunicare* che, ben lungi dall'avvicinarle, distanziano tra di loro parole, soggettualità e persone<sup>78</sup>. E sono i cristalli di questa distanza a predisporre la via di uscita definitiva dalla profondità e nobiltà della vita umana. Si è, così, eteroguidati verso l'ingresso nei mondi sfavillanti della menzogna comunicativa, dentro i quali il potere condanna a permanere. La comunicazione, in realtà, non inaugura il superamento euforico dell'alienazione; bensì ne segna l'approdo ipercomplessificato. Si afferma il dominio della simulazione, entro cui l'evacuazione estetizzante della vita è pilotata da strategie di potere che governano il dolore, anestetizzandolo. Alla vita ridotta a voce silente corrisponde un dolore afono. Il silenzio del dolore è il caleidoscopio narrativo che dovrebbe domare la resistenza e celebrare l'apoteosi del potere.

Il dolore dell'Altro è qui la fonte essenziale e inesauribile del potere. Allora, non lo *sterminio massmediatico*<sup>79</sup>, ma il *dolore silente* dell'Altro è il delitto perfetto perpetrato dal potere comunicativo. Sterminare l'alterità equivale a prosciugare le principali fonti di potere (gli "strumenti del comunicare") che, invece, si rianimano proprio succhiando all'alterità la sua infinita energia vitale, per farne un uso malevolo, attraverso fantasmagorie reprimenti e deprimenti. Soprattutto nell'epoca globalizzata, il potere cura le proprie metastasi, iniettandosi dosi crescenti di alterità, spogliandole della loro carica creativa e inibendo - da questo livello di profondità - la possibilità della metamorfosi.

I dominanti si anettono qui il potere di sovversione dell'alterità, per rigenerarsi e rigenerare la loro signoria sul mondo. La trasformazione del potere di sovversione in potere di conservazione è la strategia sublime dei dominanti della nostra epoca, i cui primi pallidi segnali sono stati lanciati, negli anni Ottanta, dalla "controrivoluzione reaganiana". L'umanità è stata fatta scorrere fino all'orlo della catastrofe permanente, la quale ha saturato i dispositivi di controllo di una *neobarbarie* sempre più sofisticata e rarefatta in termini di enunciati formali e sempre più immiserita e opprimente in termini di realtà. Al punto che il principio realtà è predato, confuso e riallocato dal principio virtualità, il quale esibisce realisticamente il dolore come lo spettacolo supremo. E quanto più è sovvertita la carica liberatoria del dolore, tanto più la vita è marchiata, secondo linee di progressiva generalizzazione.

#### 4.4. Il filo di speranza

Non si tratta di riconquistare il mondo umano perduto; ma di riacquistare l'umanità che nel mondo perduto è stata esiliata. Per questo, occorre partire dalla vita marchiata, diventata il luogo/logo della neobarbarie. Occorre ridare voce al dolore, esplorandone tutta la dignità sovversiva: strapparla agli ingranaggi metacomunicativi del potere. La resistenza del dolore può rompere gli schemi di asservimento dei linguaggi al discorso, della parola alla chiacchiera, della vita alla simulazione. Vi riesce se, a sua volta, non si lascia catturare e predare dalle macchine metacomunicative che padroneggiano la realtà.

Si apre, allora, uno spazio che a priori è indecidibile. E che, per questo motivo, più che uno spazio politico, è uno *spazio poetico*, se con poesia intendiamo la restituzione alla vita della sua parola. Che la vita parli di sé - e non la poesia parli della vita - è la sfida politica estrema, di cui i poeti stessi non sempre sono consapevoli. In questo senso, come ben sapeva Alda Meri-

ni<sup>80</sup>, diventa ancora più vero che: *solo la poesia può salvarci*. L'etica poetica e la poetica dell'etica si decentrano rispetto alla catastrofe morale che ha segnato a lutto il nostro tempo. Si rituffano nel magma della vita, di cui inseguono la via, la musica, le immagini, le parole e i silenzi. Ogni svolta puramente etica, del resto, soccombe sotto il titanismo dell'amoralismo diffuso che signoreggia la società civile e fa del sovrano globale il signore del tempo: finisce invariabilmente nelle fauci di quello che plasticamente Baudrillard ha definito *nuovo ordine vittimale*.

La vittimizzazione manda in cancrena le ferite. Cominciando con quelle delle vittime. Occorre aprire un varco nel suo tempo lineare e nella giustizia algida che le corrisponde. Sono necessari linguaggi che sappiano attraversare il dolore, restituendogli la vita vibrante che in esso è celata e ammutolita. Niente più della poesia che dà parola alla vita buca la pienezza compatta dei discorsi vittimali e l'astuzia delle simulazioni comunicative. L'etica poetante riparte dalla vita messa in lutto dal marchio e la rende un principio attivo: un inizio e, insieme, un ritorno. La lingua poetica scampa al suo naufragio, nel punto preciso in cui aggira la barriera dell'esilio entro cui era stata confinata.

Solo la poesia può salvarci, perché solo la poesia non arretra davanti al dolore e non tace davanti al silenzio, cercandone le voci, non già il senso. Vivere senza poesia è, forse, possibile; ma non è possibile vivere senza la voce poetica del dolore e del silenzio. Solo la poesia può salvarci, perché – come diceva Alda Merini – solo la poesia (quella degna di questo nome) non sta mai dalla parte dei forti. Dalla parte delle vittime, dunque. Dalla parte dei vinti e degli sconfitti, dunque. Dalla parte dei dominati, dunque. Ed è in questa sua impoliticità estrema che la poesia è supremamente politica. Cioè: dalla parte della felicità. Cioè: contraria a tutte le prese di partito.

Le lotte di resistenza che si muniscono di linguaggi poetici a favore della felicità sono quelle che più e meglio possono sperare di inceppare i dispositivi di comando del potere e ambire a fuoriuscire dai cicli di reversibilità dei conflitti sociali. La resistenza che perfora il cerchio dell'eterno ritorno del potere si incammina sulla strada del superamento di se stessa: rompe la linearità storica e immette elementi discontinui. Si intesse da qui il filo di speranza del cammino di una vera salvezza. E a salvarsi iniziano le vittime, i vinti, gli sconfitti e via via tutti i dominati. Ed è così che può vacillare l'ordine vittimale e con esso tutte le icone, sia quelle della guerra, sia quelle del dopoguerra.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. I. Lakatos, *La metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, Milano, Il Saggiatore, 1996 (ma 1978). Sul punto qui in esame, rilevante è anche M. Motterlini (a cura di), *Sull'orlo della scienza. Pro o contro il metodo*, Milano, Cortina, 1995; nel volume compare anche un contributo di Lakatos. Di I. Lakatos è assai famosa e discussa l'opera curata assieme a A. Musgrave: *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976.

<sup>2</sup> Le opere classiche di riferimento sono qui: K. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, Torino, Einaudi, 1970; T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.

<sup>3</sup> Segnaliamo, in via incidentale, che qui intendiamo superare l'orizzonte della epistemologia naturalizzata definito da A. I. Goldman, da W.V.O. Quine e dalle epistemologie femministe. Sui temi appena richiamati, è assai utile leggere le seguenti opere di Nicola Vassallo: *La naturalizzazione dell'epistemologia: contro una soluzione quineana*, Milano, Angeli, 1997; *Teorie della conoscenza filosofico-naturalistiche*, Milano, Angeli, 1999; *Epistemologie femministe*, "Nuova Secondaria", 7/2000; *Epistemologie femministe e naturalizzazione*, "Epistemologia", 23/2000; *Teoria della conoscenza: tradizionalismo e femminismo*, in M. Marsonet-N. Vassallo (a cura di), *Donne e filosofia*, Genova, Erga, 2001.

<sup>4</sup> Cfr., in particolare, P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1979<sup>2</sup>. Il "pregiudizio" qui riferito imbeve di sé la stessa epistemologia post-popperiana. Un esempio per tutti è dato da T. Khun che, ben dopo "La struttura delle rivoluzioni scientifiche", ritiene che il comportamento scientifico sia il migliore "modello di razionalità" (*Note su Lakatos*, in I. Lakatos-A. Musgrave (a cura di), *op. cit.*, pp. 415-416) e che la scienza costituisca il più sicuro esempio di "conoscenza valida" (*Logica della scoperta o psicologia della scoperta?*, in I. Lakatos-A. Musgrave (a cura di), *op. cit.*, p. 90).

<sup>5</sup> Per questo ordine di problematiche, si rinvia: a) al vol. I, capp. V-VII; b) al vol. III, cap. XV.

<sup>6</sup> Per un'analisi d'insieme della problematica, si rinvia al vol. I, capp. I-III e VI-VII.

<sup>7</sup> Di passaggio, ricordiamo con J. Habermas: "l'idea di diritto naturale va oltre l'ideologia borghese" (*Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1963, p. 171).

<sup>8</sup> In questa direzione, già G. Stabile, *Ontologia del sapere politico e antropologia dell'esperienza: modello scientifico e codice pratico*, in V. Dini (a cura di), *Soggetti e potere. Un dibattito su società civile e crisi della politica*, Napoli, Bibliopolis, 1983, pp. 238 ss. Corre obbligo precisare che l'interessante prospettiva di ricerca di Stabile non converge in toto con quella che si sta cercando qui di approssimare.

<sup>9</sup> Sull'argomento, si rimanda al vol. I, cap. IV.

<sup>10</sup> Si rinvia, di nuovo, al richiamato cap. XV del vol. III.

<sup>11</sup> Sul punto, si rinvia ad A. Chiochi, *Guerra e relazioni internazionali. Il dibattito tra anni '70 e primi anni '90*, "Società e conflitto", n. 23/26, 2001-2002; Id., *L'etica tra pace e guerra*, ivi.

<sup>12</sup> Il teorico per eccellenza, in proposito, è M. Wight, la cui opera principale (*Power politics*) risale al 1986.

<sup>13</sup> Una prima analisi in questa direzione è stata svolta nel precedente capitolo.

<sup>14</sup> Come si ricorderà, poco dopo l'attentato dell'11 settembre 2001, l'amministrazione americana presentò ufficialmente un "Piano di sicurezza nazionale" che teorizzava pubblicamente il ricorso alla "guerra preventiva". Si è soliti assegnare a quel documento il nome di "dottrina Bush". Lo abbiamo riprodotto sul nostro sito ed è ad esso che faremo costantemente riferimento nello svolgimento della nostra analisi.

<sup>15</sup> K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 14-15.

<sup>16</sup> Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1996.

<sup>17</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Milano, Euroclub, 1992; di Freud, sul punto, rileva anche *Al di là del principio del piacere*, Roma, Newton Compton, 1988.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976, p. 259. Chi, con acume, ha colto questo nesso Freud-Heidegger, verso il quale siamo debitori, è stato P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 14.

<sup>19</sup> Cfr. M. Deaglio, *La fine dell'euforia*, Milano, Guerini e Associati, 2001.

<sup>20</sup> Cfr. H. Stuart Hughes, *Storia dell'Europa contemporanea*, Milano, Rizzoli, 1973.

<sup>21</sup> Per l'analisi delle "vicende monetarie" degli anni '70, con il conforto di una disamina del "denaro come capitale" e della "moneta" quale fonte della riformulazione del comando politico, continua ad essere un punto di riferimento ineludibile il contributo di una "rivista militante" come "Primo Maggio". Si rinvia, in proposito, ai saggi compresi in Collettivo di "Primo Maggio", *Moneta, crisi e stato capitalistico* (a cura di L. Berti), Milano, Feltrinelli, 1978.

<sup>22</sup> Sulla differenza "strutturale" e "culturale" tra America ed Europa ha, da ultimo, insistito A. Bolaffi, *Sotto gli occhi dell'Occidente*, "MicroMega", n. 2, 2003. In questo senso, del resto, vanno con chiarezza le analisi di retrospettiva e di tendenza di uno dei più rappresentativi "teorici di riferimento" dell'amministrazione americana: R. Kagan, *Potenza e debolezza*, "Aspenia", n. 18, 2002.

<sup>23</sup> Per la "storia critica" della idea e prassi europee delle figure della sovranità, si rinvia a due recenti e densi libri, divergenti nelle impostazioni-base, eppure convergenti in alcuni "assunti strategici" del discorso: a) M. Hard-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002 (ma 2000); C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

<sup>24</sup> Differentemente dall'ipotesi che stiamo tentando di costruire, per R. Esposito (*L'Occidente diviso*, "MicroMega", n. 2, 2003), la diversità originaria tra Europa ed America starebbe dando luogo ad un paradosso singolare: mentre l'America sarebbe sempre più attratta (perlomeno, a partire dal "New Deal") dal decisionismo europeo originario (di marca hobbesiana), l'Europa si sarebbe progressivamente avvicinata (perlomeno, dalla costituzione del "Mercato Comune Europeo") e dovrebbe con sempre maggiore forza riferirsi (soprattutto, dopo l'irrompere della globalizzazione) al discorso dei "padri fondatori" del federalismo americano. Molti tratti in comune con questa impostazione presenta il discorso articolato da A. Bolaffi, *op. cit.*

<sup>25</sup> Sulla complessa opera di ridefinizione della politica estera americana operata da H. Kissinger, rimane tuttora valido L. Garruccio, *L'era di Kissinger*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

<sup>26</sup> I lavori principali con cui Kissinger fissa il suo "orizzonte teorico" sono: *Nuclear and Foreign Policy*, New York, Harper and Brothers, 1957; *The Necessity for Choice. Prospects of American Foreign Policy*, New York, Harper and Brothers, 1961. Cfr., sul punto, L. Garruccio, *op. cit.*, pp. 18-42.

<sup>27</sup> Il tema è stato discusso nel precedente paragrafo.

<sup>28</sup> Sull'argomento, utile la rassegna critica di A. Catania, *Il diritto tra forza e consenso*, Napoli, ESI, 1987; in part., pp. 45 ss.

<sup>29</sup> Sulle concordanze e distinzioni presenti, sull'argomento, nelle posizioni di Kelsen, Olivecrona e Ross, cfr. A. Catania, *op. cit.*, pp. 48-74.

<sup>30</sup> Cfr. il paragrafo precedente.

<sup>31</sup> Cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 voll., Bari, Laterza, 1973-74; in part., Tomo II.2, pp. 263-264.

<sup>32</sup> Sul punto, è ancora decisivo Mazzarino, *op. cit.*; in part., Tomo I, pp. 274-285. Su Tucidide "pensatore politico" è rilevante, perlomeno, un altro contributo "classico": W. Jäger, *Paidea. La formazione dell'uomo greco*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1967; in part., I, pp. 641-688. Per una "presa di visione" diretta, cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Milano, Rizzoli, 1985. Per quanto duramente critico del realismo di Tucidide, lo stesso M. Walzer fa propria l'analisi della scala esponenziale della guerra, pervenendo alla conclusione (non solo morale, ma anche politica) che la "guerra è un crimine" e, per questo, non va mai iniziata. Il che, per Walzer, non vuole significare che non sia giusto opporsi ad una "guerra di aggressione", ma solo indicare che la responsabilità della guerra incombe sul capo di chi la comincia (*Guerre giuste e guerre ingiuste*, Napoli, Liguori, Napoli, 1997<sup>9</sup>, *passim*). Ovviamente, le "azioni" della guerra rientrano sempre nella sfera delle responsabilità di chi le compie, indipendentemente dallo status di "aggressore" o "aggredito". Il guaio è che qui il paradigma della "guerra giusta", conservandosi nella sua intangibilità, diviene la "base teorica" per giustificare la "guerra preventiva", camuffata come "risposta giusta" ad un'aggressione (nonostante l'aggressione non si sia ancora esercitata). Non a caso, Walzer diviene il principale ispiratore del "Documento" di 60 intellettuali americani, con cui si giustifica e legittima la guerra dell'amministrazione americana contro "l'asse del male".

<sup>33</sup> Le opere di Schmitt rimarchevoli, sull'argomento, sono: a) *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972; b) *Teoria del partigiano*, Milano, Il Saggiatore, 1981. Sul rapporto tra 'politico' e guerra, con notazioni critiche alla posizione schmittiana, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi: a) *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995, in part. il cap. 1; b) *La soglia difficile. Prospettive e figure della crisi all'ingresso del Novecento*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998, in part. i capp. 5-6.

<sup>34</sup> In tema, rimane tuttora calzante la sferzante critica di N. Luhmann, *Potere e codice politico*, Milano, Feltrinelli, 1982; Id., *Teoria politica nello stato del benessere*, Milano, Angeli, 1983.

<sup>35</sup> Sul conflitto tra *jus ad bellum* e *jus in bellum*, cfr. M. Walzer, *Guerre giuste e guerre ingiuste*, cit. (autore che, come abbiamo visto, pure riconosce legittimità teorica e storica alla nozione di "guerra giusta"); in part., pp. 39-73, 175-371; Tecla Mazzaresse, *Etica e diritti: tra etica e retorica*, "Ragion Pratica", n. 7, 1999 (una versione elettronica del testo è disponibile sul sito della rivista telematica "Jura gentium").

<sup>36</sup> Sulla questione, cfr. W. Jäger, *Paidea. La formazione dell'uomo greco*, cit. Ha riportato l'attenzione su questo cruciale "momento realista" della paidea greca M. Walzer, *op. cit.*, p. 20.

<sup>37</sup> Il tema è stato discusso nel precedente paragrafo.

<sup>38</sup> Cfr. J. Habermas, *Dopo l'utopia*, Venezia, Marsilio, 1992, pp. 10-11 ss.

<sup>39</sup> Sulla questione cfr., estesamente, D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2001. Per Zolo, correttamente, quella della "asimmetria dei poteri" costituisce il non emendabile vizio d'origine dell'Onu. Del resto, il medesimo e non sospetto H. Morgenthau, sostenitore insigne dell'approccio "realista" nelle "relazioni internazionali", non ha esitato ad equiparare l'Onu ad una moderna "Santa Alleanza". Il problema è stato sollevato con forza da P. Ingrao, *Il potere delle armi e le armi del potere* (intervista), "Liberazione", 2 giugno, 2002. Sulla problematica della guerra e del "nuovo ordine" internazionale, tutta la variegata produzione intellettuale di Zolo di questi ultimi anni costituisce uno degli ineludibili punti di riferimento. Ricordiamo, a titolo esemplificativo: a) *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995; b) *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Carocci, Roma, 1998; c) *Universalismo imperiale e pacifismo "secessionista"*, "La Rivista del Manifesto", n. 32, 2002; d) *Dalla guerra moderna alla guerra globale*, in AA.VV., *Not in My name. Guerra e diritto* (a cura di Linda Bimbi), Roma, Editori Riuniti, 2003. Tutti i contributi che trovano posto nell'ultimo libro citato risultano particolarmente interessanti; ai fini dell'esplorazione che stiamo qui cercando di proporre, rilevano soprattutto quelli di M. Klare, R. Falk, F. Rigaux, P. Shiner, A. Di Blase, G. Palmisano, R. La Valle, S. Senese, L. Ferrajoli. Ovviamente, la pista di indagine che stiamo cercando di approntare, pur avendone tenuto debitamente conto, non concorda con quelle presenti nei testi innanzi richiamati: la responsabilità di "errori di analisi" e "conclusioni infondate" è soltanto di chi scrive.

<sup>40</sup> Cfr., da ultimo, le considerazioni di D. Zolo, *Universalismo imperiale e pacifismo "secessionista"*, cit. Per una critica dei processi di civilizzazione, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *Civiltà ed emarginazione. Per la critica della civilizzazione*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1998.

<sup>41</sup> Per una sintetica, ma approfondita ricognizione critica, cfr. F. Rigaux, *La dottrina della guerra giusta*, in AA. VV., *Not in My Name*, cit.

<sup>42</sup> Per l'inquadramento di questo processo, secondo prospettive di analisi non concordanti, ma nemmeno antinomiche, cfr. M. Hardt-A. Negri, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2002 (ma 2000); G. Galli, *Spazi politici*, Bologna, Il Mulino, 2001; G. Chiesa, *La guerra infinita*, Milano, Feltrinelli, 2002.

<sup>43</sup> Sul legame di coappartenenza tra pace e guerra, si rinvia al cap. XI.

<sup>44</sup> Cfr. Ingeborg Bachmann, *Il caso Franza*, Milano, Adelphi, 1988.

<sup>45</sup> Cfr. F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>46</sup> Di F. Dostoevskij, sul tema, si veda soprattutto: *Delitto e castigo*, Milano, Mondadori, 2005; *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi, 2005; *I demòni*, Milano, Feltrinelli, 2009; *L'Idiota*, Milano, Garzanti, 2008.

<sup>47</sup> Cfr. F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, Milano, Bompiani, 2007.

<sup>48</sup> Cfr. F. Dostoevskij, *Memorie dalla casa dei morti*, Roma, Newton Compton, 1995.

<sup>49</sup> Il discorso di potere come generatore di colpa è, come noto, uno dei temi della lezione inaugurale di Roland Barthes al corso di semiologia letteraria, tenuta il 7 gennaio del 1977 al Collège de France: cfr. M. Dotti, *Frammenti di un discorso sedizioso*, "il manifesto", 26/03/2010. Quello del discorso di potere è un tema squisitamente foucaultiano, come si accennerà più avanti.

<sup>50</sup> Il discorso sui poteri globali è stato approfondito nel cap. XII; per la riflessione sull'Altro, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010.

<sup>51</sup> Cfr., soprattutto, *Memorie dalla casa dei morti*, cit.

<sup>52</sup> Cfr., soprattutto, *Delitto e castigo*, cit.; *I fratelli Karamazov*, cit.; *L'Idiota*, cit.; *Memorie dalla casa dei morti*, cit.

<sup>53</sup> Cfr., soprattutto, *Delitto e castigo*, cit.; *I fratelli Karamazov*, cit.; *I demòni*, cit.

<sup>54</sup> Il tema è più propriamente affrontato in A. Chiocchi, *Carcere, giustizia e dono*, "Dignitas", n. 7, 2005.

<sup>55</sup> Di M. Foucault, sul punto, sono particolarmente rilevanti: *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 1972; *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault II*, Milano, Feltrinelli, 1997. Tra le due opere, tuttavia, non mancano scostamenti e attriti; ma ciò rende l'analisi di Foucault ancora più interessante e penetrante.

<sup>56</sup> Cfr., sul punto, *Microfisica del potere*, Torino, 1977; *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998. Per una puntuale disamina della critica foucaultiana alla polemologia di Clausewitz, cfr. M. Guareschi, *Ribaltare Clausewitz. La guerra in Michel Foucault e Deleuze-Guattari*, "Conflitti globali", n. 1, 2003.

<sup>57</sup> «Mi si dirà che non si può, di primo acchito, confondere rapporti di forza e relazione di guerra. È vero. Ma io assumerò questo dato solo come un caso estremo, nella misura in cui la guerra può essere considerata come il punto di massima tensione, ovvero come manifestazione dei rapporti di forza allo stato puro» (*Bisogna difendere la società*, cit., p. 102). Più esattamente ancora: «Dietro l'ordine calmo delle subordinazioni, dietro lo Stato, dietro gli apparati dello stato, dietro le leggi, non è forse possibile avvertire e riscoprire una sorta di guerra primitiva e permanente?» (*Ibidem*, p. 46). Con un ulteriore ed esplicito riferimento a Clausewitz: «Se è vero che il potere politico arresta la guerra, fa regnare o tenta di far regnare una pace nella società civile, non è affatto per sospendere gli effetti della guerra o per neutralizzare lo squilibrio che si è manifestato nella battaglia finale della guerra. potere politico, in questa ipotesi, ha infatti il ruolo di reinscrivere perpetuamente, attraverso una specie di guerra silenziosa, il rapporto di forze nelle istituzioni, nelle disuguaglianze economiche, nel linguaggio, fin nei corpi degli uni e degli altri. (...) Definire la politica come guerra continuata con altri mezzi significa che la politica è la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra» (*Ibidem*, p. 23). Infine, con un nuovo richiamo al generale prussiano: «il capovolgimento della frase di Clausewitz vuol dire anche che, all'interno della "pace civile" ovvero in un sistema politico, le lotte politiche, gli scontri a proposito del potere, col potere, per il potere, le modificazioni dei rapporti di forza (con i relativi consolidamenti, rovesciamenti ecc.), non dovrebbero essere interpretati che come la prosecuzione della guerra. Andrebbero cioè decifrati come episodi, frammentazioni, spostamenti della guerra stessa. E in questo modo - quand'anche si scrivesse la storia della pace e delle sue istituzioni - non si scriverebbe mai nient'altro che la storia della guerra» (*Ibidem*, p. 23).

<sup>58</sup> Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 29 e pp. 88-89; Id., *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, pp. 82-83.

<sup>59</sup> Cfr. M. Foucault, *Poteri e strategie*, "aut aut", n. 164/1978, p. 28.

<sup>60</sup> «Bisogna anche dire, infine, che non si possono concepire le relazioni di potere come se si trattasse di una sorta di dominio brutale che assume la forma del "fai questo altrimenti ti uccido!". Queste, per il potere, sono solo situazioni estreme. Di fatto, le relazioni di potere consistono in rapporti di forza, in affrontamenti, e sono pertanto sempre reversibili. Non esistono rapporti di potere che risultino del tutto trionfanti, senza residui, e il cui dominio sia pertanto insormontabile» [M. Foucault, *Potere e sapere*, in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984* (a cura di M. Bertani), Torino, Einaudi, 2001, p. 202].

<sup>61</sup> Si rinvia, sul punto, all'intervista ad Antonello Petrillo, *I diritti umani: il discorso della guerra e i racconti della resistenza*, "Società e conflitto", n. 41/42, 2010.

<sup>62</sup> Per una più diffusa trattazione del tema, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

<sup>63</sup> Per gli asserti teorici e politici di questo paradigma, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *L'etica tra pace e guerra*, "Società e conflitto", n. 27/28, 2003.

<sup>64</sup> Cfr., sul punto, AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2009* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2009; segnatamente, il cap. 3.8: "Saperi e culture".

<sup>65</sup> Sul tema, cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2010* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2010; segnatamente, il cap. 5: "I nuovi diritti umani". Si rinvia, del pari, ad A. Petrillo, *I diritti umani: ovvero il discorso della guerra e i racconti della resistenza*, cit. Originariamente, l'intervista è comparsa nel *Rapporto sui diritti globali 2010*, cit., pp. 1050-1059; successivamente, è stata pubblicata in "Società e conflitto".

<sup>66</sup> L'argomento è stato affrontato nel precedente § 2.

<sup>67</sup> Il tema è stato discusso nel cap. XII.

<sup>68</sup> Per una acuta critica della comunicazione quale affossatrice della verità, cfr. M. Perniola, *Contro la comunicazione*, Torino, Einaudi, 2004. Sulle verità menzognere, invece, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Luce sepolta. La città vivente*, "Società e conflitto", n. 39/40, 2009.

<sup>69</sup> Il libro a cui si riferisce la Yourcenar è: I. Morris, *La nobiltà della sconfitta*, Milano, Guanda, 1983. Le sue considerazioni si trovano nell'articolo *La nobiltà della sconfitta*, presente in *Il Tempo, grande scultore*, Torino, Einaudi, 1985.

<sup>70</sup> M. Yourcenar, *op. cit.*, rispettivamente p. 67 e p. 69.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>72</sup> «Si può pensare solo per immagini. Se vuoi fare il filosofo, scrivi un romanzo» (A. Camus, *Taccuini*, Milano, Bompiani, 2004, Libro I, p. 14).

<sup>73</sup> Cfr. A. Camus, *Lo straniero*, Milano, Bompiani, 2008.

<sup>74</sup> Cfr. F. Kafka, *Nella colonia penale*, in *Tutti i racconti*, vol. II, Milano, Mondadori, 1970. Per una densa disamina del posto occupato dal corpo nella storia della civiltà occidentale, cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 1987.

<sup>75</sup> L'analisi degli spazi simbolici della globalizzazione è svolta nel cap. XI.

<sup>76</sup> Cfr. F. Kafka, *Il processo*, Rimini, Guaraldi, 1995.

<sup>77</sup> Sulla "catastrofe" dell'etica contemporanea, cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988.

<sup>78</sup> Si rinvia alla esauriente critica di M. Perniola, *Contro la comunicazione*, cit. Qui, come si vede, siamo in una posizione polare rispetto all'utopia dell'estasi comunicativa formulata da M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il Saggiatore, 2008. Sugli effetti distanzianti e, insieme, implodenti della comunicazione ha, per primo, insistito J. Baudrillard: *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, SugarCo, 1990; *Parole chiave*, Roma, Armando, 2002.

<sup>79</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1996. Nella posizione di Baudrillard, a dire il vero, non manca una lettura dell'azione vampirizzante esercitata dal potere nei confronti dell'alterità. Ecco, p. es., come si esprime in un articolo (*Nessuna pietà per Serajevo*) comparso su "Liberation" il 6 gennaio 1994: «Sono loro che sono forti, siamo noi che siamo deboli, e che andiamo a cercare laggiù qualcosa con cui rigenerare la nostra debolezza e la nostra perdita di realtà. ... Tutti questi "corridoi" che apriamo per spedire loro i nostri viveri e la nostra "cultura" sono in realtà corridoi di miseria, attraverso cui importiamo le loro forze vive e l'energia della loro sventura. Scambio ancora una volta ineguale. Essi trovano nella disillusione radicale del reale e dei nostri principi politici una specie di secondo coraggio, quello di sopravvivere a quanto non ha senso - noi ci mettiamo a convincerli della "realtà" della loro sofferenza,

rendendola culturale, certamente teatralizzandola perché essa possa fungere da riferimento al teatro dei valori occidentali, di cui la solidarietà fa parte» (*Il delitto perfetto*, cit., pp. 137, 138). Ed è qui che il giudizio di Baudrillard sull'umanitarismo occidentale diventa particolarmente sferzante, non esitando a definirlo «la vittimalità ben assortita dei Diritti dell'uomo come unica ideologia funebre» (*Ibidem*, p. 139). Ancora più precisamente, in un altro importante testo: «Interi popoli si precipitano verso un obbiettivo "storico" di libertà che non esiste più nella forma da loro sognata, verso una forma di rappresentazione "democratica" che agonizza anch'essa da tempo sotto la speculazione (quella statistica, dei sondaggi, quella mediatica e dell'informazione). L'illusione democratica è universale, legata al grado zero dell'energia civile. Della libertà resta solo l'illusione pubblicitaria cioè il grado zero dell'Idea, ed è questa illusione che regola il nostro regime liberale dei Diritti dell'uomo» (*L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*, Milano, Anabasi, 1993, pp. 53-54). Pregnantemente, in proposito, egli parla di "Nuovo Ordine Vittimale" (*Il delitto perfetto*, cit, pp. 135 ss.). Ed ecco anche delineate le linee di scorrimento di questo nuovo ordine: «Oggi occorre denunciare lo sfruttamento morale e sentimentale di esso ["dell'altro mondo"] - il cannibalismo caritativo è in fondo peggiore della violenza oppressiva. Estrazione e riciclaggio umanitario della miseria - l'equivalente dei giacimenti di petrolio e delle miniere d'oro. Estorsione dello spettacolo della miseria e contemporaneamente della nostra condiscendenza caritatevole: plusvalore mondiale di buoni sentimenti e di cattiva coscienza» (*L'illusione della fine*, cit., p. 93).

<sup>80</sup> Per una lettura della poesia di Alda Merini procedente in questa direzione, si rinvia al vol. III, cap. XIX.