

Indice

Nota del curatore	9
-------------------	---

PARTE I. TEORIE CRITICHE, FIGURE E PROBLEMI

Bruno Accarino

Dissoluzione della normatività.	
La contingenza tra spazio, tempo e politica	15
1. <i>Arginare la fortuna</i> , p. 15; 2. <i>Accelerazione</i> , p. 24; 3. <i>Sconfinamento</i> , p. 31.	

Antonio De Simone

Modelli di normatività. Sei lezioni sulla filosofia politica, giuridica e sociale di Habermas	37
1. <i>Diskursethik, giustizia, politica. Habermas fra Kant e Rawls</i> , p. 37;	
2. <i>Ragione pubblica, normatività morale e giuridica. Habermas tra etica, diritto e politica</i> , p. 54; 3. <i>Il paradigma discorsivo-procedurale di Habermas. Sul rapporto tra morale, diritto, politica e società</i> , p. 75;	
4. <i>Habermas e il diritto. Percorsi ricostruttivi</i> , p. 80; 5. <i>Habermas e la mediazione giuridica. Tra mondo normativo e comunicazione</i> , p. 99;	
6. <i>Libertà intersoggettiva. Habermas e i problemi della filosofia politica normativa: sull'universalità e giustificazione dei diritti umani</i> , p. 112.	

Irene Strazzeri

La differenza normativa. Traiettorie della giustizia sociale in Honneth, Fraser e Bourdieu	123
1. <i>Definizioni normative di riconoscimento</i> , p. 123; 2. <i>Normatività e differenza</i> , p. 155; 3. <i>Considerazioni conclusive</i> , p. 160.	

Religione, politica, normatività. Note sull'ultimo Habermas 165

1. *Democrazia e religioni: la "sfera pubblica polifonica"*, p. 165;
2. *I limiti della "traducibilità" del religioso in termini normativi*, p. 169;
3. *Tradizioni religiose e agire comunicativo: un rapporto problematico*, p. 175;
4. *Sull'epoca "post-secolare"*, p. 180.

PARTE II.

ABITANTI DI COSMOPOLIS:

TRA MODERNITÀ E SOCIETÀ GLOBALE

Diritti umani, cittadinanza e democrazia

Il cosmopolitismo. Vincoli morali e progettualità politica 191

- Cornice macrostorica*, p. 191; 1. *Luoghi e modi del formarsi di una tradizione teorica*, p. 194; 2. *L'ideale cosmopolitico kantiano*, p. 217; 3. *La ricerca della pace come prioritario obiettivo cosmopolitico*, p. 233; 4. *Diritti umani universali: una base comune di dignità e diritto alla famiglia umana*, p. 245; 5. *Scienza-tecnologia e globalizzazione: la rete di interdipendenze*, p. 257; 6. *La prospettiva della democrazia cosmopolitica*, p. 270; 7. *Ricerca di nuove vie*, p. 281; *Bibliografia*, p. 299.

Diritti umani, universalismo e cosmopolitismo 303

Cittadinanza, conflitto sociale e normatività.

Una lettura di Marshall 321

1. *Citizenship and Social Class: una genesi tra economia e sociologia*, p. 323;
2. *Le tesi di Marshall sullo sviluppo storico della cittadinanza: un'analisi critica*, p. 328;
3. *Il cammino secolare dei diritti, i problemi e le speranze del proprio tempo: la parola a Marshall*, p. 336;
4. *Dopo Marshall: alcuni sviluppi problematici della sociologia della cittadinanza*, p. 350.

PARTE III.
DECOSTRUZIONI GIURIDICHE
E TRANSITI FILOSOFICO-POLITICI

Marcello Strazzeri

Figurazioni giudiziarie del processo a Gesù 369

Premessa, p. 369; 1. *Il processo a Gesù come figurazione paradigmatica*, p. 370; 2. *La leggenda del grande inquisitore come figurazione extra paradigmatica*, p. 374; 3. *La rappresentazione di Pilato come figurazione discorsiva dell'ambiguità del diritto*, p. 379.

Domenico Losurdo

Dilemmi morali e promesse non mantenute.

Un bilancio storico-filosofico del movimento non-violento 395

1. *Guerra, rivoluzione e «serietà del negativo»*, p. 395; 2. «Non-violenza» e oscillazioni nella definizione della violenza: *l'American Peace Society*, p. 399; 3. «Non-violenza» e inasprimento e prolungamento della violenza: *la Guerra di secessione*, p. 403; 4. *Gandhi tra non-violenza e lealismo imperiale*, p. 407; 5. *La guerra come prova di «virilità» o come carneficina: Gandhi e i bolscevichi*, p. 409; 6. *Dilatazione del concetto di violenza e perdita dell'orientamento*, p. 412; 7. *Tolstoj e Gandhi*, p. 417; 8. *Gandhi, Bonhoeffer e il giovane Lukács*, p. 420; 9. *Rivoluzione anticoloniale, non-violenza e appello al potere dominante*, p. 422; 10. *Da Gandhi al Dalai Lama? La non-violenza come ideologia della guerra*, p. 426; 11. *Non-violenza e incapacità a individuare e limitare la violenza*, p. 433; 12. *Una visione dottrinarica delle grandi crisi storiche*, p. 437; 13. *Risentimento, violenza e catarsi*, p. 440; 14. *Hannah Arendt critica di Fanon, Sartre e delle rivoluzioni anticoloniali*, p. 444; 15. *Riconoscimento o cooptazione? Un confronto tra Gandhi e Fanon*, p. 447; 16. *Una parola d'ordine ambigua e incapace di mantenere le sue promesse*, p. 454.

Paolo Ercolani

Hayek e la legge. A partire da *Law, Legislation and Liberty* 457

i. *L'ordine spontaneo, la società umana e la legge*, p. 457; ii. *Legge e legislazione*, p. 459; iii. *Nomos vs Thesis*, p. 461; iv. *Il governo della legge: norme formali e norme sostanziali*, p. 463; v. *Razionalismo costruttivista vs ordine spontaneo*, p. 465; vi. *La genesi delle moderne democrazie illimitate*, p. 470; vii. *Hayek contra Kelsen (e Rawls)*, p. 472; viii. *Il vero obiettivo polemico: la giustizia sociale*, p. 476; ix. *Il giudizio inappellabile sulle democrazie moderne e la proposta della «demarchia»*, p. 481; x. *La «legge» di un liberale conservatore*, p. 488.

Marx “immoralista”? Società futura e problemi di giustizia nell’interpretazione di Allen Wood	491
--	-----

1. *Alle radici di un dibattito*, p. 493; 2. *Società futura e uguaglianza: i limiti di un’equa distribuzione*, p. 498; 3. *Il problema della giustizia in Marx*, p. 504; 4. *Alcune considerazioni in margine al concetto di sfruttamento*, p. 510; 5. *Per una critica del capitalismo: oltre la giustizia*, p. 514.

Indice dei nomi	519
-----------------	-----

Notizia sugli autori	533
----------------------	-----

Nota del curatore

Le perlustrazioni ermeneutiche compiute nei saggi raccolti in questo volume hanno come oggetto d'indagine e di riflessione il campo problematico costituito dalla complessa costellazione rappresentata dai *paradigmi e fatti normativi*, letta e interpretata nell'orizzonte esplicativo delineato dal legame che dialetticamente segna il rapporto tra *etica, diritto e politica*. L'approccio analitico, critico e storiografico che caratterizza i vari contributi è epistemologicamente di tipo trasversale e multidisciplinare. Esso riflette le diverse competenze scientifiche dei numerosi studiosi (tra i quali si annoverano storici della filosofia, filosofi morali, filosofi della politica e sociologi del diritto) che hanno voluto con il loro contributo di approfondimento tematico arricchire il dibattito all'interno delle attività del quinto «Seminario permanente di Filosofia e teoria politica, giuridica e sociale» – ideato, promosso e coordinato da Antonio De Simone presso l'Ateneo urbinato.

I materiali di discussione raccolti in questo volume proseguono l'intento – già avviato con il precedente e fortunato *Diritto, giustizia e logiche del dominio* (a cura di A. De Simone, Perugia 2007) – di comprendere, entro gli orizzonti interculturali della complessità umana, le trasformazioni che attraversano storicamente il legame sociale, i tempi e gli spazi politici fra tradizione, modernità e globalizzazione; il rapporto tra ragione pubblica, normatività morale e giuridica; il linguaggio e la giustificazione dei diritti umani; le lotte per il riconoscimento; le sfide della legge e le aporie della giustizia sociale e della politica; i problemi dell'universalismo moderno e del cosmopolitismo, della cittadinanza e della costituzione intersoggettiva del soggetto nei diversi transiti della contemporaneità; i dilemmi morali e poli-

tici peculiari del movimento non-violento registrati dall'interpretazione storico-filosofica e critica; il rapporto tra religione, politica e normatività; il significato emblematico e paradigmatico sul piano storico-letterario-sociologico della configurazione morfologico-giuridica dei processi politici.

Anche in questo caso, ogni autore ha affrontato un particolare plesso problematico collocato entro una cornice storica e in un contesto critico-ricostruttivo e argomentativo che si collega consustanzialmente all'insieme del tema discusso. Analogamente, anche in questa occasione, la scelta del curatore è stata quella di organizzare il testo in tre sezioni, secondo le seguenti scansioni:

PARTE PRIMA – *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica. I. Teorie critiche, figure e problemi* (con contributi di Bruno Accarino, Antonio De Simone, Irene Strazzeri, Roberto Gatti);

PARTE SECONDA – *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica. II. Abitanti di Cosmopolis: tra modernità e società globale. Diritti umani, cittadinanza e democrazia* (con contributi di Laura Tundo Ferente, Vittorio Cotesta, Marta Picchio);

PARTE TERZA – *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica. III. Decostruzioni giuridiche e transiti filosofico-politici* (con contributi di Marcello Strazzeri, Domenico Losurdo, Paolo Ercolani, Brenda Biagiotti).

Il “senso” del libro è plurimo, in quanto le “navigazioni” compiute dagli studiosi hanno espresso la coscienza critica di muoversi entro «un gran mar dell'essere e del dover essere» che in modo evidente, tra etica, diritto e politica, contraddistingue nel nostro tempo la *questione normativa* e la *condizione intersoggettiva*.

Licenziando alle stampe questo volume, affidandolo all'interesse e al giudizio dei lettori, desidero ringraziare la prezio-

sa disponibilità personale e intellettuale di tutti gli autori che, insieme alla lungimiranza e competenza editoriale di Gianluca Galli e Raffaele Marciano della Casa Editrice Morlacchi, ne hanno reso possibile la realizzazione e la pubblicazione. Come è accaduto per *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, senz'altro, anche questo libro, come auspico, sarà un ulteriore strumento utile per ampliare e arricchire la conoscenza e la riflessione intorno alle dimensioni esemplari della *normatività* che alimentano di fatto l'universo plurimo e variegato delle differenti forme e dei molteplici effetti di reciprocità che connotano sia l'agire comunicativo che quello morale, giuridico e politico.

Urbino, estate 2008

Antonio De Simone

Parte I.

Teorie critiche, figure e problemi

Dissoluzione della normatività. La contingenza tra spazio, tempo e politica¹

1. *Arginare la fortuna*

Non c'è analogia, nel pensiero politico, che prima o poi non mostri la corda e non lasci insoddisfatti. Ma accettiamo per un attimo, a fini argomentativi e per conferire una migliore architettura al presente lavoro, che la *fortuna* machiavelliana sia in qualche modo comparabile alla *contingenza* weberiana. Avremmo allora, a distanza di parecchi secoli l'uno dall'altro, il «momento weberiano»² semanticamente assai ben distinto dal «momento machiavelliano», reso famoso da John Pocock³. La fortuna machiavelliana sarebbe, secondo questo schema qui ulteriormente semplificato, una figura di sfondo, atta a designare la politica come un'attività strutturata *contro* la contingenza, mentre in Weber la politica si gioca *attraverso* la contingenza. Se insomma lasciamo da parte le proposte più indifendibili di marginalizzazione della contingenza a *quantité négligeable*, o addirittura quelle, apologetiche, che puntano a una funzionalizzazione teleologica del contingente in forme di teodicea «lai-

1. Una precedente versione, priva di note a piè di pagina, del presente lavoro è apparsa in «Filosofia politica», 1, 2007(XXI), pp. 21-34, con il titolo *Contingenza motorizzata. La politica tra accelerazione e sconfinamento*. Si ringraziano la casa editrice il Mulino e il direttore della rivista, Carlo Galli, per aver acconsentito alla pubblicazione di una versione rielaborata.

2. Cfr. K. Palonen, *Das ,Webersche Moment'. Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen 1998.

3. Cfr. J. Pocock, *Il momento machiavelliano*, tr. it. di A. Prandi, Bologna 1980.

ca» (dalla socievole insocievolezza al mercato), andiamo verso un'immagine della contingenza più ricca di quella che la classifica come controparte del determinismo: andiamo verso la possibilità del cambiamento, dell'iniziativa, della creazione. Contemporaneamente, ci lasciamo alle spalle non solo la fortuna, ma anche l'occasione, gli accidenti e il loro più nobile predecessore, il *kairos*. Andiamo verso una contingenza come *chance* (forse compatibile con la gamma di significati del *kairos*), anche se l'infondatezza e la gratuità del contingente rimangono elementi insopprimibili del vivere individuale e collettivo: la pretesa di razionalizzarli senza residui è un sintomo di delirio di onnipotenza e probabilmente un viatico al totalitarismo. Machiavelli, intanto, non esitava a nominare, nella stessa pagina famosa del *Principe* sulla fortuna, gli *argini* a cui essa è da sottoporre. E se il successore della *fortuna* fosse invece inarginabile?

Anche se agli estimatori di Machiavelli la cosa sembrerebbe bizzarra prima ancora che riduttiva, ci troveremmo a questo punto a distinguere un'accezione premoderna della contingenza da una integralmente moderna, riconducibile a Weber. Una siffatta linea divisoria taglia fuori il contributo aristotelico, che nella letteratura contemporanea appare in realtà tutt'altro che «invecchiato». La si può dunque adottare solo a fini euristici. Come si può portare avanti questo esperimento mentale sulle «due» forme di contingenza, tenuto conto del fatto che esso dovrebbe rendere giustizia anche a quelli che tutti noi percepiamo ormai come ineludibili ingredienti post-weberiani dell'agire politico? La filosofia politica è da sempre impegnata in un cammino con la contingenza che la vede dalla parte di chi deve apparecchiare strumenti di controllo, e talvolta di esorcizzazione, della contingenza stessa. Ma la scala odierna di grandezza della contingenza storica è di gran lunga diversa da quella che poteva essere colta in indirizzi classici. A poco vale, quindi, il richiamo a un *incipit* quasi intoccabile nella sua icasticità (Hobbes: la vita dell'uomo è «solitary, poor, nasty, brutish, and short»), che dovrebbe sanzionare il sempiterno *commercium* della filosofia politica con la contingenza, ma che in realtà ci lascia sguarniti:

a quel livello, infatti, l'antropologia trapassa in modo relativamente brusco in politica (non necessariamente in Hobbes, ma probabilmente nell'hobbesismo). Occorre invece sondare la possibilità che ai nostri occhi si offra qualcosa di più e di diverso da un già ampiamente frequentato processo di dissoluzione della causalità lineare: un processo che, vale la pena ricordarlo, consente non da oggi di recepire *L'uomo senza qualità* di Robert Musil come un capolavoro, per potenza rappresentativa e raffinatezza concettuale, non solo letterario, ma anche di filosofia politica e di teoria della storia.

Ripieghiamo, a titolo ulteriormente esemplificativo, su una fascia storico-concettuale intermedia tra Machiavelli e Weber. Contrariamente a quanto da qualche decennio volentieri si ritiene, la contingenza non è affatto, se «fotografata» alle origini dell'era moderna, appannaggio di un pensiero eversivo o che si autointerpreti come critico dell'esistente. Al contrario: per larghi tratti dell'Ottocento, ai «principi dell'Ottantanove» viene associato il *mos geometricus*, che è proteso a soffocare la contingenza. La logica dei diritti appare per sua natura colpevole di incubare la cancellazione del binomio creazione/contingenza, con l'aggravante di azzerare la datità storica e di avventurarsi in finzioni ordinarie e artificiali sempre sospette di irreligiosità. Finzioni, epperò *ordinative*: l'alternativa è tra due ordini, di cui uno è piattamente geometrico e pretende di ospitare e tradurre le istanze rivoluzionarie, l'altro è palpitante di concretezza ed è sovente di matrice divina. Di qui il bisogno di – in senso stretto – restaurazione, purché non all'insegna dell'astrattezza (rivoluzionaria), termine che assume quasi i connotati di un epiteto infamante⁴. Quando, dopo l'Ottantanove, si configura il conflitto tra geometria e contingenza, uno degli effetti che si determinano è l'alleanza tra tradizione e contingenza. Una stranezza, apparentemente, perché la prima è solida e la seconda è

4. È stato in particolare Karl Mannheim a tematizzare la coppia astratto/concreto nell'analisi del conservatorismo: cfr. K. Mannheim, *Conservatorismo. Nascita e sviluppo del pensiero conservatore*, tr. it. di S. Catucci e G. Sadun Bordon, Roma-Bari 1989, pp. 105-106.

sfuggente. Ma solo apparentemente: i *tradita*, infatti, sono immotivati e infondati, dunque condividono un aspetto rilevante della contingenza. Lo si percepisce laddove vengono classificati come *immemoriali*: per essere tali, devono custodire una zona inaccessibile di nebulosità e di opacità, quasi un ingrediente da narrazione mitica. Una delle colpe dell'estremismo razionalistico del contratto originario (nel senso kantiano di un'origine logica e non temporale) viene anzi ravvisata nell'azzeramento della memoria. Le tradizioni non sono, comunque, banali ancoraggi che consentono di sfuggire alle fluttuazioni e al disordine, ma datità complesse che sottraggono terreno all'imperversante geometria calcolistica. In quanto contingenza solidificata, e per così dire santificata dalla matrice creazionistica, le tradizioni sono insormontabili. Chi ascrive Hobbes al novero di coloro che hanno imprigionato la libertà dei moderni, dimentica spesso che in linea teorica il Leviatano potrebbe, come tutte le macchine artificiali, essere smontato.

Perché la contingenza è assurda poi a parola d'ordine progressista e magari rivoluzionaria? Perché il modello di stabilità al quale si fa riferimento oggi non è più quello del *protego ergo oblige*, ma quello degli «ultimi uomini» nietzscheani e weberiani, storditi da un impressionante reticolo di tornaconti obbedienziali assai più di quanto siano beneficiari di un ordine protettivo e securitario o co-protagonisti, appunto, di una vicenda pattizia. Ma la contingenza non è, in quanto tale, sinonima di «miglioramento» (se questo termine viene assunto nell'accezione tecnicamente meditata di Kant), né apre necessariamente a scenari «più avanzati». Non si può, pur di sfuggire alla bonaccia di una situazione politica stagnante, accoglierla e benedirla senza riserve, quasi che il mondo fosse fermo e che qualsiasi accenno di dinamizzazione meritasse comunque il benvenuto.

La contingenza è semmai un *vacuum* occupabile da chi, nelle condizioni date, può stare dalla parte del diverso e dell'altrimenti. La decisione controrivoluzionaria di schierarsi dalla parte della contingenza non è immobilismo: anche i *tradita*, infatti, possono essere portatori di una (cattiva) accidentalità

e sono comunque gravidi di storia e di empiria. Ma essi sono, costitutivamente, un argine all'*empietà* della geometria, e tanto basta a orientare il conflitto tra geometria e contingenza. Che cosa determina, in fondo, la nostra lontananza dalla costellazione appena sommariamente ricostruita? Solo le intemperanze di un papista come Joseph de Maistre, che hanno oggi il crisma dell'improponibilità e dell'inattualità? Non credo. La reazione all'Ottantanove rimane il paradigma dei paradigmi: evoca con enfasi pertinente lo spettro di una rivoluzione che classifica la contingenza (i *privilegi* di Emmanuel Sieyès!) come *summa iniuria*, ma è troppo imbevuta di militanza cristiana per tener testa alle insorgenze planetarie alle quali siamo chiamati a far fronte noi.

Com'è stato possibile arrivare a spogliare la contingenza dei suoi attributi malefici, quelli che hanno potuto esasperare la coppia opposizionale natura/cultura e nutrire tutti i nostri fantasmi securitari? È stato possibile, sarà la mia risposta, quando è arrivata in soccorso l'*Erlebnis*. Con la sua impronta inevitabilmente panica e argomentativamente terroristica (nel senso che è in grado di tacitare in anticipo ogni domanda ulteriore), la vita è titolare di una candidatura naturale ad essere depositaria di contingenza. E che cos'altro potrebbe accampare cotanto diritto, se non la vita? Noi vorremmo brevemente ricondurre questa che pur consideriamo una verità – la vita è sempre e comunque veicolo di contingenza – a fattezze più sobrie, per enucleare, da quello che vale oggi come un assioma popolare, spunti filosofici più meditati. Nel frattempo, è sotto gli occhi di tutti che il successo del paradigma biopolitico – e al suo interno, poniamo, di alcuni frammenti rilevanti dell'*opus postumum* di Michel Foucault – è stato preceduto o accompagnato dalla caduta di implausibili steccati nei confronti della filosofia della vita: la quale va emancipandosi dalla sua nomea di covo irrazionalistico-conservatore e riconquista la fisionomia di canovaccio di autointerpretazione del ventesimo secolo. Nel quale, diceva Gehlen, la vita non può essere altro che autoaffermazione in un mondo rischioso e in ultima istanza svuotato di senso. Af-

fermazioni come questa, che una volta venivano distrattamente abbandonate al destino di un'élite lamentosa, e che si traducevano in formule accattivanti ma poco prensili («più vita», «più-che-vita»), hanno oggi un sapore diverso: la filosofia della vita è un frammento di storia della razionalità occidentale.

Di contingenza si parla, com'è noto, sulla base della traduzione del greco *sympaneî* con la forma impersonale latina *contingit* e comunque, come è stato accertato da Hans Blumenberg, sulla base di fonti scolastiche⁵. Nella famiglia lessicologicamente pertinente compaiono anche *endechomenon*, *tyche*, *dynaton*, *automaton*. Ma qui si può lasciare da parte qualsiasi tecnicismo. Vediamo anzitutto le premesse. Le due espressioni *caso* e *contingenza* presentano aspetti di vaghezza e di indeterminatezza che spingono a equiparare i loro significati più di quanto sia lecito. Il significato originario di contingenza è il poter-non-essere o il poter-essere-altrimenti. Per poter dire di qualcosa che non dovrebbe essere o che potrebbe essere altrimenti da come è in effetti, bisogna assumere che in precedenza fosse possibile tanto che esistesse quanto che non esistesse⁶. In Aristotele è dato trovare almeno tre significati di contingenza: 1. il poter-essere o il poter-essere-altrimenti di qualcosa, perché prima c'era la duplice possibilità di essere e di non-essere; 2. il poter-non-essere o il poter-essere-altrimenti di qualcosa, perché il suo non-essere o essere-altrimenti può essere in linea di principio pensato; 3. l'imprevedibile convergere di catene causali non collegate.

5. Per ciò che segue cfr. soprattutto M. Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München 1997. Per Blumenberg mi riferisco soprattutto al lemma *Kontingenz*, in K. Galling (a cura di), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. III, Tübingen 1959, coll. 1793-1794: «l'ontologizzazione del possibile *contingens* è portata a termine soltanto nel tredicesimo secolo: il mondo è il contingente come una realtà che in quanto è indifferente alla sua esistenza, non contiene in se stessa il fondamento e la giustificazione del suo essere». Nell'ambito della scuola di Joachim Ritter fu prodotto un volume collettaneo che ha fatto epoca: G. v. Graevenitz-O. Marquard (a cura di), *Kontingenz* [= «Poetik und Hermeneutik», vol. xvii], München 1998.

6. Aristotele, *De generatione animalium*, 731b 25: *ta endechomena kai einai kai me einai*.

La contingenza non è un dato naturale che preesista a tutte le determinazioni, ma un prodotto – storicamente variabile – della riflessione, un prodotto che corrisponde all’autointerpretazione di una società. Se ne può parlare perciò – per ragioni meno ovvie di quanto possa sembrare – solo per la modernità. Un passo importante, intanto, era stato fatto da Niklas Luhmann quando aveva bensì riattivato il concetto aristotelico-scolastico di contingenza, ma lo aveva trasposto dai *contingentia futura* e dal discorso *de futuris contingentibus* alla contingenza radicale del presente. Non è solo il futuro che è ignoto e che potrebbe essere diverso da come appaia allo sguardo di oggi. È anche il presente che è ignoto e che può essere diverso da come si presenta a noi osservatori. Contingente è ciò che non è né necessario né impossibile. Detto altrimenti, contingente è ciò che è incompiutamente determinato e perciò ciò che potrebbe essere anche altrimenti. Con il che il concetto non designa la mera indeterminatezza, ma quell’ambito di indeterminatezza limitata, dunque significativa, in cui il poter-essere-anche-altrimenti si manifesta come alternativa effettiva e apre uno spazio di azione. Tuttavia il poter-essere-anche-altrimenti si concretizza in due modi che sono in concorrenza, e talvolta in conflitto, tra loro. Da un lato la contingenza si materializza in azioni, cioè in mutamenti, che sono ascrivibili ad attori individuali e collettivi. D’altro canto, la contingenza si concretizza in *casì*, e perciò in mutamenti, la cui comparsa è semplicemente senza fondamento o, appunto, gratuita. Lo spazio di azione, comunque, è al tempo stesso ambito del caso, e il concetto di contingenza addita così un primo problema, cioè un problema di interferenza, che aumenta con l’aumentare della complessità dei progetti di azione. Se il problema dell’interferenza non si pone per ogni azione, non altrettanto può dirsi del problema dell’orientamento.

È questo il punto che allontana i moderni da Aristotele, o almeno la contingenza cristiana da quella greco-antica: nella quale il passaggio che abbiamo indicato non è problematico, perché la contingenza è riferita solo ai rapporti umani e la portata del loro spazio di azione è un problema ontologico. È perciò plausibile

non solo differenziare, in linea di principio, la contingenza dell'azione dalla contingenza del mondo, che è solo cristiana e non greco-antica, ma ridurre la contingenza dell'azione al problema dell'interferenza e affidarlo alla *phronesis*, perché il problema dell'orientamento non si pone. Non che lo spazio di azione, che in termini sistematici viene costantemente delimitato rispetto a vari ambiti di ciò che non è manipolabile, non potesse essere ampliato anche nell'antichità. Ma questi ampliamenti non hanno mai, se visti dalla prospettiva dell'autointerpretazione moderna, raggiunto la dimensione del mutamento strutturale. Nella problematizzazione antica della contingenza – si suggerisce da più parti – contingenti erano solo gli eventi, non anche gli orizzonti di eventi: l'orizzonte di possibilità era ontologicamente dato e non poteva essere oggetto dell'agire umano. Anche l'orizzonte, come il suo predecessore *methorion*, è una determinazione confinaria (originariamente astronomica: corrisponde al latino *confinium*), e dunque gli orizzonti «aperti», o addirittura infiniti, sono sempre un'espressione temeraria quando non ossimorica. Nella modernità le possibilità di azione che sono state liberate da vecchi ceppi non sono meri ampliamenti di possibilità finora date. Contingenti sono ora non solo i *realia* in cui trova effettivamente l'agire, ma anche la realtà nella quale si collocano i *realia*.

Trasferiamoci ora sul paradigma del progresso: mentre l'utopia o la rivoluzione puntano a una riduzione della contingenza additando una condizione ideale futura, l'*ottimizzazione* non fa altro che accrescere la contingenza⁷. L'*ottimizzazione*, in quanto possa essere distinta dal disciplinamento, è una forma particolare di sconfinamento: non è il risultato di ripetuti sconfinamenti, ma di uno spostamento permanente dell'orizzonte. Ecco perché essa non equivale al futuro acchetamento della contingenza in una condizione ideale finalmente realizzata, ma all'istituzionalizzazione permanente della contingenza, e a farne fede è

7. Cfr. D. Schrage, *Optimierung und Überbietung. 'Leben' in produktivistischer und in konsumistischer Perspektive*, in U. Bröckling-A.T. Paul-S. Kaufmann (a cura di), *Vernunft – Entwicklung – Leben*, München 2004, pp. 291-303.

proprio il mercato capitalistico. A sua volta, l'economizzazione è a fondamento del tendenziale riposizionamento dal modello disciplinare di normalizzazione a quello di controllo, dove per controllo non bisogna intendere sorveglianza, ma quell'autodirezione in senso cibernetico che indica il riposizionamento della produzione di soggettività da un modello di condizionamento eteronomo a un modello di *management* autonomo.

Sembra persuasiva una linea di indagine che vede nella vita la capacità di cogliere due prospettive apparentemente confliggenti: quella di un'esperienza vitale autentica e quella della ottimizzazione costruttivistica. La vita non appare più impegnata a difendersi dalla morte o da una possibile tanatologia politica, ma è un valore autonomo che chiede di essere intensificato. La pulsione individuale ad accrescere l'intensità della vita non trova più espressione *in antitesi alle*, ma *in armonia con* le forme artificiali di socializzazione. Il potere disciplinare è meccanico: cerca di accrescere la produttività con un incremento di efficienza, orientandosi su norme statiche. Per il tramite del paradigma energetico, invece, si dinamizzano e si utilizzano forze che sono, sul piano empirico, perseguibili in modo infinitesimale, ma mai completamente realizzabili. Basti qui ricordare, per sottolineare l'astrattezza (e perciò la potenza) del paradigma della vita, che nella mobilitazione produttiva e dinamica di forze universali bisogna astrarre dalla forma concreta di manifestazione delle sostanze portanti, giacché si può procedere solo per astrazioni matematizzanti. In chiave di storia della scienza, ciò implicherebbe una ricostruzione accurata della cesura intervenuta rispetto all'universo dell'orologio e della macchina a vapore, come pure una trattazione dell'entropia non come semplice scoperta scientifica, ma come terreno di battaglia culturale in senso lato. In rapporto ai processi collettivi, ciò significa, per esempio, che le unità elementari di una popolazione non sono individui umani, ma connotati biologici come l'età, l'aspettativa di vita e i tassi di natalità. Quando si parla di produttivismo non bisogna però intendere una determinazione ascrivibile al settore della produzione, ma una disposizione indirizzata all'accre-

scimento della vita collettiva, una disposizione che concepisce questa vita sulla base di modelli biologici e cerca di accrescerla progressivamente e quantitativamente con l'ausilio di procedure scientifiche e tecnologiche. È perciò una disposizione produttiva e non repressiva o restrittiva: il suo calcolo di potere politico si fonda non sulla minaccia sovrana della morte e su meccanismi coattivi, ma su strategie di selezione delle popolazioni in base a punti di vista funzionali. Quanto poi all'altro protagonista di questa vicenda, il consumismo, esso non corrisponde alla sottomissione passiva all'offerta di merci, ma a un rapporto con il mondo che considera e valuta le situazioni, le cose e le esperienze sotto l'aspetto della loro utilizzabilità per l'accrescimento dell'intensità dell'*Erlebnis*.

2. Accelerazione

L'*Erlebnis* non può più fungere da leva per una *Kulturkritik* di vecchio stampo: ha scavalcato la soglia della protesta aristocratica e snobistica e si è insediata nella posizione del protagonismo maggioritario o di massa. Un conto è fare dell'*Erlebnis* una leva per un appello all'autenticità delle esperienze, tradita o snaturata dalle realtà artificiali, tutt'altro conto è l'aspettativa positiva di esperienze destinate a sopravanzare il presente. L'*Erlebnis* produttivistico-consumistica sembra avere il potere di cancellare il maleficio di cui era accreditata in una sensibilità anti-moderna. A parziale correzione di quanto da me suggerito in precedenti ricerche, mi è lecito oggi pensare che l'elemento luciferino della velocità – la congiunzione dell'uno e dell'altro è nel neologismo «velociferino», coniato dal tardo Goethe – possa essere percepito anche come un che di già disinnescato. Il che significa: l'accelerazione di tutti i processi riesce a installarsi su un piano che, se non innocuo, è però assiologicamente neutrale. L'insidia luciferina che accompagna la velocità e la qualifica come appartenente al territorio del male, o come in qualche modo oppressiva, ha perduto la cupezza di una volta: o perché

manca un punto di vista alternativo (la lentezza?), o perché la velocità si è così acuartierata nel paesaggio contemporaneo che tanto vale accettarne la sfida. Anche qui: il punto-chiave non è nel rintracciare un lascito plurimillenario sulla «fretta» convulsa con cui i tempi annunciano il proprio compimento, lascito che sarebbe agevolmente reperibile nella teologia politica paolina e in altri *patterns* di teologia e di filosofia della storia, ma nell'intendere le dimensioni inedite dell'accelerazione. Una generica fenomenologia dromologica sarebbe dello stesso tenore, e della stessa inefficacia, della *Kulturkritik* incentrata sull'*Erlebnis*. Sarebbe un'altra *Kulturkritik* e non coglierebbe nel segno. Il che spinge in certo modo a congedare almeno in parte l'arco di morfologie storiche magistralmente ricostruito da Reinhart Koselleck⁸ e profondamente segnato, com'è noto, dall'accelerazione in rapporto alla secolarizzazione. Quasi a testimoniare un incremento di radicalità, non a caso il successo della metafora del *katechon* ha ampiamente travalicato la sua origine dotto, spesso escatologica ma talvolta ancor più tecnicamente eresilogica.

L'*Erlebnis* include spinte eudemonistiche anche laddove non è in gioco il denaro o non sono in gioco calcoli accumulativi di tipo materiale. L'hobbesiano «piacere della mente» ricompare in altre forme. E questa aspettativa di felicità, essendo dissociata da stimoli legati alla realtà, è in grado di resistere alle delusioni, o di rendersi impermeabile alle smentite empiriche, e ben può rivendicare la sua appartenenza al circuito della virtualizzazione. La costituzione del desiderio puramente edonistico sfugge al calcolo razionale e realistico della massimizzazione dell'utile, perché in essa non è il possibile che si distingue dall'impossibile, ma è il reale *presentico e non futuro* che viene sopravanzato dal *possibile desiderabile e futuro*. La differenziazione, in termini di aspettativa, tra *possibile* e *impossibile* viene trasposta in quella tra *realtà* e *possibilità*, con un accento emozionalmente forte

8. R. Koselleck, *Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation* [1985], in Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2000, pp. 177-202.

sulla possibilità non ancora divenuta, ma desiderata, e questa sorta di disposizione all'autoaccrescimento si carica anche di pretese anti-realistiche. Ecco perché è importante mettere a fuoco la (definitiva?) crisi della teoria classica del valore e interrogarsi sul mutamento di funzione e di gerarchia che, almeno nel rapporto tra produzione e consumo, vede il secondo dominare la prima e in certo modo rinuncia alle potenzialità offerte dall'*Introduzione del '57* di Marx. Non è un passo da farsi a cuor leggero. Ma si può tener fermo che il problema non sia settorialmente economico, giacché la teoria classica del valore identificava nientemeno che il volto della classicità moderna. L'innovazione perde il suo carattere minaccioso, incontrandosi semmai con ideali di autorealizzazione intramondana molto diversi da quelli, decisamente soteriologici, di Weber, giacché l'autoaccrescimento delle qualità dell'*Erlebnis* è autoreferenziale e non ha come posta in gioco, poniamo, la *certitudo salutis*. Le determinazioni normative e perfino la legittimità politica cedono il passo a offerte di senso innovative, in un quadro nel quale i bisogni vengono ritrascritti in pretese, sebbene non ancora in diritti.

Fermiamoci ancora sul tempo. Secondo Sheldon Wolin, il tempo politico «is out of synch with the temporalities, rhythms, and pace governing economy and culture. Political time [...] requires an element of leisure [...] This is owing to the needs of political action to be preceded by deliberation and deliberation, as its 'deliberate' parts suggests, takes time because, typically, it occurs in a setting of competing or conflicting but legitimate considerations»⁹. Alla politica è finora sempre spettato il compito di garantire l'unità culturale del tempo nei confronti di tutte le tendenze dis-integrative presenti nella società, e questa assicurazione dell'integrità del passato, del presente e del futuro viene fornita dal processo deliberativo del confronto politico, non dalla decisione in quanto tale. Pensiamo proprio a una nozione come *integrazione*: la si gratifichi di una valen-

9. S.S. Wolin, *What Time Is It?*, «Theory & Event», 1, 1997(1), pp. 1-4.

za assiologica positiva o, viceversa, negativa, essa è pensabile solo come rimedio di lacune riconoscibili, riempimento di vuoti che si sono determinati a fronte di, o tra, spazi identificabili. Ma quale integrazione è possibile in un contesto di liquidità e di evanescenza? Oggi è invece diffusa la consapevolezza della de-sincronizzazione, o della frammentazione di quella integrità. Meno politica, nel senso della regolazione democratica, significa maggiore velocità. Contrariamente all'apparenza, che cioè la modernità abbia sostituito la molteplicità dei tempi e dei ritmi specifici, spontanei e naturali, con un solo tempo universale, astratto e per così dire «vuoto», i sottosistemi sociali differenziati hanno costituito tempi propri. Di qui la vigenza di una particolare «asincronia del sincronico». L'accelerazione raggiunge un punto critico al di là del quale diventa insostenibile la pretesa alla sincronizzazione e all'integrazione sociale. Poiché il tempo specifico del politico resiste all'accelerazione, o è incapace di accelerazione, la politica sembra aver perduto la posizione incontrastata del *pacemaker* sociale: i suoi orizzonti temporali mostrano una struttura paradossale.

In primo luogo, la politica, se e finché intende controllare le condizioni generali dello sviluppo economico e tecnologico, deve o adeguarsi al tempo accelerato di innovazione e diventare il «legislatore motorizzato» di cui parlava Carl Schmitt, oppure intervenire decisamente nell'autonomia di sviluppo dei settori che vuole controllare. Scartata l'ipotesi di una politica che si faccia portatrice di una linea di decelerazione – quasi di una blumenbergiana «pensosità» (*Nachdenklichkeit*)¹⁰ –, resta invece il fatto che la de-sincronizzazione della politica porta sempre più spesso al pericolo di prendere decisioni anacronistiche, già superate al momento della loro implementazione. In secondo luogo, l'instabilità degli orizzonti di aspettativa e delle condizioni di azione fa aumentare il numero e l'ampiezza dei settori sociali bisognosi di regolazione politica. L'ampliamento dell'ambito di regolazione (di *governance*?) implica che il legi-

10. Cfr. H. Blumenberg, *Pensosità*, tr. it. di L. Ritter Santini, «Aut Aut», 332, 2006, pp. 3-8.

slatore o il responsabile politico abbia a disposizione, per ogni decisione, un tempo inversamente proporzionale all'aumento del bisogno decisionale. In terzo luogo, la contrazione del presente implica una progressiva riduzione temporale di ciò che è razionalmente padroneggiabile nel quadro della progettazione politica. Il bisogno di progettazione cresce nella stessa misura in cui decresce la portata di ciò che è progettabile o pianificabile. Sono sempre meno le cose che possono essere regolate sul metro di una o più generazioni: la politica si trasferisce in una modalità di *muddling through*, del cavarsela in qualche modo, nella quale a dominare è la luhmanniana *Vordringlichkeit des Befristeten*¹¹, l'urgenza delle scadenze, con agende politiche che si affollano, a breve distanza, degli stessi problemi che avevano trovato soluzioni provvisorie e rattoppate.

Fin qui gli elementi esogeni, se pure ne esistono. Quanto a quelli endogeni, il processo è quello di una paradossale tendenza al rallentamento nelle modalità operative della politica democratica. I processi di articolazione e di aggregazione degli interessi, come pure quelli della deliberazione democratica, diventano sempre più temporalmente dispendiosi. Si va così verso la traslazione del processo decisionale dall'ambito della politica democratica ad arene più rapide e magari più sbrigative. Né da tutto questo rimane esente la *percezione* della storia. Le strategie di lungo periodo o le concezioni in qualche modo orientate a uno schema di filosofia della storia vengono soppiantate da una politica *situazionale* che ha il suo correlato in un'identità altrettanto situazionale, dove la situazionalità fa da propellente di una concezione del tempo legata a *presenti* che con la loro successione fanno apparire il tempo sempre diverso. Con ogni nuovo presente cambia il mondo: il futuro esiste come futuro presente.

Tutto ciò ha come conseguenza una detemporalizzazione della storia. La storia non è più un processo accelerabile o rallentabile, ma assume la forma di uno spazio quasi statico di

11. Cfr. N. Luhmann, *Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten*, «Die Verwaltung», 1968(1), pp. 3-30.

storie che si susseguono l'una accanto all'altra. Ci si può anche risolvere a ignorare la *vulgata* della «fine della storia», ma dov'è più quel «singolare collettivo» – la storia – nel quale, come ci aveva insegnato Koselleck, le storie al plurale erano destinate a confluire? Non è forse vero che la storia si ri-pluralizza, dissipandosi in grappoli di avvenimenti sconnessi, quasi a smentire l'interconnessione di tutto con tutto? E come potremmo accreditare la potenza e la nobiltà della storia in quanto «singolare collettivo» al caotico e, comparativamente, fulmineo disgregarsi di secolari blocchi di realtà – valga per tutti l'esempio dell'impero sovietico? Naturalmente non è all'ordine del giorno il possibile ritorno a un modello circolare (polibiano) di successione delle forme costituzionali, ma un'esperienza del tempo che sfocia nella atemporalità. A quest'ultima, e non più allo stallo della spinta propulsiva rappresentata, almeno in Europa, dal binomio lavoro/*welfare*, come ancora è stato proposto da Habermas, è rapportabile l'esaurirsi delle energie utopiche.

Il problema non risiede in una drastica diminuzione delle opzioni. L'accelerazione sociale non erode, unilinearmente, i potenziali di autonomia, ma ne rende problematica la fruizione proprio accrescendoli. Nonostante tutte le insicurezze che si ingenerano nella «società del rischio», l'esito è, per i soggetti, un potente aumento delle loro possibilità di decisione, perché le azioni e gli eventi diventano collocabili in una sequenza sempre più libera, diventando così anche ricombinabili e rivedibili¹². Tra l'*homo patiens* e l'uomo come *poietes* (il quale non ha più a che fare con ciò che non può essere altrimenti, ma con ciò che può diventare poieticamente altrimenti, appunto perché può essere rielaborato), vince a man bassa il secondo. Il pericolo vero, per l'autonomia, nasce proprio con il mutamento delle strutture temporali: configurare in termini di autodeterminazione la vita individuale e collettiva presupporrebbe che lo spazio delle opzioni rimanesse, per un certo tempo, stabile,

12. È questo uno dei punti su cui maggiormente insiste H. Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main 2005.

giacché le decisioni motivate diventano impossibili quando non sono pronosticabili con una certa stabilità minima nel tempo l'utilità, i costi di opportunità e gli effetti che ne conseguono. In altri termini, la possibilità di un'autodeterminazione etico-politica dipende anche dalla formazione di preferenze o di finalità temporalmente resistenti o trans-situazionali. L'autonomia equivale al perseguimento, temporalmente stabile, di *progetti*, anche contro la resistenza offerta da condizioni situazionali in mutamento. Quando a dettar legge è invece la situazionalità delle identità e dei programmi politici, gli orizzonti di scelta e di opzione diventano infruttuosi, non da ultimo perché l'esigenza di mantenere aperto, a fronte dell'incertezza delle future condizioni di decisione, il quadro delle opzioni, diventa un imperativo categorico che, nel cimento con vincoli *sostanziali*, risulta sempre vincente.

Quanto poi alla questione se la rivoluzione digitale e l'aumento (più o meno da ricondursi alla globalizzazione) delle velocità di transazione siano davvero senza precedenti nella storia, o se non siano elementi sopravvalutati, se non altro perché le esperienze di accelerazione possono esse stesse essere routinizzate e sdrammatizzate, essa rischia di essere oziosa o poco rilevante. Finché sono in gioco accelerazioni dei trasporti, delle comunicazioni e della produzione, i singoli processi di accelerazione hanno un effetto cumulativo. Altra questione è, invece, se il processo di accelerazione non acceleri se stesso, quando le ondate di accelerazione nei vari ambiti di vita compaiono in una sequenza sempre più fitta, cosicché i tassi di mutamento aumentano sino al punto da rendere *permanente* il mutamento. A questo punto il processo di accelerazione non potrebbe più essere solo la forma dell'accelerazione tecnica. Occorre invece pensare che l'esperienza dell'accelerazione e della scarsità di tempo non siano una semplice conseguenza dell'accelerazione tecnica, giacché lo iato tra spazio dell'esperienza storica e orizzonte di aspettativa si configura come *presupposto* dei successivi trionfi delle scienze naturali e della rivoluzione industriale. L'esperienza della scarsità di tempo precede l'accelerazione

tecnica. Se il tempo della vita è sempre stato in rapporto conflittuale con il tempo del mondo, la scarsità di tempo dipende dall'immagine del mondo, che è altra cosa dalla tecnica. Se si ritiene che la jüngeriana *mobilizzazione totale* possa essere per così dire smilitarizzata, o pensata al di fuori di finalità belliche immediate (fu formulata all'alba degli anni '30, non in pieno conflitto mondiale¹³), allora è quella la costellazione a cui riferirsi. Potremmo perciò pensare di essere, oggi, partecipi di un appuntamento epocale, non solo politico, che convoca la civiltà umana ad affrontare alcuni dei suoi nodi irrisolti.

3. Sconfinamento

Vecchi temi filosofici, come si vede. Ma rin vigoriti e in realtà trasfigurati da quello che oggi funge da cornice meta-concettuale, quanto e più del tempo: lo *sconfinamento* («sfondamento di confini, deformazione di geometrie politiche»¹⁴). Non può non produrre una certa impressione l'infittirsi della letteratura sullo sconfinamento, che in ambito tedesco, peraltro, deve giostrare con una parola, *Entgrenzung*, piuttosto insolita, benché lessicalmente avvantaggiata dalla sua assonanza con il binomio inclusione/esclusione (*Eingrenzung/Ausgrenzung*)¹⁵. Meglio vedrei, come soluzione traduttiva, il cacofonico neologismo *illimitazione*, che offre l'opportunità di tematizzare, come già si va facendo, i limiti della, appunto, «illimitazione». Lo sconfinamento, dunque: lo abbiamo spesso incontrato, negli ultimi anni, in sede di riflessione immunologica, quando il *contagio* ci ha restituito l'operatività infettiva della contingenza e del contatto¹⁶. E tuttavia non siamo ancora in grado di determinare i punti in cui

13. Cfr. E. Jünger, *La mobilitazione totale* [1930], tr. it. di F. Cuniberto in Id., *Foglie e pietre*, Milano 1997.

14. Così C. Galli, *Spazi politici*, Bologna 2001, p. 133.

15. Molto utile il volume collettaneo di U. Beck-Chr. Lau (a cura di), *Entgrenzung und Entscheidung*, Frankfurt am Main 2004.

16. È questa una delle più rilevanti acquisizioni di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002.

vien meno la legittimità di una lettura analogica (quasi termine a termine) del rapporto tra mondo fisico-naturale e mondo storico-istituzionale, né conosciamo ancora i segreti del patto di solidarietà che si stringe tra accelerazione e sconfinamento. Si può avanzare l'ipotesi che l'accelerazione sia in sé e per sé uno sconfinamento senza sosta: in effetti, è come se oggi non avessimo più un tempo *cronologico* di riferimento al quale commisurare idealmente l'intervento del tempo *cairologico* e dei suoi sussulti. La «critica della cinetica politica»¹⁷, o insomma della ragion cinetica, sarebbe monca se non pervenisse allo spazio. Ben si può dire che un'intera generazione intellettuale è abituata a pensare allo sconfinamento come a una figura associata alla guerra. È un'associazione altamente congrua, impreziosita dalle metafore «rurali» (ma in realtà da *theatrum belli* o da campo di battaglia) che, più o meno a ridosso di Carl Schmitt, da essa sono state figliate: la guerra soggetta a sconfinamento è la guerra non più passibile di recinzione (*Umzäunung* o *Hegung*). Tra l'altro, proprio le guerre asimmetriche di oggi evocano una riflessione sui loro ritmi temporali e consentono di classificare, per esempio, la guerra partigiana come una decelerazione strategica¹⁸. Nel frattempo, abbiamo imparato a retrodatare, rispetto alla guerra aerea della seconda guerra mondiale e alla sua capacità di spazzare via il fronteggiarsi di forze su un campo di battaglia, l'esordio dello sconfinamento nella belligeranza: c'è chi propone, seccamente, la data del 22 aprile 1915, che vide il primo impiego massiccio di gas al cloro come strumento di battaglia (con un «reggimento del gas» delle armate occidentali tedesche costituito all'uopo) contro postazioni franco-canadesi nel settore della cittadina belga di Ypres, che diede poi il nome all'iprite. La svolta è data dall'esordio dell'*ambiente* nella guer-

17. È il sottotitolo di P. Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt am Main 1989 (cfr. in particolare pp. 56-81).

18. È quanto sottolinea H. Münkler, *Der Wandel des Krieges*, Weilerwist 2006. Cfr. anche B. Accarino, *Campi di battaglia e spazi politici. Le nuove identità della guerra*, in A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana*, Urbino 2005, pp. 333-375.

ra: arretra l'arte militare di uccidere a distanza con una *intentio directa*, e con essa l'immagine del coraggio personale e del possibile eroismo, con tutti i suoi addentellati preborghesi, nobiliari o arcaici. Il ventesimo secolo prevede la necessità di puntare al corpo di un nemico meno di quanto preveda l'aggressione al suo ambiente¹⁹.

Lo sconfinamento è insomma la reazione *in actu* a strategie immunitarie che abbiano avuto successo: va alla ricerca di altri punti di vulnerabilità. Ecco perché la sua logica scavalca l'ambito della guerra guerreggiata. Beninteso: la presunzione di trovarsi di fronte a un *novum* assoluto è sempre fuorviante e fa in realtà svaporare le vere novità. Le cesure autentiche non sono mai quantitativamente molte. È del tutto evidente, anzi tutto, che una drammaturgia del confine (a tacere dei *moenia*, del *pomerium*, delle *marche* e di tutti i termini semanticamente correlati) attraversa da sempre il pensiero politico, se non altro perché lo attraversa il conflitto tra natura e artificio. È forse anche accaduto che la pace di Vestfalia sia stata stilizzata come quintessenza di un regime concettuale *confinario* e che siano andate smarrite transizioni più sottili e più difficilmente percepibili, oggi riemerse. Tuttavia vedo che anche in Foucault il congedo vestfalico dall'impero («L'Europa è la maniera per far dimenticare l'impero alla Germania»: così Foucault²⁰) e il battesimo su larga scala, proprio a ridosso del trattato del 1648, del metaforismo della bilancia, viene preso molto sul serio. Non è verosimile, però, che di quella costellazione sia venuta a consunzione solo la logica degli Stati nazionali e che dunque solo a quella logica debba far riferimento, assumendo come epicentro l'evoluzione delle figure della guerra, lo sconfinamento. Occorre intanto pensare, se l'asse concettuale di riferimento è dato

19. Cfr. P. Sloterdijk, *Terrore nell'aria*, tr. it. di G. Bonaiuti, Roma 2006 [corrisponde alle pp. 89-196 di *Sphären III. Schäume*, Frankfurt am Main 1999, ed è stato edito come volume autonomo: *Luftbeben*, Frankfurt am Main 2002].

20. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. di P. Napoli, Milano 2005, p. 222.

dalla bilancia, a un equilibrio omeostatico, che accantoni le rigidità immunitarie e le simmetrie dei contrappesi. E occorre altresì rammentare che nel modello vestfaliano la non-ingerenza fu garantita dalla non-osservazione. Ciò che, a dispetto di tutti i dispositivi di secretazione, si poteva sapere sugli Stati, e che avrebbe indotto all'ingerenza, era ricavabile solo da attività spionistiche, che però offrivano anche l'opzione di rispettare i *secreta* o gli *arcana* e di non intervenire. Oggi, al contrario, gli Stati sono sottoposti a una osservazione permanente delle loro attività, che costringe a reazioni non occasionali e a continue prese di posizione: il principio panottico si afferma su scala mondiale. E la platealità massmediatica dell'attività diplomatica è inversamente proporzionale ai suoi successi, al punto che le guerre che insanguinano il ventunesimo secolo ingenerano la nostalgia di un *commercium* diplomatico discreto e inappariscente, e forse perciò più produttivo e più amico della pace.

Mentre per un tempo semplicemente infinito lo spazio era la misura di tutte le cose, ora lo spazio è insignificante e il tempo è la risorsa scarsa. Lo spazio si riduce a un *continuum* equidistante di opzioni di pari rango che ricavano il loro significato non più dalle differenze del modo in cui si distribuiscono, ma dall'eguale misura della loro accessibilità. Si dissolve la gravità paralizzante dei luoghi e ci si volge al fulgore di una virtualità de-territorializzata e de-materializzata. Quanto alle società nazionali, è difficilmente contestabile che l'idea di un'unità secolare della società sia stata imposta dalle differenze regionali e nazionali venute al mondo con queste società. Solo con le società nazionali è nato il bisogno di una delimitazione, e di un superamento dei confini, sistematico e organizzato, ed è un bisogno che è andato al di là di occasionali espansioni e rapine dinastiche. Per contro, lo sconfinamento portato avanti dai sistemi mondiali nel corso della loro opera di globalizzazione fornisce una «licenza di indifferenza morfologica»²¹; gli accidenti della delimitazione e della coordinazione territoriale non possono più valere come

21. P. Sloterdijk, *Sphären II. Globen*, Frankfurt am Main 1999, p. 123.

differenze che possano essere seriamente addotte per limitare la libertà delle transazioni tra persone e organizzazioni. Non vedo bene come possa adattarsi, a quanto precedentemente detto, la figura dell'eterotopia, ma qualcosa di più promettente trovo nella concettualità dell'*atopia*²². Se proviamo a recuperare da uno dei possibili punti di vista la differenza tra la politica e il politico, possiamo orientarci su un abbozzo di questo tipo: il politico significa una de-localizzazione di fondo e un momento arrischiato della statualità; la politica ricostituisce invece il corpo politico, in quanto topica e topologia, con l'articolazione, la localizzazione e l'assegnazione di un posto (il *loca tribuere* della tradizione antica). La politica è davvero, sempre e comunque, tendenzialmente *ordo*, con tutte le sfumature che abbiamo imparato a riconoscere in questo termine dalle forti valenze militari. Non si allude, qui, a un'intenzionalità programmaticamente autoritaria (la politica è *ordo* anche quando è intessuta di tratti liberali e democratici), ma alla trascendenza del politico rispetto a questa fisionomia.

Non si può escludere che la vicenda mondiale nella quale siamo immersi sia zeppa di cascami ideologici e perfino di mitologemi; e che perciò la nostra capacità diagnostica sia compromessa *in nuce*. Non si può escludere, insomma, che vecchie talpe di marxiana memoria ci ammoniscano, in futuro, sulla perdurante operatività di materialissimi movimenti storici sotterranei. Ma vorrei chiudere accennando a un altro grande mutamento che potrebbe essere invece suscettibile di verifica empirica ed esibire a breve termine conseguenze di notevole portata. Indiziata di essere obsoleta è anche la *competenza* weberiana, che era stata investita di una funzione di *delimitazione*. Infatti la competenza («l'ambito oggettivamente delimitato dei possibili oggetti di comando») assume, agli occhi di Weber, una funzione di controllo della contingenza, indipendentemente dal suo rapporto con la verità. Non è rilevante che il sapere specialistico sia portatore di verità, ma che sia oggettivo (più propria-

22. A questa figura è dedicata la riflessione di H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2001.

mente: impersonale), cioè che possa accoppiare alla qualità di *Fachwissen* quella di *Sachwissen*. Ora, i patrimoni cognitivi di oggi hanno un altro statuto: troppo fluidi sono i loro contorni, troppo numerose le occasioni di trasmigrazione.

Ma non è questo l'unico effetto. Dal fallimento di un percorso obbligato di padroneggiamento della contingenza affidato a intoccabili saperi specialistici si può ricavare molto in fatto di virulenta auto-riproposizione delle religioni: soluzioni ultime, e non trascendibili, per acquisire la *certitudo*, anche in senso laico. Ma si può ricavare anche qualcosa di più modesto e però di altrettanto inquietante: gli stessi saperi specialistici vivono una *deminutio capitis*, hanno perduto la corazza auratica di una volta, la vita è irriverente e inconoclasta, le torri d'avorio scricchiano. La *knowledge society*, che fino a ieri sembrava ancora in fase di costituzione della pienezza della propria identità, perde colpi, la marcia della perizia e dell'*expertise*²³ è già meno trionfale. Il passaggio dal non-sapere al sapere era infatti da intendersi comunque come l'ascesa di un gradino nella gerarchia dei valori, e precisamente del gradino attinente alla transizione dal pressappoco alla certezza. Oggi introduce all'oceano dell'incertezza. La competenza, chiamata a rendere ferrea l'alleanza tra inaccessibilità dei saperi e riduzione della contingenza, esiste proprio perché ha la funzione di scremare, fino ad annullarle, le accidentalità, e di rendere minoritaria e, su larga scala, ininfluente la grazia. Tutto sta nell'intendere se non sia quest'ultima ad essere diventata maggioritaria o almeno *gravior*, perdendo così la sua proverbiale leggerezza e la sua interstizialità.

23. Si veda l'ampia riflessione di H. Lübke, *Im Zug der Zeit*, Berlin 1992.